



Ipséité et générosité selon Descartes

Leslie Armour and Suzie Johnston

Volume 53, Number 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401121ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401121ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Armour, L. & Johnston, S. (1997). Ipséité et générosité selon Descartes. *Laval théologique et philosophique*, 53(3), 695–710. <https://doi.org/10.7202/401121ar>

IPSÉITÉ ET GÉNÉROSITÉ SELON DESCARTES*

Leslie ARMOUR
et Suzie JOHNSTON

RÉSUMÉ : Comment tenir ensemble un soi cartésien fermé à autrui et l'éthique cartésienne de la générosité. En nous inspirant des lectures de Marion et de Lévinas, nous tentons de dégager ici une interprétation de la solitude du soi chez Descartes qui donne tout son sens à la notion de responsabilité. Si l'éthique de la générosité s'impose, c'est en raison de la primauté logique de l'infini.

SUMMARY : How can one conciliate in Descartes the self-enclosed ego and the ethics of generosity ? Drawing from both Marion and Lévinas, we attempt here an interpretation of the solitary self in Descartes which at the same time succeeds in giving the notion of responsibility its full-est meaning. The ethics of generosity are a necessary consequence of the logical primacy of the infinite.

Chez Descartes, la compréhension métaphysique du soi et l'éthique de la générosité¹ semblent former un couple mal assorti. Sa métaphysique du soi semble avoir été largement interprétée en termes de monades. La nature même de ce soi unique et isolé des autres met radicalement en péril la possibilité de l'ouverture à ces derniers, sans parler de l'intelligibilité du monde. Cependant, les composantes mises en jeu par son éthique de la générosité, à savoir : l'ouverture infinie, la connaissance d'un bien objectif et la conscience de l'obligation morale, semblent inintelligibles sans l'existence d'une communauté.

L'on pourrait aussi être tenté d'avancer qu'une analyse scrupuleuse de chacune de ces notions mettrait au jour une contradiction. Toutefois, rien ne porte à croire que Descartes ait été conscient de conflits d'ordre notionnel nuisant à la cohésion de sa

* Nous remercions Chantal Beauvais et Louis Perron qui ont bien voulu traduire ce texte de l'anglais. Les erreurs d'ordre conceptuel doivent bien sûr nous être imputées.

1. DESCARTES, *Passions de l'âme*, art. 166, écrit que la générosité est « la clé de toutes les autres vertus et un remède général contre les passions [...] » (ci-après *Passions* ; nous utilisons AT XI, 293-297) et DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié éd., Paris, Garnier, 1973, t. III, p. 941-1103).

pensée. Par ailleurs, il a certainement prévu que sa compréhension du soi en tant que demi-dieu ou maître régnant sur un domaine privé² donnerait lieu à des conflits d'ordre théologique et par conséquent, il a tenté d'y remédier. Il semble en tout cas que le profond intérêt qu'entretient Descartes à l'égard de l'ipséité et sa préoccupation pour l'éthique de la générosité vont de pair dans ses écrits.

La clé rendant possible la compréhension de la position cartésienne se trouve triplement répartie dans l'idée d'infini, le concept d'idée lui-même et finalement dans sa notion de moralité, plus précisément dans le fait que selon lui, la liberté et la volonté sont des indices qui conduisent graduellement à l'éclaircissement de la conscience morale. Si ce dernier élément revêt plus d'importance aux yeux de Descartes, les autres composantes le précèdent et constituent son soubassement logique. Au cœur de ce réseau organique d'idées se trouve en outre l'idée selon laquelle le libre arbitre nous rend *semblables* aux dieux, comme en témoignent les *Passions* de même qu'une lettre à la Reine Christine de Suède³.

Il se peut fort bien que ces notions ne se présentent pas avec toute la clarté voulue et ce, en raison de certaines difficultés suscitées par la compréhension cartésienne de l'expérience. En outre, parce que toutes les idées centrales de Descartes sont prises dans un réseau où chacune renvoie à l'autre, il est peut-être difficile de suivre le filon de sa pensée. Néanmoins, avec un peu de débroussaillage conceptuel, les idées centrales émergent avec suffisamment de netteté et leur relations mutuelles peuvent être établies de sorte que les apories soient levées.

Montrer que les thèses cartésiennes forment un ensemble cohérent : voilà en somme ce que nous proposons de faire ici. Cette cohérence est intimement liée à la prise en compte de l'influence de plus en plus marquée de certains éléments du courant néoplatonicien, et plus spécialement encore du rôle joué par la théorie des idées dans sa compréhension ultime de la réalité. Il est possible que ce point de vue avantageux nous rende capables de gérer certaines questions difficiles touchant, par exemple, la distinction esprit/corps. Cette distinction se trouverait d'ailleurs éclairée par une analyse adéquate, d'une part, de la distinction qu'opère Descartes entre l'infini et l'indéfini et, d'autre part, — ce à quoi l'on pourrait ne pas s'attendre — par une étude plus attentive des principes régulateurs de son éthique de la générosité⁴.

2. John LLEWELYN affirme qu'apprendre la leçon de la Méditation troisième, c'est apprendre ceci : « [...] *although the truth of the cogito is first in the order of learning, the ego is not altogether its own master ; the ego is not self-taught* » (Emmanuel Levinas. *The Genealogy of Ethics*, London, Routledge, 1995, p. 125).

3. Voir *Passions*, 152 et la lettre de Descartes à Christine de Suède, 10 novembre 1647 (AT V, 81).

4. Dans sa lettre à Regius, 31 janvier 1642 (AT III, 491), Descartes insiste sur le fait que, quoique l'esprit et le corps vont véritablement de pair et qu'un être humain est un *ens per se*, nous ne devons pas oublier que l'esprit peut « subsister » à part. Cependant, dans une précédente lettre à Regius, décembre 1641 (AT III, 459), il avait écrit : « Vous ne pouvez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses, *que l'homme est un être par accident (Vix quicquam durius, et quod maiorem offensae ac criminatiosis occasionem daret, in Thesibus tuis ponere postuisses, quam hoc : quod homo sit ens per accidens [...])* » (la version française selon Geneviève RODIS-LEWIS, *Lettres à Regius*, Paris, Vrin, 1959, p. 67). Sa désapprobation est évidemment d'ordre moral, car les deux affirmations — que l'âme peut exister sans le corps et que l'âme est naturellement exprimée à travers un corps — sont essentielles à ses vues morales. Si l'on oublie l'une de ces vérités, l'on ne peut comprendre que la moralité des passions s'élève au-dessus des états corpo-

Tout cela implique une cohérence plus grande que celle habituellement attribuée à la philosophie cartésienne. Dès lors, c'est à juste titre qu'Annette Baier affirme que si les stratégies qui dépendent de l'adoption de la thèse de cohérence peuvent « faciliter la souscription » au contenu des *Méditations*, elles font aussi en sorte que « l'enjeu des *Méditations* n'est plus tout à fait celui qu'on est habitué d'en déduire »⁵.

