Une histoire néerlandaise du *cogito* ?

Theo Verbeek

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cpuc/687>

DOI : 10.4000/cpuc.687

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2013

Pagination : 45-54

ISBN : 978-2-84133-487-2

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

Theo Verbeek, « Une histoire néerlandaise du *cogito* ? », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 50 | 2013, mis en ligne le 13 juin 2018, consulté le 08 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/687> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.687>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International - CC BY-NC 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Une histoire néerlandaise du *cogito* ?

LA FÉCONDITÉ HISTORIQUE DU *COGITO* se montre par la multiplicité de ses interprétations. Il s'agirait, d'une part de la réfutation ultime du scepticisme ; d'autre part, du premier axiome de la philosophie dont toutes les vérités « se déduisent ». Le *cogito* serait à la fois expression de la subjectivité radicale de la philosophie moderne et affirmation d'un intellectualisme borné. Proclamation d'un rationalisme critique qui rejette toute autorité, il ne porterait tous ses fruits que dans le siècle des Lumières ; mais en même temps il symboliserait la découverte du moi pur et transcendantal. Enfin, le *cogito* serait critère de vérité dans la mesure où aucune idée ne doit être acceptée comme vraie qui ne soit au moins aussi claire et distincte.

Cela étant, il ne serait ni très utile ni très intéressant de reconstruire une « histoire néerlandaise du *cogito* » en se reportant uniquement aux commentaires suscités par ces vocables. En fait, dans presque aucune discussion néerlandaise du XVII^e siècle le *cogito* n'a joué un rôle très important. Ce qui choquait les anti-cartésiens, ce n'est pas le *cogito*, mais le doute qui précède et la preuve de Dieu qui suit. Par ailleurs, ce qui a charmé les cartésiens, ce n'est guère le *cogito*, ni même, à une ou deux exceptions près, la métaphysique, mais la physique et les espérances qu'elle inspirait pour une refondation scientifique de la médecine. Aussi, le premier cartésien, Regius (1598-1679), ne parle-t-il jamais du *cogito* ; Heereboord (1614-1661) et De Raey (1618-1702) guère non plus. Si le *cogito* est évoqué, c'est dans le contexte de paraphrases et de commentaires didactiques, comme chez Clauberg (1622-1665), Wittich (1625-1687), De Raey et De Volder (1643-1709). Encore ces références sont-elles obligatoires et peu originales. Il faudra donc ou bien expliquer l'absence du *cogito*, ou bien, dans le cas exceptionnel de sa présence, discuter de quelle façon il se présente et à quels autres éléments de telle ou telle philosophie il se rattache.

Le premier exemple relève d'un contexte anti-cartésien ; je le présente surtout pour indiquer les bornes de la discussion. À côté de toutes ses autres objections contre la philosophie nouvelle (concernant le mouvement de la terre, l'homme « être par accident » et le rejet des formes substantielles), la façon dont Voetius (1589-1676) évoque le *cogito* dans le contexte de *La querelle d'Utrecht* fait une impression presque comique et a certainement l'air d'être peu informé¹. Cela n'a rien de très étonnant, puisqu'à ce moment-là – il s'agit de la *diatribe* sur les formes substantielles de la fin de 1641 – Descartes n'avait publié que le *Discours*, lequel au surplus était écrit en français, langue que Voetius connaissait plutôt mal et qui à ses yeux n'était pas une langue académique². Selon Voetius, ceux qui enseignent la philosophie nouvelle doivent fournir des preuves et des démonstrations : « Mais que les curieux se rappellent à leur tour que cette démonstration doit être faite soit au bénéfice de nos sens, par un appel à l'expérience, soit au bénéfice de la raison, par des arguments solides, de préférence un peu plus évidents que ceux donnés par René Descartes dans sa *Méthode* [...] pour prouver l'existence de Dieu : "Je pense", dit-il "donc je suis", etc. »³. Loin d'être le fondement solide de la philosophie, le *cogito* ne serait donc rien qu'une illustration éclatante du manque de solidité et de rigueur professionnelles de la philosophie de Descartes.

