



Le tournant cartésien de la philosophie de la volonté

Pierre Guenancia

DANS **REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES** 2015/4 Tome 99 , PAGES 583 À 597
ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0035-2209

DOI 10.3917/rspt.994.0583

Date de mise en ligne : 31/05/2016

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2015-4-page-583?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [Cairn.info/copyright](http:// Cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LE TOURNANT CARTÉSIEN DE LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ

par Pierre GUENANCIA
UFR Lettres et Philosophie – Université de Bourgogne

Entre le cours sur *Le Concept philosophique de volonté* professé en 1967 et la publication du premier volume de la *Philosophie de la volonté, Le Volontaire et l'Involontaire* (1950, désormais désigné VI) il s'est écoulé presque vingt ans. Néanmoins, ce cours s'inscrit dans le cadre de la recherche entreprise pour la thèse sur la volonté. Ce n'est pas seulement un cours qui expose objectivement les doctrines principales de la volonté d'Aristote à Hegel, c'est aussi une évaluation de l'apport de chaque grande doctrine exposée à une philosophie de la volonté au sens large, mais qui est tout de même celle que Ricœur cherche à élaborer et poursuivre ici, pour son propre compte. Le cours consacré à Descartes se situe entre celui sur Aristote et celui sur Kant avec lesquels Ricœur n'a pas cessé d'entretenir un dialogue fécond, et entre lesquels son cœur balance d'une certaine manière. Ce qui n'est pas le cas de Descartes, loin de là.

Dans le VI Descartes est également très présent, mais surtout comme l'auteur d'un traité des passions alors que dans ce cours Descartes est exclusivement celui des *Méditations*, et particulièrement de la IV^e méditation dont le titre est : du vrai et du faux. Il n'est pas question ici du Descartes des passions, ni de celui de la VI^e méditation, c'est-à-dire de Descartes aux prises avec le difficile problème de l'union de l'âme et du corps. La volonté, c'est-à-dire la puissance d'élire qui forme avec celle de seulement concevoir les deux facultés de la *res cogitans* à ce niveau des *Méditations*, est considérée uniquement en relation avec le *cogito*, comme l'une des deux facultés de l'âme dont le concours produit le jugement. C'est autant sur la question du jugement que sur celle de la volonté proprement dite que porte l'analyse de Ricœur dans ce cours.

Ces deux questions sont inséparables, ce qui fait qu'ici la volonté n'est pas considérée comme la source des actions de l'âme (par différence avec les idées qui sont des passions ou des perceptions de l'esprit) mais comme l'instance par laquelle le sujet affirme ou nie une proposition, autrement dit associe ou sépare des idées, les met en relation au lieu de les considérer comme de simples idées, séparées les unes des autres (comme Descartes considère les idées dans la III^e méditation). Le jugement dans la IV^e méditation n'est pas prise de position du sujet, décision ou résolution au sens cartésien, mais choix entre des contraires, il désigne l'acte d'assentiment (ou de refus d'assentir) vis-à-vis d'un contenu de pensée, ou d'une simple représentation. Il n'a pas vraiment ici de signification morale, comme dans les *Passions de l'âme* (« ses propres armes [celles de l'âme] sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal » dit l'art. 48) et déjà dans les maximes de la morale par provision. Sa fonction, sa seule raison d'être dans cette méditation qu'il ne faut pas séparer de celles qui précèdent ni de celles qui suivent, c'est de justifier l'existence de l'erreur nonobstant la souveraine bonté de Dieu, et son caractère véracé, certitude acquise au terme de la III^e méditation. Dans son exposition Ricœur a évidemment bien vu la fonction directrice du problème de l'erreur dans ce texte, et c'est sur ce point que nous allons faire nos premières remarques, pour considérer en suite les autres points qui nous paraissent les plus significatifs de la lecture de Ricœur, en suivant les trois moments de cette lecture : noyau phénoménologique ; volonté et ordre des raisons ; volonté et *cogito*.