Si nos analyses connaissent le succès que l'on souhaite, elles dégageront une certaine interprétation de la solitude du soi chez Descartes à partir de laquelle la notion de responsabilité prend tout son sens. La responsabilité devient une figure pleinement concrète à partir du moment où l'on doit reconnaître la *nécessité* de la séparation du soi. Le soi personnel, en tant que soi, est séparé ; mais cette séparation se revêt de sens à même l'articulation de la notion de responsabilité : il y va essentiellement de la distinction entre le sujet en tant que « moi » et le sujet universel en tant que « je »⁶. Être sujet, c'est être responsable. La responsabilité nomme un lien entre le soi en tant qu'unique et séparé, et le soi universel en tant qu'il est métaphysiquement et éthiquement en relation avec d'autres « soi » et la réalité plus englobante.

Ainsi, Descartes se situe de manière évidente dans la tradition de « l'éthique de la générosité ». Ces analyses devraient pouvoir comme telles conduire à l'établissement d'une généalogie des pensées éthiques contemporaines, et plus spécialement celle d'Emmanuel Lévinas dont la dette reconnue à l'égard de la Troisième Méditation de Descartes et son désaccord avec l'épistémologie husserlienne⁷, nous force à nous interroger sur la légitimité de l'interprétation égocentrique de Descartes, ou sur la justesse de son propre jugement quant aux sources de son « éthique de l'autre infini ». À notre avis, Lévinas a bien saisi les principes centraux du cartésianisme. De plus, son insistance sur « l'éthique comme philosophie première » n'entre absolument pas en conflit avec les intentions et analyses cartésiennes ; bien au contraire, elle en consti-

rels ; si l'on oublie l'autre, l'on tend à juger l'âme à travers son corps, de sorte que celui qui est laid, pauvre ou mauvais devient moralement inférieur. Comme Alquié le note (DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, II, 915), Descartes, dans ces lettres, met constamment l'accent sur le fait que l'esprit et le corps vont de pair et forment une « réalité substantielle ». Mais Descartes tient du même souffle à insister sur le fait que nous sommes plus que nos seuls corps et davantage que ce que l'œil voit, de sorte que nous ne puissions être jugés à partir de nos corps.

5. Annette BAIER, « The Idea of the True God in Descartes », dans Amélie Oksenberg Rorty, éd., *Essays on Descartes's Meditations*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 359.
6. Ainsi Madame RODIS-LEWIS insiste : pour Descartes, il n'y a pas que le « je » du « cogito ». « Toute conscience est rapportée à un Moi individuel » (*L'Individualité selon Descartes*, Paris, Vrin, 1950, p. 101 ; ci-après : ISD).
7. Quoique Lévinas rejette l'épistémologie abstraite de Husserl, il insiste néanmoins sur la filiation phénoménologique de sa pensée. En 1984, à l'occasion d'une interview avec Richard Kearney, Lévinas remarque qu'après celle des grandes figures de la philosophie (Platon, Descartes et Kant particulièrement), la seconde influence en importance sur sa pensée est la phénoménologie de Husserl. Il note : « *Phenomenology represented the second, but undoubtedly most important, philosophical influence on my thinking. Indeed, from the point of view of philosophical method and discipline, I remain to this day a phenomenologist* » (R. KEARNEY, *Dialogues with contemporary Continental thinkers*, Manchester, The University Press, 1984, p. 50). Mais si Lévinas demeure un phénoménologue, il n'altère pas moins l'épistémologie transcendante et égologique de Husserl. Dans son article « Sur les "Ideen" de M. E. Husserl » (*Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, p. 90), Lévinas insiste, en conclusion, sur le fait que « [...] toutes les recherches de la phénoménologie égologique doivent être subordonnées à la "phénoménologie inter-subjective" qui seule saura épuiser le sens de la vérité et de la réalité ».

tue *précisément* l'articulation explicite, puisqu'il semble certain que l'équivalence entre « l'éthique de l'infini » et « l'éthique de l'amour »⁸ s'avère centrale pour Descartes. Cela se trouve cristallisé et en quelque sorte mis au jour par « l'éthique de la responsabilité infinie », une éthique qui préconise que la philosophie est en fait la « sagesse de l'amour »⁹.

Sans doute, le fait de soulever ces questions nous force à affronter un casse-tête. Quoique Lévinas et d'autres interprètes semblent avoir saisi les intentions premières de Descartes, Jean-Luc Marion, l'un des plus brillants commentateurs récents de Descartes, affirme au contraire que le soi cartésien est fermé à autrui. Si nous voulons montrer la vérité de notre thèse, nous devons expliquer comment et dans quelle mesure les textes cartésiens peuvent donner lieu à ces différentes interprétations, car il n'est pas impossible en effet d'affirmer, à l'instar de Jean-Luc Marion, que Descartes accorde la priorité au soi ou *ego*¹⁰. Selon Marion, Descartes « radicalise » la métaphysique de l'*ego* en sorte que ce dernier se voit attribuer la priorité du point de vue métaphysique et épistémologique, ce qui, toujours selon Marion, place exactement Descartes dans une situation que Pascal n'anticipait qu'avec horreur : une expérience égocentrique qui enferme chacun en un soi dont on ne peut s'échapper¹¹. Dans la lecture de Descartes qu'il met de l'avant, Marion met en relief le fait que la séparation implique l'impossibilité de toute relation.

EGO, SOI ET MONDE : À LA RECHERCHE DE L'« AUTRE »

Une épistémologie de type égocentrique est un système de pensée où les questions touchant l'affectivité de l'expérience — expression qui n'est pas sans créer de difficulté, puisqu'elle nous force à considérer l'affectivité de la raison — succombent sous le tir du sceptique. C'est exactement ce genre d'épistémologie qui rend le soi aussi haïssable que le moi évoqué jadis par Pascal. Ce *moi* monologique est un moi

8. Dans une lettre à Regius du 24 mai 1640, Descartes écrit : « À l'égard de ses objections, vous dites dans la première que de ce qu'il y a en nous quelque sagesse, quelque pouvoir, quelque bonté, quelque quantité, etc. nous nous formons l'idée d'une sagesse, d'une puissance, d'une bonté infinie, ou du moins indéfinie, et d'autres perfections que nous attribuons à Dieu, comme l'idée d'une quantité infinie. (*Quantum ad objectiones, in prima dicitis : ex eo quod in nobis sit aliquid sapientiae, potentiae, bonitatis, quantitatis &c., nos formare ideam infinitae vel saltem indefinitae sapientiae, potentiae, bonitatis, et aliarum perfectionum quae Deum tribuunt, ut etiam ideam infinitae quantitatis*) » (AT III, 63 ; version française selon Rodis-Lewis, *Lettres à Regius*, p. 23).