La liaison d'idées s'éclaire à l'aide de la partie IV de la fameuse *Admiranda methodus* (1643) – la seule partie d'ailleurs dont Schoock (1614-1669) a toujours renié la responsabilité et qui par conséquent pourrait être écrite ou bien par Voetius lui-même ou bien, ce qui est plus vraisemblable, sur ses indications, par son fils Paulus (1619-1667), ou encore par un étudiant, Lambertus Van Den Waterlaet (*circa* 1619-1678)⁴. Selon l'auteur, la méthode de Descartes a quatre conséquences néfastes. Elle conduit au scepticisme (IV, 1) et à l'enthousiasme (IV, 2) ; elle alimente l'athéisme (IV, 3) ; et elle crée des frénétiques et des fous (IV, 4). Quant au scepticisme, la connexion ne présente guère de difficulté : c'est évidemment la faute du doute. Quant à l'athéisme, cela aussi est clair, en raison du fait que selon Voetius il existe, outre l'athéisme *direct*, c'est-à-dire la négation explicite et intentionnelle de l'existence de Dieu, un athéisme *indirect*, par lequel il entend chaque

1. On trouvera une traduction française des textes principaux du conflit qui opposait Descartes au théologien d'Utrecht Voetius, dans le recueil R. Descartes, *La querelle d'Utrecht*, T. Verbeek (éd.), Paris, Les Impressions nouvelles, 1988.

2. S'il est vrai que les *Meditationes* avaient été publiées à Paris dans l'été de 1641, il faut souligner que cette édition n'a guère pénétré aux Pays-Bas.

3. *La querelle d'Utrecht*, p. 112. C'est la seule référence directe à Descartes dans ce texte.

4. *Admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, Utrecht, J. Van Waesbergae, 1643 (traduction française dans *La querelle d'Utrecht*).

opinion, chaque théorie, qui, médiatement ou immédiatement, contribue à l'affaiblissement de la religion et de la foi – c'était là le titre d'accusation de Regius. Au surplus, il y aurait un athéisme *subtil*, qui consiste à remplacer des preuves parfaitement solides et généralement acceptées de l'existence de Dieu par des soi-disant « preuves » qui le sont beaucoup moins, l'exemple classique étant Vanini (1585-1619), avec qui, selon l'auteur, Descartes peut très bien être comparé. Quant à la folie, selon l'auteur c'est une évidence, la folie étant l'abnégation de la raison et de l'expérience au profit de l'imagination. Le fou croit être empereur de Chine, mais en réalité il est vêtu de haillons et dort sur la paille – il se renferme dans une réalité strictement subjective qui le rend inaccessible, et à l'évidence des sens, et aux arguments de la raison, et aux remontrances de sa famille malheureuse. Or, Descartes conseille à ses disciples d'oublier tout ce qu'ils avaient appris dans les livres, de fuir la discussion et la dispute, de douter de l'évidence de leurs sens, et de chercher la solitude pour « méditer ». La méthode de Descartes mènerait donc à la folie.

Si cela est déjà proche d'une critique plus systématique du *cogito*, le texte le plus intéressant est probablement celui sur « l'enthousiasme ». « Enthousiasme » doit être pris ici dans le sens du discours théologique du XVII^e siècle : il ne s'agit pas du transport des artistes ou des poètes – sens qui ne sera normal qu'à partir de Shaftesbury (1671-1713) –, mais de l'état d'âme de ceux qui font appel à une révélation particulière et individuelle plutôt qu'à la révélation générale qu'on trouve dans les Écritures, et qui rejettent la discipline ecclésiastique et civile, le modèle étant évidemment fourni par les anabaptistes de Munster⁵. Sans vouloir affirmer que Descartes soit un « enthousiaste » dans ce sens-là, l'auteur d'*Admiranda methodus* prétend que sa méthode conduit à l'enthousiasme. En effet, les « enthousiastes » parlent de « l'homme intérieur, de l'esprit, d'un Dieu qui leur parle à eux, de visions, de songes, utilisant n'importe quelle autre de ces paroles mystiques en usage courant parmi ces fanatiques ». En réalité, ce sont là « des noms différents pour une seule chose, à savoir leur propre esprit ». Les enthousiastes adoptent donc une position de subjectivité extrême, d'où leur rejet de toute autorité, que ce soit dans le domaine de la discipline et de la morale, ou dans celui de la doctrine, chacun étant en droit d'ériger ses propres fantaisies en normes. De son côté, Descartes dit, selon Schoock, que tout en faisant abstraction de toutes ses autres perceptions et idées, l'esprit doit « [s'arrêter] long-temps à contempler la nature de l'estre souverainement parfait; [...] car, de cela