I. LE NOYAU PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Un terme intervient souvent dans la « description » phénoménologique que Ricœur fait de l'analyse cartésienne de la relation entre volonté et entendement, c'est celui de « psychologie »¹. Empruntant sans doute à Gueroult l'idée selon laquelle dans la IV^e méditation Descartes, ne pouvant pas donner de solution métaphysique au problème de l'existence de l'erreur (qui n'est rien métaphysiquement, c'est-à-dire rapportée à la création et au rapport entre le créateur et les créatures), doit recourir à une solution

1. P. RICŒUR, *Le Concept philosophique de la volonté*, (<http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/doc/cours/le-concept-philosophique-de-la-volonté>) : « Ce texte se situe dans la tradition d'une psychologie des facultés » (p. 36) ; « Descartes, d'un autre côté, se sert de la description psychologique de la quatrième *Méditation* pour résoudre le problème de l'erreur et pour développer l'analyse déjà commencée du *cogito* » (p. 40). Voir également P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, t. I, *L'Homme faillible*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Points Essais»), 2009, p. 38.

psychologique, c'est-à-dire à la défaillance de l'attention, à la prévention et à la précipitation, qui expliquent que mes jugements s'étendant plus loin que mes idées (simples perceptions de l'esprit) il est inévitable que je me trompe, en affirmant plus ou autre chose que ce que mon esprit perçoit effectivement. Si par psychologie on entend seulement ce qui relève de l'esprit, des facultés, etc., il n'y a rien à dire sur cet emploi, mais en ce cas il faut dire que toutes les méditations recourent à des explications psychologiques, c'est-à-dire relatives à la nature de mon esprit. On ne voit pas pourquoi le *cogito* (sa nécessité) ne serait pas dans ce même sens psychologique. Il semble que Ricœur (suivant de très près Gueroult) distingue pourtant le *cogito*, le « je pense », invariant résultant de la variation eidétique, de ce que l'on pourrait appeler le « je juge » de la IV^e méditation, qui implique le concours de deux causes pour parler comme Descartes, l'entendement et la volonté. Or si le *cogito* est un acte, comme le dit très justement Ricœur, il ne peut être confondu avec une nécessité eidétique qui s'imposerait à l'esprit comme les natures vraies et immuables. Il est plutôt du même ordre, pour ne pas dire qu'il est la même chose, que l'acte par lequel je juge, par exemple que les idées ressemblent aux choses, c'est une opération ou un acte de l'esprit qui dans un cas ne peut pas être démentie (car ce n'est pas un jugement) alors que dans l'autre elle s'expose à l'erreur. Chaque fois que Descartes se réfère au *cogito* après la II^e méditation c'est pour le donner en exemple d'une vérité indubitable produite grâce à un acte d'attention (d'où l'implication bien remarquée par Ricœur entre le *cogito* et la volonté²). Il ne présente pas le *cogito* comme l'illustration d'une nécessité d'essence (comme les axiomes primitifs de Leibniz qui, justement, cherchera à poser comme première la relation d'identité, et seulement en second lieu la conscience de soi comme même chose). C'est pourquoi l'erreur n'est pas un accident de nature psychologique par rapport au je pense qui serait lui une nécessité d'essence, de type mathématique ou logique, la possibilité de l'erreur fait partie du je pense qui comme substance finie est plus différente de la substance infinie qu'est Dieu que de la substance étendue qu'est le corps. Cette compréhension du je pense comme chose finie, que Descartes présente comme une évidence qui n'a pas besoin de preuve dans la III^e méditation, s'applique à l'entendement dans la méditation suivante, dont la finitude n'est pas un « défaut » dans son être, mais sa nature même de chose créée. Du coup, par rapport aux idées en tant que telles (définies comme les images des choses), l'entendement ne fait que les apercevoir en lui ou bien ne pas les apercevoir : concevoir c'est recevoir les idées telles qu'elles se présentent. C'est à peine si

2. *Ibid.*, p. 45 : « Chez Descartes, le *cogito* et la volonté s'impliquent réciproquement en effet ».

l'erreur est possible à ce niveau (l'exemple des idées matériellement fausses incline à le penser). Seul un jugement peut être vrai ou faux (on le sait déjà dès la III^e méditation), ce qui signifie ici dépasser la simple perception que l'esprit a d'une chose. Pour s'en tenir à la seule perception des idées il faut une discipline de l'esprit, une suspension du jugement, qui suppose une détermination ferme et constante à se tenir à ce que l'on perçoit, et à cela seulement. Descartes l'a dit lui-même dans *l'Abbrégé des six méditations* : l'esprit usant de sa propre liberté... L'erreur ne tient donc pas à la nature des facultés données par Dieu mais uniquement à l'usage que j'en fais.