9. LÉVINAS définit la philosophie comme amour de l'amour : « Philosophie comme amour de l'amour. Sagesse qu'enseigne le visage de l'autre homme ! » Voir « Préface à l'édition allemande », dans *Totalité et Infini*, Paris, Kluwer Academic, 1992, p. IV. Considérer la philosophie comme « amour de l'amour », c'est reconnaître l'infini comme inconditionnel et voir que l'éthique doit être la « *prima philosophia* ». Dans cette mesure, Lévinas met en garde le lecteur contre une compréhension à l'eau de rose du terme amour, et dans l'interview publiée sous le titre « Philosophie, Justice, Amour », il remarque : « L'amour est originaire, ce n'est pas du tout théologiquement que je parle ; moi je l'emploie peu, le mot amour, c'est un mot usé et ambigu ; et puis il y a une sévérité : cet amour-là est commandé » (dans *Entre Nous : Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 126 ; ci-après : *Entre-nous*).

10. Jean-Luc MARION, « L'Unique *Ego* et l'altération de l'autre », *Archivio di Filosofia*, 1/3 (1986), p. 607-624. Repris dans *Questions cartésiennes, méthode et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 189-219 (nous citons selon cette réédition, sous le sigle QC).

11. QC, p. 189-190.

haïssable et solitaire pour qui l'amour est impossible. Marion écrit : « La métaphysique de l'*ego* (telle que l'élabore Descartes) radicalise l'égoïsme et approfondit l'inaccessibilité d'autrui en les transposant de la liberté morale à la nécessité extra-morale du premier principe¹². »

Marion s'interroge à savoir si un tel *ego*, si assuré soit-il de sa priorité métaphysique et épistémologique, peut admettre d'autres « sujets » qui ne sont pas *directement subsumés comme « objets »*. En bref, Marion se demande si la philosophie de Descartes permet la communication entre les esprits ; car, pour que la communication soit possible et acceptable, il faut que chaque soi émerge à *même* le *cogito*, ce qui veut dire antérieurement et radicalement distinct des objets connus et construits par la *res cogitans*. Marion affirme encore que l'esprit échappe à la représentation¹³ et, par conséquent, ne fait pas partie des cogitations de la *res cogitans*. Selon Marion, pour qu'ils puissent à tout le moins faire partie de la philosophie de Descartes, les autres doivent entrer sous les auspices ou la rubrique d'un autre objet fini. Marion écrit que l'altérité de l'autre disparaît nécessairement à partir de la perspective cartésienne car : « [...] l'*ego* les dépouille, non seulement de leurs manteaux et chapeaux, mais surtout de leur altérité ; entrant dans le champ de l'*intuitus*, ils y deviennent objets [...] »¹⁴. Pour Marion, le dépouillement épistémique est de part en part inacceptable du point de vue éthique, car l'irréductible altérité des « autres » ne peut *moralement* pas être pensée au moyen de catégories intellectives qui servent à penser un morceau de cire.

Sans doute, il s'agit là d'un défi de taille puisque, nous le croyons, Marion a mis le doigt sur quelque chose de juste, à savoir que selon l'éthique de la générosité de Descartes, tout ce qui s'applique généralement aux autres choses et aux autres objets finis, s'applique conséquemment aux autres « soi ». Puisqu'il n'est pas sans importance que l'éthique cartésienne s'applique aux objets et à la connaissance, une compréhension appropriée de ce principe est cruciale en ce qui regarde notre projet. En fin de compte, on trouvera une part importante de la solution à ces problèmes dans les analyses de l'individuation dans la philosophie cartésienne qui ont été menées par Geneviève Rodis-Lewis¹⁵. Madame Rodis-Lewis suggère fortement que, pour Descartes, l'individu humain advient à même l'organisation du corps par l'esprit, à travers la création d'un point de vue et d'une expression organisée¹⁶. Elle insiste sur le fait que c'est le libre arbitre qui permet au « *je* » de s'individuer¹⁷. Mais l'étincelle d'espoir, la raison qui nous permet d'affronter le défi mentionné plus haut se trouve dans la lettre que Descartes adresse à Chanut le 1^{er} février 1647¹⁸. Cette lettre offre la

12. *Ibid.*, p. 191.

13. *Ibid.*, p. 193 et suiv.

14. *Ibid.*, p. 199. La citation complète se lit comme suit : « Les hommes reçoivent le titre de "vrais hommes" (AT IX, 1, 25, 20), parce que l'*ego* les dépouille, non seulement de leurs manteaux et chapeaux, mais surtout de leur altérité ; entrant dans le champ de l'*intuitus*, ils y deviennent objets [...] ».

15. Geneviève RODIS-LEWIS, *ISD*.

16. *ISD*, spécialement p. 229-241. On trouve des idées similaires chez Octave HAMELIN, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 277-281.

17. *ISD*, p. 234 et suiv.

18. AT IV, 600.

preuve que pour considérer l'autre personne, Descartes avait en réserve un type de relation plus digne (l'union des volontés) que celui mis en œuvre pour penser la relation entre le soi et les objets.

Il faut cependant faire preuve de prudence. Les intentions qui animent Descartes sont complexes et il se peut en effet qu'une explication positive de l'isolement de l'*ego* qui se donne dans le *cogito* s'impose. Reste encore la possibilité d'une séparation transvaluative : pensons par exemple à Lévinas insistant sur le fait que l'idée même de séparation (et la possibilité qu'elle provoque l'angoisse) nous rappelle que l'on est à la fois responsable *et* seul : le soi est par définition unique. Personne ne peut *faire* du bien à notre place. Personne ne peut accepter nos propres responsabilités tout comme personne ne peut subir notre propre mort à notre place. Pour Lévinas, la subjectivité est sujétion, voire élection¹⁹ : nous sommes pris en otages par notre unicité, puisqu'il ne peut y avoir de remplaçants de dernière minute, ni d'ersatz qui puisse servir d'expérience personnelle. Un merveilleux échange s'est donc produit : ce qui, initialement, apparaissait comme un défaut — l'isolement ou l'irréductibilité de l'*ego* — apparaît à présent comme la figure culminante de l'éthique de la générosité. Dès lors, il est possible de passer de la haine à l'amour et à la communauté. En d'autres termes, la transfiguration de la peur du dieu-tyran — que Descartes prenait tellement au sérieux qu'il en avait des cauchemars et qu'il en a effectué une transposition au plan philosophique sous la figure du *malin génie* — est réalisable. Dans et par cette transfiguration, émerge une « morale terrestre²⁰ » lévinassienne qui n'est rien moins qu'une incarnation vivante de la responsabilité et de la bonté. La « morale terrestre » de Lévinas ouvre les portes et à l'infini et à l'indéfini et, selon lui, elle débouche sur la compréhension du fait que l'immanence n'est en rien vide de la transcendance de l'infini²¹ ; car comme Descartes l'affirme lui-même, l'infini est *en nous* et ce, même si nous sommes des êtres finis. Suivre ce parcours « c'est, selon Lévinas, rechercher l'intrigue humaine ou interhumaine comme le tissu de l'intelligibilité ultime. Et c'est peut-être cela aussi la voie de retour de la sagesse du ciel sur la terre²² ». Lévinas jette toujours et encore des ponts philosophiques vers la communauté avec l'argument suivant : « l'infini n'est donné qu'au regard moral²³ ».