5. D'une façon générale, voir R. A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*, Oxford, Clarendon press, 1950. Pour la réaction des calvinistes, voir M. Heyd, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leyde, Brill, 1995.

seul, et sans aucun raisonnement, [il connaîtra] que Dieu existe ». Dieu serait donc l'objet d'une connaissance intuitive. Mais que faut-il en conclure sinon que selon Descartes Dieu existe en nous, « soit immédiatement, soit comme paraît le vouloir l'auteur des *Méditations*, par l'intermédiaire d'une idée ». Et de là il n'y a évidemment qu'un pas à dire : « Dieu est en moi, et moi, je suis en Dieu; donc c'est par Dieu, qui se trouve en moi, que je fais tout ce que je fais, d'où l'impossibilité pour moi de pécher, tout ce que je fais étant fait par ce Dieu qui existe en moi ». Bref, penser Dieu, le contempler en son esprit, mène à l'enthousiasme, étant donné que, essentiellement incapable de comprendre l'infini, on « se façonne Dieu d'après sa propre mesure »⁶.

Cette critique manque probablement de fondement. Non seulement il n'y a aucune indication que Descartes ait jamais sympathisé avec ceux que Calvin (1509-1564) et Farel (1489-1565) appellent des « libertins spirituels » ; il existe aussi une différence plus que verbale entre la présence en nous de *Dieu*, ce qui serait le fait des « enthousiastes », et la présence en nous d'une *idée de Dieu*, ce qui est le fait de Descartes⁷. Aux yeux de Schoock cependant cette différence est artificielle. En effet, que ce soit médiatement ou immédiatement que Dieu soit « contemplé » en notre esprit, l'effet est inévitablement qu'on se « fabrique un Dieu à sa manière », étant donné qu'un esprit fini est incapable de saisir l'infini. En fait, la discussion montre, d'une part, l'hypersensibilité calviniste à l'égard de tout « enthousiasme » ; d'autre part, les limites auxquelles se heurte une discussion du *cogito* dans un milieu réformé – point qu'il convient d'autant plus de souligner que tous les cartésiens étaient des réformés orthodoxes⁸. Ce que, apparemment, le *cogito* ne peut ni ne doit faire, c'est de nous découvrir l'idée de Dieu.

Si cela est déjà un début d'explication de l'absence du *cogito* dans les débats, il est également remarquable que le seul (autant que je sache) qui, tout en y donnant un tour plutôt particulier, ait apprécié le *cogito*, est un ancien janséniste converti à la Réforme, je parle d'Arnold Geulincx (1624-1669)⁹. D'une façon parfaitement classique et traditionnelle, l'œuvre de

6. *Admiranda methodus...*, IV, 2; *La querelle d'Utrecht*, p. 314.

7. Pour Calvin, voir J. Calvin, *Contre la secte phantastique et furieuse des libertins, qui se nomment spirituels*, Genève, J. Girard, 1545. Calvin a quatre arguments : 1) les textes bibliques contiennent la Parole une fois pour toutes ; 2) Dieu ne parle pas journellement ; 3) lorsque j'ai l'impression d'avoir une révélation, comment puis-je savoir que l'Esprit me parle ; 4) comment Dieu pourrait-il dire autre chose que ce qui est déjà dans les Écritures ?

8. Depuis le Synode national et général de Dordrecht (1619), l'orthodoxie néerlandaise était définie par : 1) la confession ; 2) le catéchisme de Heidelberg ; 3) les « cinq articles » (contre les Remonstrants).

9. Pour une discussion récente de la philosophie de Geulincx, voir M. Aalderink, *Philosophy, Scientific Knowledge and Concept Formation in Geulincx and Descartes*, thèse de philosophie, Université d'Utrecht, 2010.