À lire l'interprétation d'ensemble que Ricœur fait de cette IV^e méditation, il semblerait que la nouveauté de l'analyse cartésienne tiende à la reprise et refonte nouvelle de la question du jugement, comme faculté, anticipant et même annonçant le moment kantien et l'importance qui sera reconnue à la faculté de juger. Dans ce texte pourtant, et à la différence d'autres textes, Descartes n'évoque pas la question de la conduite ni des règles du jugement (comme le feront les auteurs de *La logique ou l'art de penser*), il ne décompose même pas un jugement pour déterminer la relation en quoi il consiste. Son seul problème est la recherche de la cause de l'erreur (et il y a deux causes, l'entendement fini et la volonté infinie), et la solution qu'il y apporte n'a rien, nous semble-t-il, de psychologique au sens malebranchiste (qui suppose une science de l'âme entièrement différente de la science des corps, de la physique), elle est plutôt et seulement de nature méthodologique, ne faisant que constater le décalage possible entre les deux opérations qui font toute la nature de l'âme en tant que distincte du corps : percevoir ou concevoir/se porter à une chose plutôt qu'à une autre (désir et volonté étant ici confondus). S'agit-il d'une séparation abstraite de l'entendement et de la volonté, comme semble le penser Ricœur dans le passage suivant :

Seule cependant une analyse abstraite peut séparer volonté et entendement. Or, dans ce contexte, l'entendement est passif parce qu'il est un spectacle : ce qui nous renvoie à la notion de tableau qui fera fortune chez Wittgenstein. Voilà pourquoi Spinoza s'opposait à cette conception : selon lui, les idées ont plus de consistance en ce sens qu'elles peuvent s'imposer à l'entendement. Cependant l'analyse de Spinoza, qui veut montrer que l'homme est esclave, est beaucoup plus concrète que celle de Descartes qui rapporte une observation épistémologique.³

Ricœur a pourtant bien remarqué que la découverte du *cogito* avec le doute etc., impliquait la présence de la volonté ou du libre arbitre et que

3. *Ibid.*, p. 38.

par conséquent la distinction de l'entendement et de la volonté ne pouvait pas être une distinction réelle (ni même modale) et que dans l'âme, une et toujours la même, « pure substance », l'entendement est toujours présent et en un sens actif, que ce soit pour sentir la chaleur du feu, pour concevoir un chiliogone, ou pour se porter volontairement vers une chose. La fin de cette méditation va d'ailleurs dans le sens d'une dépendance de la volonté (« d'une grande clarté dans mon entendement suit une grande inclination [*propensio*] dans ma volonté »), donnant ainsi à la liberté d'indifférence un aspect négatif, déficient. Mais, inversement, l'entendement, pour se borner à concevoir les objets, a besoin de la volonté pour ne pas dépasser les limites d'une simple inspection de l'esprit. Malgré Spinoza on ne peut pas parler des idées comme des peintures muettes ni de l'entendement comme spectateur passif car la perception de la moindre idée demande, surtout si on ne veut faire que percevoir, un acte d'attention et de rétention bien plus actif que celui du jugement. Il semble que dans ce cours, et notamment dans ce chapitre sur Descartes, Ricœur ait, bien plus que dans la *Philosophie de la volonté* de 1950, intégré dans sa lecture de l'histoire de la philosophie l'interprétation heideggerienne du cartésianisme comme moment fondateur des temps modernes, promotion de la subjectivité, position/opposition d'un sujet hors monde et d'un objet qui tient dans sa représentation etc.⁴

II. VOLONTÉ ET ORDRE DES RAISONS

Le deuxième temps – « Volonté et ordre des raisons » – porte sur la situation de la réflexion cartésienne sur la volonté dans le parcours général des *Méditations* :