19. LÉVINAS note : « J'ai toujours pensé que l'élection n'est pas du tout un privilège ; c'est la caractéristique fondamentale de la personne humaine, en tant que moralement responsable. La responsabilité est une individuation, un principe d'individuation » (*Entre nous*, p. 126).

20. LÉVINAS traite de « la morale terrestre » dans « Le Moi et la Totalité », *Entre nous*, p. 25-52. Il écrit : « Le moi est en rapport avec une totalité humaine. D'où le sens fort de la notion de morale terrestre. » Il poursuit : « [...] la morale terrestre invite à un détour difficile menant vers les tiers [...] » (*ibid.*, p. 35).

21. Selon LÉVINAS, ce sens différent de transcendance est le suivant : « Transcendance qui ne serait pas alors le simple raté de l'immanence, mais l'excellence irréductible du social dans sa proximité, la paix même » (*Entre nous*, p. 214).

22. *Ibid.*, p. 247-248.

23. LÉVINAS, *Difficile liberté*, 3^e édition corrigée, Paris, Albin Michel, 1976, p. 23.

LES RACINES DE LA SOLITUDE ET DE LA COMMUNAUTÉ

Si l'on veut comprendre quoi que ce soit aux arguments à propos de la communauté et de la solitude et si l'on veut faire un tout cohérent de la philosophie de Descartes, il faut affirmer la thèse selon laquelle deux éléments fondamentaux et concomitants dans la philosophie de Descartes permettent des objectivités valides. De telles objectivités rendraient sa liberté à la *res cogitans* tenue captive par le solipsisme égocentrique.

Premièrement, les idées ne sont pas des propriétés privées : elles sont ce à quoi l'esprit est confronté, mais nous ne les créons pas toutes. Même s'il ne fait pas toujours preuve d'autant de clarté qu'on le souhaiterait en ce qui concerne la nature des idées²⁴, Descartes met beaucoup d'insistance sur le fait que l'idée et la réalité doivent être liées l'une à l'autre. Quelques idées, comme celles touchant au soi, à la substance, à l'extension et surtout l'idée d'infini²⁵, transcendent la particularité de la psyché individuelle. Ces idées possèdent toujours quelque degré de réalité formelle et objective, mais plus encore, l'idée d'infini — en tant qu'elle se présente comme ce qui surpasse toutes les catégories possibles — ne peut être l'œuvre d'aucune psyché finie, puisque cela impliquerait que l'infini puisse être compris par le fini.

Après tout, la revendication de Descartes est la suivante : je connais que j'existe avec clarté et certitude seulement lorsque j'y pense et que j'effectue un retour conscient sur ma pensée. La pensée d'une tartine au beurre d'arachide et à la banane n'arrive tout simplement pas à la hauteur du critère que Descartes établit pour le *cogito* : pour que le *cogito* puisse accomplir son œuvre logique et argumentative, il faut que l'on soit en train de penser à propos de l'activité actuelle du penser. Dans et par ces auto-réflexions, dont l'enjeu n'est pas le soi pensant, mais plutôt la réflexion elle-même ainsi que la réflexivité propre au processus de la pensée, je ne me connais pas en tant que personnalité individuelle. Je me connais plutôt en tant que chose pensante.

Il y a cependant plus à comprendre : la métaphysique de Descartes est sous-tendue par une compréhension néoplatonicienne de la raison. Le soi comme nous le connaissons — le soi avec lequel nous nous identifions — émerge à même les activités de la raison et ses interactions avec l'expérience, plus particulièrement celles qui

24. Voir Roger ARIEW et Marjorie GRENE, « Ideas in and before Descartes », *Journal of the History of Ideas*, 56, 1 (1995), p. 87-106.

25. En définitive, Descartes a fusionné l'idée d'infini et « Dieu ». Mais si nous prenons le « Dieu » de Descartes comme ce qui simplement transcende toutes les catégories possibles, les implications théologiques sont radicales. Lévinas a repris et développé cette thèse plus radicale dans son insistance sur la « socialité ». En outre, Lévinas est conscient de la possibilité d'autres interprétations émergeant des écrits de Descartes, mais maintient que ces thèmes ne sont pas les plus importants au plan philosophique. Dans « Dieu et l'onto-théo-logie », Lévinas admet que Descartes pense principalement Dieu comme être, quoique un être éminent : « Quoi qu'il en soit, Descartes maintient un langage substantialiste en interprétant la démesure de l'idée de Dieu comme le superlatif de l'exister. » Il poursuit : « Mais ce n'est pas là que réside l'apport indépassable de Descartes. Il se trouve dans la rupture de la conscience, rupture qui n'est pas refoulement dans l'inconscient, mais dégrèvement ou réveil. Réveil, si l'on veut, du "sommeil dogmatique" [...] » (*Dieu, la mort et le temps*, établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris, Grasset, 1993, p. 244-245).

se trouvent associées avec les passions. Il est à remarquer, comme le fait Madame Rodis-Lewis²⁶, qu'un regard unique sur le monde implique que l'esprit s'exprime par et dans le corps. Cette expression exige deux signes infaillibles de la présence humaine : le langage humain et la raison humaine²⁷.

De toute évidence, le penser constitue une activité universelle. Pourquoi et comment cette activité devient particulière revêt beaucoup d'importance aux yeux de Descartes et aux yeux de quiconque désire jauger la valeur de l'individu, de la raison individuelle et de la logique des propositions morales. Même si l'on ne peut nier l'importance de sa particularisation éventuelle, il reste hors de tout doute que Descartes conçoit initialement le penser comme une activité universelle. Le *cogito* n'est valide pour tous et chacun que pour autant qu'ils et elles sont des sujets en train de penser à l'activité du penser²⁸.