Geulincx se compose de quatre parties : logique, métaphysique, physique, morale. Mais ce traditionalisme n'est qu'apparent car en réalité la « science première » n'est pas la logique, mais la métaphysique, qui fournit la base à toutes les autres sciences. Au surplus, la métaphysique et la physique se présentent sous deux espèces, d'une part, comme métaphysique vraie (*metaphysica vera*) et physique vraie (*physica vera*) ; d'autre part, comme métaphysique péripatéticienne (*metaphysica peripatetica*) et physique péripatéticienne (*physica peripatetica*), sans que le rapport entre les deux soit jamais expliqué (sauf que l'une est vraie et l'autre pas vraie, sans qu'elle soit simplement fausse). Rappelons enfin que la plupart des ouvrages de Geulincx ont été publiés après sa mort, souvent sur la base de notes d'étudiants. Concentrons-nous sur la métaphysique vraie, lieu naturel du *cogito*.

D'après Geulincx, la métaphysique, qui par rapport aux autres sciences est science première, est « l'ensemble systématique [*complexio*] de la science première, et des autres sciences, lesquelles, par un lien continu et ininterrompu, s'y rattachent »¹⁰. Cependant, « comme la métaphysique est science première, ou plutôt une science ayant pour limite [ou seuil] une science première (car c'est là ce que nous entendons par métaphysique – on ne parle pas de ce que d'autres entendent par là), il est nécessaire qu'avant d'accéder à la métaphysique vous vous considériez comme étant vides de toute science »¹¹. En effet, la métaphysique étant le fondement commun de toutes les sciences, y compris la logique, pour accéder à la métaphysique, il ne faut pas avoir à faire appel à la logique, malgré le fait que la métaphysique elle-même ne pourrait jamais pécher *contre* la logique. Considérons-nous donc comme vides de toute science, que celle-ci soit, comme le dit Geulincx, « possédée » (*possessa*) (comme la métaphysique et la physique) ou « directrice » (*directrix*) (comme le sont la logique et l'éthique). Toutefois, se considérer comme étant vide de science, c'est la même chose que supposer la fausseté de toutes les connaissances qu'on croit avoir. Cette fausseté, il ne faut pas s'en inquiéter outre mesure : la même chose se produit fréquemment dans les sciences, par exemple, lorsque, pour prouver une proposition, nous exposons l'absurdité de ce qui suivrait de la proposition contraire, ou que, pour appuyer notre interprétation des

10. « *Metaphysica est primæ scientiæ, et aliarum cum ea perpetuo nexu et sine interruptione coherentium, complexio* », A. Geulincx, *Opera*, vol. II, *Metaphysica vera*, Introductio, Sectio I, 1, p. 139. Les textes de Geulincx sont cités d'après A. Geulincx, *Opera philosophica*, J. P. N. Land (éd.), La Haye, Nijhoff, 1891-1893, 3 vol.

11. « *Cum igitur Metaphysica sit prima scientia, vel potius pro limine suo habeat primam scientiam (id enim nos per Metaphysicam intelligimus; quid alii intelligant non moramur), necesse est, ut ante ingressum in Metaphysicam consideres te ipsum ut vacuum ab omni scientia* », *ibid.*, Introductio, Sectio II, 1, p. 140.

événements, nous passons en revue des hypothèses actuellement fausses. En tout cas, il ne s'agit pas d'un doute systématique ou hyperbolique, mais d'une condition hypothétique: nous nous *imaginons* être vides de science – le doute serait donc un exercice de l'imagination plutôt qu'une expérience vécue. Il s'agit d'un doute qui n'aurait rien à faire avec le doute des sceptiques: «on se sépare des sceptiques devant les portes de la métaphysique, étant donné qu'ils ne veulent accéder à aucune science, ni même à la science première»¹². Car ou bien les arguments des sceptiques sont évidents (et dans ce cas-là ils constitueraient une réfutation du scepticisme), ou bien ils sont vraisemblables (et dans ce cas-ci ils ne suffiraient pas pour renverser d'autres arguments qui le sont également). De toute façon, les arguments des sceptiques «se réfutent eux-mêmes; ils sont, dans le langage des logiciens, falsifiants [*falsificantes*]»¹³.