En une deuxième étape, nous considérerons l'appartenance de cette analyse au parcours des *Méditations*. Et nous verrons que l'intégration dans son contexte propre donne un caractère nouveau à ce texte. Car c'est là que la singularité de Descartes apparaît, en ce que ce texte termine quelque chose et inaugure autre chose. Il mène à sa fin le transfert, comme contexte du problème de la volonté, de l'expérience

4. *Ibid.*, p. 20 : « De plus, comme le fait remarquer Heidegger, il faut plus qu'une dimension infinie pour faire apparaître un concept de volonté totale : il faut la promotion de la subjectivité. Et cela n'a pu venir que de l'opposition sujet-objet faisant du monde un spectacle devant un sujet qui n'y prend pas part. (Voir HEIDEGGER, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958). Cette conception du monde est née avec Descartes et même Wittgenstein s'y rattache en considérant le monde comme un *Feld*, un *field* ».

existentielle de l'aveu au problème épistémologique de l'erreur. De plus, il ouvre le chemin à une philosophie du jugement culminant chez Kant.⁵

Cette perspective est d'autant plus intéressante et nécessaire que la IV^e méditation fait figure d'enclave dans le parcours d'ensemble, comme une parenthèse voire même une rupture entre la III^e et la V^e méditation. Dans cette partie Ricoeur s'appuie à plusieurs reprises sur les analyses et les interprétations de Gueroult (on l'a déjà vu en ce qui concerne la thèse du caractère psychologique de l'explication cartésienne de l'erreur) afin de replacer le problème de la volonté dans « l'ordre des raisons »⁶. Il ne fait pas de doute que le projet de Descartes dans cette méditation est d'écarter toute imputation possible de tromperie à ce Dieu dont il a l'idée comme d'un être infini et parfait, donc de prolonger la découverte de ce Dieu par son idée (fin de la III^e méditation). Le recours à la volonté comme l'une des deux facultés de l'âme n'est pas l'irruption d'une chose extérieure dans le parcours méditatif puisque la volonté est depuis le début présente en acte et n'est pas séparable de la notion de chose qui pense. Il y a pourtant du nouveau dans ce texte, et pas seulement la poursuite du projet consistant à chercher s'il y a quelque chose de certain dans le monde, et c'est la découverte d'une réalité que rien ne pouvait laisser prévoir dans ce qui précède, c'est à travers le problème (dont on peut se demander si ce n'est pas un prétexte) de l'erreur la découverte de la liberté comme principale perfection de l'homme. Curieusement Ricoeur passe cela sous silence, sans doute pour ne pas isoler le problème de la conjonction de l'entendement et de la volonté de l'ensemble de la recherche des *Méditations* et aussi pour relever le caractère épistémologique de toute la démarche de Descartes dans cette IV^e méditation⁷. Cette omission est d'autant plus curieuse que dans la *Philosophie de la volonté*, Ricoeur non seulement souligne l'importance de cette dimension du cogito chez Descartes mais s'inscrit dans la lignée des penseurs qui ne séparent pas la perfection de la liberté de celle du jugement, dans la droite ligne des réflexions cartésiennes sur la liberté

5. *Ibid.*, p. 35.

6. *Ibid.*, p. 41.

7. *Ibid.*, p. 43 : « Il y a deux choses à retenir de tout cela :

1. Intégration au parcours des *Méditations*

Ce jeu conjugué de l'entendement et de la volonté ne constitue pas une psychologie autonome, mais relève d'un parcours entièrement subordonné à la recherche mise en œuvre dans les *Méditations*.