Mais cela comporte certaines implications : dans les fameux passages de Descartes sur le *cogito*, il y va non seulement de l'universalité de la raison mais aussi de l'existence du particulier. Lorsque « je » suis simplement en train de penser que « j' » existe, ce « je » formel n'est pas un « je » personnel ; c'est quelque chose qui, s'il existait réellement séparément, serait une chose mystérieuse ressemblant à l'*ego* transcendantal de Husserl. Au vrai, ce « je » transcendantal ne fait qu'établir l'existence de la chose pensante *comme* chose pensante. En outre, la question de l'individuation particulière ne se pose que dans le contexte de ce qui se présente initialement comme universel²⁹. L'idée de raison est inconcevable sans l'idée de chose pensante, mais la chose pensante n'est pas concevable non plus sans l'idée de raison. Il ne s'agit pas ici de se plaindre de cette circularité : au contraire, il s'agit d'établir que les deux concepts sont intimement liés. La tâche des concepts consiste à établir des présupposés logiques et, ce faisant, à tracer des limites qui impliquent d'autres concepts. Ainsi, le concept de rougeur ne peut fonctionner sans celui de surface spatiale, les mots impliquent un vocabulaire et une grammaire qui les sous-tendent et aucun concept de chiffre ne peut fonctionner sans les concepts de tous les autres chiffres. En ce sens, la logique met au jour l'interpénétration du penser et de la raison.

Nous sommes à l'évidence enfermés dans la logique de notre expérience, mais ce en quoi nous sommes enfermés n'est pas une « expérience privée » du genre solipsiste. Il s'agit au contraire d'une condition qui peut être conçue comme universelle à travers l'analyse logique de notre situation. Si nous pénétrons plus avant la compréhension cartésienne de l'idée, cette ouverture sur l'universalité nous apparaîtra davantage.

26. ISD, p. 234-235.

27. Voir DESCARTES, *Discours de la méthode*, AT VI, 56-57.

28. Descartes était fort soucieux de ne pas être associé à l'hérésie averroïste. Quoique, comme Mme Rodis-Lewis le mentionne (ISD, p. 99-101), il n'aborde jamais la question de front, il est évident qu'il pense la *res cogitans* sous le mode de l'individualité. Mais cela n'est possible, comme nous l'avons vu, que parce que la volonté est impliquée.

29. Cela est vrai, bien sûr, du point de vue de la logique des idées et non de celui de la logique de la découverte, laquelle commence nécessairement par le soi en sa particularité et s'amplifie par le biais de la reconnaissance de l'universel.

En raison du fait qu'elles se manifestent toujours à l'esprit particulier comme la présence de quelque chose de bien spécifique, les idées cartésiennes ne sont pas proprement platoniciennes. Mais la réception (ou la « présentité ») des idées n'est pas non plus strictement sensorielle. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Descartes insiste toujours sur le fait que les idées doivent comporter quelque degré de réalité formelle et objective. Aucun de ces deux types de réalité ne peut être complètement délimité par rapport aux propriétés des sensations : la réalité objective est une puissance de référence. La réalité formelle est l'incarnation d'une forme que se partagent l'idée et la chose. Comme ces deux caractéristiques impliquent la raison, il semble s'ensuivre qu'elles peuvent toutes les deux être partagées avec les autres.

LA RÉALITÉ MORALE ET L'AUTRE

Dès lors, qu'en est-il de l'« élimination » de l'autre dont parle Marion ? Il n'y a qu'une personne humaine au cœur des démonstrations cartésiennes, un seul *ego*. Mais la notion de l'« autre » n'est pas réductible à la notion d'une autre personne. Il y a aussi la notion d'infini qui pour Descartes est toujours présente. Si cet « autre » n'est pas réellement distinct de l'« altérité » de l'« autre » personne, le problème se présente alors sous un tout autre angle.

En un sens, la raison est pour Descartes l'opération active dominante de l'esprit par opposition à la réception passive propre aux sensations. Cela est vrai dans la mesure où ce sont les opérations constructives de l'esprit, décrites par Descartes au fil de l'intrigue qui se déroule dans les *Méditations*, qui font d'elle ce qu'elle est. Le penser n'est cependant pas réductible au raisonnement : il y a aussi de l'imagination. Aux yeux de Descartes, l'imagination déborde le champ de la pure intellection. Cela ne veut pas dire qu'il pense qu'elle soit purement physique, car Descartes croit que la créativité joue un rôle certain dans l'imagination³⁰.

Le penser véritable est celui qui est en lien avec la raison sous-jacente. Seule la raison — la « petite lumière de la raison » — échappe au marasme angoissant dans lequel plonge le doute hyperbolique. Jamais Descartes ne soumet la raison à l'épreuve du doute. Ce traitement de faveur est d'autant plus provocant que Descartes passe tout le reste au crible du doute, même l'idée de Dieu. La conviction profonde qui l'anime, c'est que le parcours graduel des *Méditations* générera de soi une conscience approfondie en sorte que l'œuvre de la raison ne puisse pas être mise en doute. L'épreuve des *Méditations* consiste à déterminer si oui ou non nous partageons les convictions de son auteur une fois parvenus à la fin du parcours³¹.

30. *Passions*, 20-22.

31. Commenter plus avant ces convictions serait anticiper notre conclusion. Néanmoins nous devrions noter que ces affirmations, spécialement lorsqu'on opte pour une définition plus radicale de Dieu comme l'autre infini, requièrent seulement que nous croyions que pour toutes les choses connues clairement et distinctement, il reste d'autres perfections possibles dont l'esprit en quête de savoir n'est pas conscient. Ainsi nous ne sommes pas nécessairement tenus ni à une théologie traditionnelle ni à une théorie morale *per se* sous la forme d'une éthique de règles formelles. L'infini de Descartes garantit seulement que toute assertion noétique soit en principe laissée ouverte, découvrant ainsi une fenêtre pour l'émerveillement et l'admiration.

SE PARLER L'UN À L'AUTRE — LA PORTÉE DE L'INFINI

Pour Descartes la raison conduit à la conscience de soi mais aussi plus loin, puisque la raison met au jour à la fois les limites du soi et la primauté de l'infini. C'est la compénétration du soi et de l'infini qui dirige la raison en plein cœur de l'éthique de la générosité.

La raison est universelle, commune à tous les êtres humains. Les idées sont aussi aptes à être partagées, puisqu'elles sont associées à la raison. Il se trouve que Marion et d'autres interprètes veulent savoir comment un esprit peut communiquer avec un autre esprit. Plusieurs critiques de Descartes présentent une vision de sa métaphysique qui ne permet aucune échappée du solipsisme. Toutes les tentatives d'échappement reposent sur de fragiles inférences, car la connaissance originelle de soi est immanente et Marion, par exemple, croit que les états d'esprit que connaît le soi (comme la *res cogitans*, le soi se connaît comme une chose pensante) sont prioritairement métaphysiques ; ce sont ni plus ni moins sa matière première³².

La solution doit résider dans le fait que le soi de nos propres réflexions est intelligible sans les autres qui s'y trouvent inter-reliés. La preuve la plus simple est la suivante : les « soi » individuels sont limités, comme Descartes aime à le dire dans la Troisième Méditation. Mais leurs limites ne peuvent pas être imposées par l'ordre physique, car le soi émerge à partir d'une construction de la raison. En tant que tel, le soi n'est pas un objet matériel pas plus que la *res cogitans* n'est vraiment une chose³³. En ce sens, le soi n'est pas « matériel³⁴ » parce qu'il est construit dans et par les diverses relations avec autrui et la réalité au sens large³⁵.