Geulincx se montre donc ouvert aux arguments orthodoxes contre le doute: ce qu'il propose, ce n'est pas le doute, c'est-à-dire la volonté de contester la vérité de certaines opinions ou de tenir pour fausses des opinions généralement tenues pour vraies, mais un «vide de science», c'est-à-dire un état d'ignorance provisoire, lequel au surplus est envisagé comme un état fictif et hypothétique, comparable à celui de quelqu'un qui s'interroge sur les conséquences d'un événement qui ne s'est pas encore produit, ou qui réfléchit sur ce qu'aurait pu être l'effet d'un événement passé. C'est là la première différence par rapport à Descartes. La deuxième est que chez Geulincx il ne s'agit ni de réfuter les sceptiques (qui à ses yeux se réfutent eux-mêmes), ni de trouver un point absolument certain (dont se déduiraient toutes les autres vérités), mais d'établir une hiérarchie des connaissances – pour qu'on puisse connaître certaines choses, il faut d'abord connaître d'autres choses. La troisième est qu'il présente la préparation à la métaphysique, non pas comme une concession volontaire au scepticisme (voire un effort pour pousser le scepticisme à ses limites extrêmes) mais comme un exercice qui en présuppose la réfutation: il faut croire à la possibilité de la science pour qu'on puisse chercher la science première. Différences subtiles il est vrai, qu'il faut cependant souligner parce que, bien entendu, elles constituent autant de raisons pour nuancer le sens du *cogito*.

La métaphysique se compose de trois parties: une première partie, que Geulincx appelle «autologie», a pour objet moi-même (c'est une science *de me ipso*); une deuxième partie, ou «somatologie», a pour objet le corps (*de corpore*); et une troisième partie, ou «théologie», a pour objet Dieu

12. A. Geulincx, *Metaphysica vera*, Introductio, Sectio II, 17, p. 144-145.

13. *Ibid.*, Introductio, Sectio II, 18, p. 145.

(*de Deo*). Chacune de ces parties se compose à son tour d'une série de « sciences » (*scientiæ*) particulières, lesquelles doivent s'enchaîner d'une façon continue et ininterrompue : la *somatologie* aussi bien que la *théologie* seraient des élaborations de l'*autologie*. La raison pour laquelle Geulincx parle de « sciences » (au pluriel), c'est apparemment que chacune de ces « sciences » constitue l'intuition distincte d'un fait particulier. Il ne s'agirait donc pas de principes, c'est-à-dire de notions générales permettant la déduction d'une proposition d'une autre, mais d'une série d'intuitions qui se suivent. L'objet de la métaphysique serait d'identifier et de rassembler ces « sciences », de les classer, et de montrer leur « ordre ». Or la toute première des « sciences » qui composent l'*autologie* est : « *Cogito, ergo sum* »¹⁴. Si la métaphysique constitue la limite (*limes*) ou le seuil (*limen*) de la science en général, le *cogito* est la limite ou le seuil de la métaphysique, le *cogito* étant la science par laquelle on comprend *et* que l'on pense *et* que l'on est. Geulincx le présente, ni comme une vérité logiquement nécessaire, ni comme un axiome absolument certain, mais comme une vérité de fait – vérité indubitable il est vrai, mais « première » simplement dans le sens qu'en deçà de cette connaissance il n'y a strictement rien.

Bien entendu, cette première science est suivie par d'autres, la plupart desquelles sont familières à chaque lecteur de Descartes, sauf que, à l'opposé de Descartes, leur enchaînement est motivé par le besoin, non pas de renforcer une première certitude, mais simplement de développer ce que l'on trouve en ce moi qui pense et existe : la question de la certitude de ces sciences ne se pose même pas. Or certaines de ces sciences sont simplement des « extras » (*auctaria*) ou, pour ainsi dire, des corollaires, de la première (comme la deuxième science, qui est que je trouve en moi-même un nombre infini de pensées), tandis que d'autres ont un objet différent. Ainsi, par exemple, la cinquième science concerne le fait « qu'il existe quelqu'un de connaissant et de voulant qui soit différent de moi » (*est sciens aliquis et volens diversus a me*) – science qui ne peut être déduite qu'au moyen d'un principe en soi-même très évident (*principium evidentissimum per se*), à savoir « qu'il est impossible que celui qui fait quelque chose ne sache pas de quelle façon cela se fait » (*impossibile est ut is faciat, qui nescit quomodo fiat*) – principe fondamental de la métaphysique et de la morale de Geulincx. Au moyen de ce principe j'établis à la fois que je ne suis pas la cause de toutes mes pensées, et que celles dont je ne suis pas la cause doivent être causées par « quelqu'un » (*aliquis*) qui sait de quelle façon ces pensées sont produites – donc pas par un monde matériel et inanimé, mais par un Dieu intelligent.