Si le soi rationnel est limité, ce ne peut être que par un autre soi. En fait, il s'agit là d'un des arguments utilisés par Descartes pour démontrer l'existence de « Dieu »³⁶. L'on doit ici faire preuve de prudence car le « Dieu » cartésien apparaît comme l'infini conçu en tant que tout ce qui transcende toute limitation possible. Pour qu'un tel infini nous impose une limite, il doit apparaître dans le monde et il ne peut le faire que par une autre personne ou un autre soi. Car selon Descartes, il y a en chacun de nous une expression nécessaire de l'infini. L'infini découvert dans le soi dès la Troisième Méditation est transposé en un principe régulateur : Descartes veut nous faire utiliser l'idée d'infini comme un principe régulateur qui concerne notre savoir clair et distinct de toutes autres choses finies pour lesquelles nous devrions présumer d'autres perfections et caractéristiques non encore connues du soi connaissant.

32. QC, p. 202.

33. C'est pourquoi Léon BRUNSCHWIG, par exemple, a critiqué Descartes pour avoir introduit le mot *res* dans la description du soi (voir *René Descartes*, Paris, Alcan, 1937, p. 36).

34. De fait, dans une lettre à Colvius du 14 novembre 1640 (AT III, 247), Descartes écrit que le soi est « immatériel ». Voir aussi et spécialement la lettre de Descartes à la Reine Christine de Suède du 20 novembre 1647 (AT V, 81).

35. Ainsi que nous l'avons noté précédemment, Descartes veut éviter que les agents moraux soient jugés à partir de leur corps, parce qu'autrement les faibles et les laids seraient tenus pour mauvais et responsables de leurs propres misères.

36. Nous plaçons « Dieu » entre guillemets parce que le « Dieu » qui se trouve dans d'autres arguments cartésiens semble assez différent et plus traditionnel.

Une suggestion du Cardinal Newman nous rappelle le traitement cartésien du *co-gito*. Le *cogito* exige un autre sujet de conscience³⁷. La suggestion que le raisonnement exige est la suivante : pour que je puisse vraiment demander si je suis vraiment le sujet de mon penser, une alternative doit exister. L'on pourrait ainsi extrapoler l'idée de Newman et la raccorder plus directement à ce que nous avons dit à propos de Descartes : pendant que je développe mon expérience et réfléchis sur mon propre état d'esprit, je dois distinguer entre le *moi* et le *je* propre à l'*ego* transcendantal universel et en quelque sorte dénué. Justement, une interprétation des ruminations de Descartes portant sur ses rêves permet d'affirmer qu'en matière d'expérience, il souscrivait à ce que l'on pourrait appeler la thèse de la « dualité du sujet ».

L'AUTRE, LES AUTRES ET LA CONDITION HUMAINE

La suggestion d'un lien nécessaire qui à la fois unit et distingue le soi des autres n'est pas sans susciter des difficultés. Elle fait appel à un genre particulier de relation au sein duquel le soi et l'« autre » émergent tous deux à partir du même processus formel. Selon cette manière de considérer les choses, ni le soi ni l'autre ne peuvent être conçus en tant qu'unités séparées, voire isolées, puisque l'un implique l'autre sans pourtant l'enclorre. Cependant Marion affirme que chez Descartes une philosophie où l'existence de l'autre n'est pas prioritaire succède à la métaphysique classique. Cette affirmation semble vouloir suggérer que Descartes ne développe qu'un membre de la « dialectique » nécessaire. Il est vrai que l'argument des *Méditations* porte à croire que son but est de passer du doute à l'assertion de l'existence de la *res cogitans*, et ensuite de l'idée de l'infini, personnifié en la figure du Dieu crédible, jusqu'à la fiabilité offerte par le monde objectif.

Ainsi, le professeur Marion parle de l'« *élimination* » de l'autre. Mais comme nous l'avons montré, on ne peut pas *simplement* réduire la notion de l'« autre » à la notion d'autre personne. Nous aurons affaire à un tout autre problème si cet « autre » ne se distingue pas réellement de l'« altérité » de l'« autre » personne. La séparation entre l'« autre » et l'« Autre » (en tant qu'infini), associée avec l'illusion que crée le changement de méthode qui nous fait passer de l'ordre logique de la description à l'ordre de la découverte, peut faire en sorte que le problème nous apparaisse sans issue. Dans l'ordre de la découverte, le « je » est seul, pas même conscient que cette mise à part présuppose un réseau complexe qui se trouve en fait à tisser la base de la communauté. En dépit de cette inconscience, la logique n'est pas moins présente : il y a un infini et il y a les « autres » dont je me distingue nécessairement pour accéder d'un « je » formel et universel à la richesse de l'expérience personnelle.

L'éthique de la générosité dépend d'une identité entre l'infini qui se manifeste en nous dès lors que nous assumons notre individualité en tant que sujets finis et l'infini qui — nous le présumons — se manifeste dans ou chez les autres tout comme chez

37. John Henry NEWMAN, *Philosophical Notebook*, vol. II, Edward J. Sillem, éd., revu par A.J. Boekrad, Leuven, Éditions Nauwelaerts, 1970. Pour une discussion, voir Leslie ARMOUR, « Newman, Anselm, and the Existence of God », *International Journal for Philosophy of Religion*, 19 (1986), p. 87-93.

les choses particulières dans le monde, même si l'infini au sens premier est logiquement antérieur. Cette identité constitue le fondement de la prétention de Descartes d'avoir unifié toutes les sciences sous l'égide de la « sagesse ». C'est en ce sens également que la prétention de Lévinas au sujet de la Troisième Méditation revêt une signification particulière, puisque, pour Lévinas, c'est vraiment l'idée d'infini qui fonde la *prima philosophia* et la possibilité de toute intelligibilité.

L'interprétation de Marion dépend du maintien de la distinction entre l'individu et l'infini en tant qu'« Autre » (« Dieu »). Ainsi, Marion pense que la raison qui poussait Descartes à insister sur l'origine divine des idées éternelles était son besoin de maintenir la supériorité de « Dieu »³⁸. Après avoir cité la fameuse lettre à Mersenne, datant du 6 mai 1630³⁹, dans laquelle Descartes expose sa doctrine au sujet de la vérité créée, Marion affirme qu'il est impensable que « Dieu » soit supérieur à l'être humain à moins qu'« Il » puisse transcender toute la connaissance qu'un croyant authentique pourrait avoir. Or, « Il »⁴⁰ ne pourrait pas du tout faire cela si tout ce qui existait se réduisait à des idées claires et distinctes qui d'ailleurs préexisteraient et auxquelles tous et chacun pourraient avoir accès.

Cependant, dans sa lettre envoyée à la Reine Christine le 20 novembre 1647⁴¹, Descartes affirme qu'il n'y a que la liberté de la volonté et sa capacité de faire le bien qui puisse être considérée comme la plus grande vertu. Grâce à cette vertu, nous sommes *comme* « Dieu » et par conséquent ne sommes pas les esclaves d'aucun « dieu ». L'argument que présente Marion dépend de la notion que Dieu peut faire ce que nous ne pouvons pas faire, nommément, créer certaines idées dont nous ne pouvons qu'être conscients. Il est certain que si « Dieu » est obligé de créer des idées nécessaires pour le seul et unique monde acceptable au plan moral, l'environnement fiable dans lequel Descartes veut vivre vient de disparaître. L'argument ne pourrait somme toute montrer l'avance que « Dieu » détient par rapport à nous : « Il » crée des idées que nous appréhendons après-coup, mais son avance est maintenue seulement si nous les appréhendons en tant qu'elles sont les idées nécessaires d'un « Dieu » fiable et rationnel.

Le portrait des idées cartésiennes esquissé par Marion demande maintenant à être précisé. L'on doit mettre l'accent sur le fait que les idées sont ce à quoi l'esprit est confronté mais plus encore sur le fait qu'elles sont ce avec quoi l'esprit est impliqué. La réalité objective des idées est leur puissance référentielle. La réalité formelle implique une certaine participation du connaissant à la forme. Descartes a abandonné la thèse de la scolastique tardive selon laquelle les sens donnent directement accès à la

38. J.-L. MARION, « The Essential Incoherence of Descartes's Definition of Divinity », dans Amélie Oksenberg Rorty, éd., *Essays on Descartes's Meditations*, 1986, p. 314. Mais ce « Dieu » supérieur est le Dieu tyran (« boss God ») dont nous pensons, de concert avec Lévinas, qu'il est en définitive rendu caduc par l'idée cartésienne d'infini que l'on retrouve dans la Méditation troisième.

39. AT I, 147.

40. Marion entend probablement le pronom « Il » de manière stricte. Nous le plaçons entre guillemets, même si cela n'est pas nécessaire aux fins de l'argument.

41. AT V, 81.

surface des choses et lui a substitué la doctrine cusanienne de la participation aux formes qui est beaucoup plus puissante⁴².

L'idée de « Dieu-en-nous » est, comme l'écrit Descartes dans les *Passions*⁴³, associée à la liberté ; une liberté qui nous rend « semblables à Dieu » et dans laquelle nous sommes associés à notre tour dans nos activités. Plus encore, il est possible d'avancer que toute tentative consistant à séparer l'infini constitue, par rapport aux intentions de Descartes, un détournement de sens conduisant tout droit à une vision abstraite et irrationnelle de la transcendance divine posée en tant que totalement séparée de la réalité créée. Au vrai, Descartes affirme que seulement « Dieu » est réellement et vraiment infini ; le monde, dit-il, ne peut être qu'*indéfini*.

Descartes veut certainement dire que la vérité est créée et qu'elle est créée au cours du *processus* donnant lieu à la *manifestation de l'infini dans le monde*. Avant que ce processus ne s'accomplisse, il n'y a aucune forme et par conséquent, il n'y a pas de vérité. Parce que l'infini doit toujours apparaître comme l'*indéfini*, jamais la vérité n'est œuvre accomplie. Nous ne pouvons imaginer que « Dieu » ou quoi que ce soit pourrait changer le système numérique, mais c'est un système de relations et il y a certainement moyen de réorganiser ce système en sorte que les théories numériques traditionnelles tombent en désuétude. Il y a une algèbre booléenne de même que plusieurs sortes d'algèbre linéaire ; il arrive qu'un plus un donne un. (Descartes ne le savait pas, mais il a certainement eu l'intuition de choses de cet ordre.)

Marion reconnaît une bonne part de ce qui vient d'être évoqué et il affirme que « Dieu » « cumule les perfections »⁴⁴. De fait, Descartes parle de « Dieu » comme d'un *cumulum perfectionum*⁴⁵. Cela semble impliquer l'abandon de la notion de « Dieu » en tant qu'il est une sorte d'agent supérieur, en faveur d'une notion d'un « dieu » qui œuvre dans et par les agents mondains et qui est, selon Whitehead, notre compagnon de douleur et d'expérience. En soi, cette pensée de Whitehead constitue une métaphore de l'infini cartésien qui se manifeste dans nos expériences et notre vie morale. Comme elle peut aussi par ailleurs s'ajouter à la liste des tableaux qui font figurer « Dieu » comme le Héros, ou si l'on préfère, elle peut dégénérer en l'onto-théologie décriée par Lévinas qui, en ce domaine, prend la relève de la critique amorcée par Heidegger.

Tout de même, jusqu'où Descartes est-il prêt à s'engager sur ce chemin ? L'interprétation que nous proposons semble être la plus cohérente, mais l'ensemble de sa théologie naturelle complique passablement les choses. Marion n'est-il pas dans le vrai lorsqu'il juge, en premier lieu, que Descartes fait — à tout le moins — preuve d'incohérence dans la vision de « Dieu » qu'il propose et, en second lieu, qu'il adopte successivement plusieurs définitions incohérentes de Dieu — ce qui est d'ailleurs vrai — dans la Troisième Méditation ?

42. Voir la lettre de Descartes à Chanut du 6 juin 1647 (AT V, 50).

43. *Passions*, 152.

44. J.-L. MARION, « The Essential Incoherence of Descartes's Definition of Divinity », p. 315.

45. AT VIII, 2. Alquié (DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, III, 812) traduit *cumulum perfectionum* par « l'accomplissement des perfections ».

Marion note que, dans la Troisième Méditation, « Dieu » apparaît (au moins en premier) comme un *aliquis*, un être indéterminé. Plus précisément, Dieu s'y montre identique au Dieu de la théologie négative et conséquemment, ce sont ses actions dans le monde qui sont portées au discours⁴⁶. Marion ne poursuit pas le fil de sa pensée autant qu'on le souhaiterait, mais il se pourrait qu'il s'agisse ici du seul indice significatif : le « Dieu » qui est infini au sens où il possède des prédicats illimités fait écho à l'impression que nous avons que le monde n'est ni complètement sous notre gouverne, ni complètement sous la gouverne d'une Nature pré-formée et prédéterminée.

Mais Descartes lui-même savait pertinemment que ce « Dieu » était à tout moment mis en péril par la contradiction. En effet, comme l'ont remarqué plusieurs étudiants scolastiques, de telles idées de l'omnipotence et l'omniscience sont condamnées à la contradiction interne. Des prédicats sont assignés aux êtres qui sont autant de moyens de les individuer, de les distinguer les uns des autres. Ainsi, nous appliquons ou non certains prédicats à chaque chose que nous voulons porter au langage.