14. *Ibid.*, Pars Prima, « Prima Scientia », p. 147.

Tout en étant un cartésien authentique, Geulincx évite ce que l'orthodoxie voyait comme des pièges de la métaphysique cartésienne. Tout en se vidant de toute science, il évite le doute systématique, de sorte que le *cogito* ne se présente pas comme l'argument ultime contre les sceptiques mais comme le cas limite de la science. De plus, il prouve l'existence de Dieu, non pas à partir de l'idée de Dieu, mais, moyennant le principe « évident » qu'on ne peut être la cause d'un effet sans savoir comment le produire – il s'agit donc d'expliquer, non pas comme chez Descartes la présence en nous de l'idée de Dieu par l'existence de Dieu, mais celle de ma perception du monde extérieur, lequel à son tour est réduit à une « existence » marginale – démarche évidemment analogue à ce qui devait être fait par Malebranche (1638-1715) et Berkeley (1685-1753). C'est là une démarche dont le sens nous échappe d'autant moins que dans sa « théologie », Geulincx refuse d'examiner les attributs de Dieu à partir de l'idée de Dieu. Il les examine à partir du fait que nous soyons des *hommes*, c'est-à-dire des composés d'un corps et d'une âme – union providentielle, laquelle cependant ne dépend pas de nous-mêmes (sinon nous serions à même de la produire). Aussi, la première « science » de la théologie est-elle que « Dieu est le père des hommes » – science qui selon Geulincx est normalement la dernière¹⁵. Une telle démarche serait plus efficace contre les athées et les libertins – rappelons que l'argument principal des orthodoxes contre les preuves cartésiennes avait été que tout ce qu'un athée aurait à faire pour les rejeter, serait de nier qu'il trouve en lui-même une idée de Dieu. En donnant à la « théologie » une base dans l'expérience (celle du monde, celle de nous-mêmes), Geulincx neutralise donc les risques posés par la démarche cartésienne : c'est à partir d'une expérience partagée, et moyennant un principe évident, qu'on prouve l'existence de Dieu, qui, au surplus, ne serait pas un principe abstrait, mais le père des hommes.

C'est par un souci semblable qu'il faut expliquer la philosophie, sensiblement différente d'ailleurs de celle de Geulincx, de Johannes de Raey¹⁶. Chez De Raey le *cogito* ne joue aucun rôle d'importance : s'il est évoqué (ce qui est rare), ce n'est que dans le cadre de son cours sur les *Principes*, et encore, d'une manière triviale et peu importante. Dès le début de sa carrière, De Raey a insisté sur le caractère ésotérique de la philosophie – « ésotérique » non pas dans le sens des platoniciens (malgré le fait que De Raey ait une

15. A. Geulincx, *Metaphysica vera*, Pars Tertia, « Prima Scientia », p. 186.

16. Sur Joannes de Raey voir T. Verbeek, « Tradition and Novelty : Descartes and some Cartesian », in *The Rise of Modern Philosophy*, T. Sorell (dir.), Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 167-196 ; « Les cartésiens face à Spinoza : le cas de Johannes de Raey », in *L'hérésie spinoziste*, P. Cristofolini (dir.), Maarssen, Holland university press, 1995, p. 77-88.

grande admiration pour Platon), mais dans le sens que la philosophie pré-suppose une rupture avec la vie quotidienne et que par conséquent elle ne s'adresse qu'à des spécialistes. À partir des mathématiques, la philosophie selon lui construit un monde idéal qui, s'il est numériquement identique au monde de l'expérience, ne nous aide en rien dans la vie pratique. Ni la médecine, ni la philosophie politique, ni à plus forte raison la théologie ne profiteraient donc de la philosophie vraie, laquelle est une science toute abstraite et intellectuelle, dont le modèle est fourni par la partie II des *Principes de la philosophie* de Descartes.