Descartes insiste que seul « Dieu » peut être infini et que l'infinité en question est finalement cette infinité qui transcende toutes les catégories, parce que si l'on attribue en effet tous les prédicats à quelle que chose que ce soit — même s'il s'agit d'une chose éminente —, elle cesse tout simplement d'être le sujet du discours. L'omnipotence, par exemple, implique un tel genre d'assignation : si « Dieu » est omnipotent, il peut apparaître rouge à quelqu'un qui ne peut pas faire erreur en matière de couleurs. Mais cela ne peut se faire que si « Dieu » est effectivement rouge, et ainsi tous les prédicats renvoient à des propriétés. Être tout, c'est n'être rien, puisque c'est être « p » et « non-p » à la fois.

Descartes affirme en fait qu'au fur et à mesure que nous pensons l'infini, cette notion s'approfondit en l'infini distinct qui couronne la Troisième Méditation. Un tel infini n'est pas une accumulation de quoi que ce soit ; être une accumulation, c'est tomber sous des catégories précises et distinctes.

UN REGARD FINAL À L'ENFERMEMENT DE L'EGO : LA RUPTURE DU *COGITO* PAR L'ADMIRATION

Nous n'avons pas encore atteint le point final du raisonnement de Marion visant à montrer que nous sommes enfermés dans l'*ego*. L'argument le plus fort qu'il présente est le suivant : même si le corps de l'« autre » entre dans notre expérience (« *rentre dans l'évidence* »)⁴⁷, l'esprit de l'autre n'en franchit pas le seuil. Mais cela repose sur la thèse suivant laquelle la raison dont nous faisons usage est une possession privée et non quelque chose qui est donné en partage. La croyance selon laquelle nous ne sommes pas des *ego* isolés doit de manière ultime être comprise dans l'optique de la priorité logique accordée par Descartes à l'infini. Cet infini ne constitue pas pour

46. J.-L. MARION, « The Essential Incoherence of Descartes's Definition of Divinity », p. 301.

47. QC, p. 196.

Descartes une simple négation : c'est le concept qui donne sens à la finitude. La finitude est toujours une limitation. De manière ultime, l'infini doit générer des limites parce qu'il est en soi ce qui n'est pas limité.

Partout où nous allons, nous rencontrons l'infini. Nous rencontrons d'autres personnes incarnées. Nous leur parlons. Notre compréhension les saisit en tant que créatures dans un monde sans cesse en voie d'accomplissement, un monde dans lequel l'indéfini se manifeste partout, que ce soit dans notre physique, nos mathématiques, nos psychés et notre langage. Toutefois, les attributs physiques et leurs paroles entrent *en premier* dans la compréhension que nous avons d'eux. Mais comme nous disposons toujours effectivement de la notion d'infini, nous parvenons graduellement à les comprendre ainsi que nous-mêmes comme autant d'expressions de ce même infini.

Un portrait plus favorable de la réalité commence à s'esquisser, dès que nous nous posons nous-mêmes et les autres en tant que créatures raisonnables. Nous comprenons alors la raison comme quelque chose qui nous est à tous donnée en partage. L'argument du *cogito* met pour nous au jour un lien de parenté intime : en tant que nous sommes des *res cogitans*, nous sommes tous et toutes les mêmes. *Il existe* bel et bien un fondement à la communication.

À chaque étape, cependant, l'étonnement nous conduit au-delà du fini, comme le dit Descartes dans les *Passions*. Descartes y affirme avec insistance que la puissance d'étonnement, l'« admiration », nous libère de nos préoccupations, permettant ainsi au monde de se présenter à nous tel qu'il est réellement, au moins pour quelques instants⁴⁸. Luce Irigaray relève le fait que l'admiration jette un pont entre nous et le monde, mais elle reconnaît en outre qu'à même cette conscience de nous-mêmes, et l'humilité qui s'ensuit, nous jouissons d'une conscience accrue de nos possibilités d'ordre moral⁴⁹.

Elle fait également remarquer que le recul permis par l'admiration jette une lumière sur la relation entre le « je » et le « moi »⁵⁰. Dès lors que nous commençons à nous voir autrement que simplement attachés aux particularités finies du monde, c'est-à-dire comme des créatures dotées de libre arbitre, il nous est possible de nous comprendre ainsi que les autres comme des expressions de l'infini. À l'article 153 des *Passions*, Descartes effectue un retour sur l'idée de générosité. Certes cette notion comporte en partie un *noblesse oblige* aristocratique, mais aussi en partie une conscience des possibilités illimitées que la liberté implique pour nous et les autres. L'admiration nous arrache à nous-mêmes, mais c'est l'idée d'infini qui nous donne à penser comment gérer vertueusement notre condition humaine.

48. *Passions*, 53 et 70-72.

49. Luce IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 75-84.

50. *Ibid.*, p. 77 : « M'attirant vers, l'admiration me retiendrait de prendre et d'assimiler directement à moi ». Elle affirme également que les femmes et les hommes ont tendance à réagir différemment — les hommes vers un au-delà transcendant, les femmes vers ce qui est davantage concret. L'accent de Descartes porte sur la compréhension du monde tel qu'il se présente, et immédiat.

Reste malgré tout cet élément de solitude sur lequel Marion insiste. Dans la lettre à la Reine Christine de Suède à laquelle nous avons fait allusion plus tôt, Descartes affirme que c'est le développement (et l'usage) de notre libre arbitre qui contribue le mieux à la gloire humaine. C'est même lui qui fait en sorte que nous ne sommes pas réduits à n'être que les « sujets de Dieu », dit-il encore⁵¹. Il s'ensuit qu'il y a certaines décisions que nous devons prendre seuls. Mais notre solitude, nous devons sans cesse nous en rappeler, n'est pas absolue car le soi peut toujours s'unir aux autres par sa volonté.

Nous devons aussi nous rappeler que le sens de l'admiration est, selon les *Passions*, ce qui nous libère de la tyrannie des objets et nous ouvre le domaine de l'intelligibilité ; en retour, cette infinité lève pour nous le voile sur le visage de l'infini. C'est en raison de la priorité logique de l'infini que l'éthique de la générosité s'impose à nous de manière obligatoire. Chacun et chacune de nous envisage la réalité à partir d'un point de vue individuel et distinct de celui des autres. Chacun et chacune de nous doit prendre des décisions de même qu'il ou elle doit assumer la responsabilité de ces décisions. Cela ne veut pas dire que ces décisions ne regardent en rien les autres ; au contraire : toutes les décisions concernent tous les autres⁵².

51. Descartes, dans sa lettre du 20 novembre 1647 à la Reine Christine de Suède (AT V, 81), affirme que « le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets [...] ».

52. Nous pensons que Descartes aurait compris et souscrit au slogan féministe contemporain : ce qui est personnel est politique et ce qui est politique est personnel.