Cette conception de la philosophie s'explique d'abord par un souci d'assurer à la discipline un statut académique qui dépasse celui qu'on lui donnait d'ordinaire. Si officiellement la philosophie était encore une discipline propédeutique, laquelle par ses fins, ses méthodes, et ses principes, doit se subordonner aux facultés supérieures (théologie, médecine et droit), De Raey cherche à légitimer la situation de fait – situation créée du reste par le cartésianisme même – que la philosophie est devenue une discipline autonome, tout en étant prêt à en payer le prix, à savoir que désormais la philosophie a un objet limité : loin d'être l'ensemble des connaissances humaines, la philosophie ne s'occupe que de la construction d'un monde idéal de matière et de mouvement. Bien entendu, cette conception soulève de grandes difficultés, que De Raey n'arrive pas à résoudre – en fait, elles ne devaient être résolues (et encore !) que vers la fin du XIX^e siècle, par l'introduction de la notion de « modèle ». Ce qu'il paraît avoir vu cependant, c'est qu'il faut faire une distinction entre, disons, une physique théorique, qui part de concepts purement intellectuels, formés *a priori*, et une science pratique et empirique du monde, qui si elle est compatible avec le modèle construit *a priori*, n'en peut être déduite par des moyens purement logiques et qui n'est jamais que vraisemblable – je m'empresse de dire d'ailleurs que la même distinction est visible chez Descartes et, plus clairement même, chez Hobbes. De Raey y donne cependant un tour original par sa philosophie du langage. Le sens d'un mot est une idée ; or les idées claires et distinctes sont numériquement distinguées des idées obscures et confuses ; par conséquent, en faisant de la science, nous nous servons d'un système de signes qui ne peuvent être traduits en langage ordinaire. En revanche, le monde de tous les jours, qui est la référence du langage ordinaire, ne peut être connu de la même façon que le monde idéal construit dans le langage des mathématiques – il reste le domaine du vraisemblable et de l'opinion probable, voire de la méthode de Bacon et de Ramus, et dans une certaine mesure même de la science d'Aristote et de Galien. D'autre part, la question de la certitude ne se pose même pas. Le but du doute serait de démarquer les idées claires et distinctes de celles qui sont confuses et obscures et ainsi de circonscrire

l'objet de la philosophie. Si le doute est l'introduction indispensable de la philosophie, ce ne serait donc ni pour réfuter les sceptiques ni pour établir une certitude définitive, mais pour délimiter le terrain de la philosophie et situer celle-ci par rapport aux autres sciences.

Du coup, ni le *cogito* ni l'idée de Dieu n'ont à jouer un rôle proprement épistémologique. Il n'en est pas moins vrai que la physique proprement dite consiste en quelque façon à explorer le *cogito* tel qu'il se constitue à travers le doute – même réduite à la physique, la philosophie se présenterait donc, comme chez Geulincx, comme « autologie », c'est-à-dire comme un effort systématique pour explorer le contenu du *moi intellectuel*, sauf que pour De Raey ce contenu consiste essentiellement en les idées des mathématiques. D'une façon oblique l'absence du *cogito* en éclaire donc un aspect aisément oublié, même chez Descartes, à savoir qu'il symbolise le fait que l'explication du monde prend la forme de la construction d'un modèle ; que le *cogito* exprime le fait que, si la démarche de la science consiste à réduire ce qui n'est pas encore compris à ce qui est déjà compris, toute science est essentiellement une science humaine. Loin de reprendre une connaissance divine, la physique construit un monde à la mesure de celui qui le comprend. Si la physique reflète certains aspects de la réalité, elle est également l'expression du fait que comprendre une chose consiste à la réduire à une chose qu'on a déjà comprise.

Theo VERBEEK

Universiteit Utrecht