2. Intégration à une problématique épistémologique

C'est une recherche épistémologique qui commande toute cette démarche. Tout ce qui n'y est pas contenu est éliminé ; et notamment toute la problématique de l'action. Et nous voyons bien, à la fin de la quatrième *Méditation*, que la pointe de cette analyse se situe au niveau d'une recherche de la vérité. »

d'indifférence comme le plus bas degré de la liberté. Quelques passages ci-dessous :

La perfection de la liberté est celle du jugement. Ce message permanent de l'intellectualisme, la philosophie contemporaine ne doit pas l'oublier [...]. Il se résume en quelques formules : le choix est conforme au dernier jugement pratique ; la liberté d'indifférence, vers laquelle tend un choix risqué faute de raisons suffisantes, est le plus bas degré de la liberté ; elle est un défaut par rapport à la décision parfaitement éclairée [...]⁸

Cette indétermination qui se détermine c'est l'indétermination d'un regard qui peut considérer ou non ceci ou cela. Elle est bien une puissance des contraires. C'est cette puissance des contraires que saint Thomas, Descartes et Malebranche trouvaient à la racine du jugement lui-même : nos actes dépendent de nos jugements, mais nos jugements dépendent de notre attention ; nous sommes donc maîtres de nos actes parce que nous sommes maîtres de notre attention. C'est la *libertas judicii* qui dans l'examen des motifs se meut et dans le choix s'arrête⁹

Comme on peut le remarquer, nous n'avons pas tenté de démontrer a priori l'indétermination de la liberté à la façon thomiste ; comme Descartes nous avons cherché directement dans le sujet lui-même, l'expérience vive de la détermination par soi et de l'indétermination qui procède de l'indépendance du cogito à l'égard de ses contenus objectifs¹⁰

L'éidétique de la conscience ne peut compter que sur les seules notions qui peuvent être lues sur les actes d'un sujet. Or sans que l'on invoque le désir de Dieu, l'indétermination du vouloir peut être lue directement sur le cogito comme acte. À cet égard, le cogito est... un terminus, un dernier réquisit, un absolu à un certain point de vue. La conséquence extrême de la révolution cartésienne nous paraît être ici : la découverte de l'originalité de la conscience par rapport à toute nature pensée objectivement est telle que nulle cosmologie ne peut plus englober cette conscience¹¹

Dans le deuxième tome paru en 1960 de *Philosophie de la volonté*, intitulé *Finitude et culpabilité. L'homme faillible*, on trouve dans les deux premiers chapitres un commentaire critique de la IV^e méditation centré sur l'idée de disproportion entre l'entendement et la volonté, le fini et l'infini. Au terme de cette critique qui rejette (à l'instar de Spinoza) cette dualité entre le fini (de l'entendement) et l'infini (de la seule volonté),

8. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. I, *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris, Éd. du Seuil, p. 219.

9. *Ibid.*, p. 237.

10. *Ibid.*, p. 243.

11. *Ibid.*, p. 245. On verra dans le 3^e point que l'opinion de Ricœur sur ce point a changé et que c'est cette « coupure » qui lui paraît dans le cours sur la volonté critiquable et avec elle la démarche réflexive dont elle est la conséquence.

Ricœur déclare vouloir « renoncer tout à fait à cette psychologie des facultés »¹². Le danger du cartésianisme, dit-il quelques lignes plus haut, c'est le volontarisme. Reproche souvent fait à Descartes, mais reposant sur l'idée (que rien ne justifie dans les textes) que la volonté peut tourner le dos à l'entendement et suivre son propre chemin. Mais même quand je choisis d'aller contre l'évidence, c'est parce que je pense (car le sujet pense toujours pour Descartes, et il ne pense qu'avec son entendement) que c'est un bien d'affirmer par là ma liberté. La volonté n'a chez lui aucune autonomie par rapport à l'entendement, elle suit nécessairement ce que celui-ci lui représente. C'est pourquoi le principe suprême de la morale cartésienne est le devoir de bien penser, d'avoir des idées claires et distinctes, et non de vouloir pour vouloir. Encore une fois, ce qui à mon sens biaise la lecture et la reprise de Descartes par Ricœur c'est cette idée d'une division de l'esprit en facultés, et le recours au terme de psychologie pour désigner la connaissance que l'esprit a de lui-même.

Certes, l'objectif de Ricœur dans le cours sur la volonté est différent de celui de sa propre philosophie de la volonté mais ce cours n'est pas « neutre », il n'est pas l'œuvre d'un pur historien de la philosophie mais aussi celle d'un philosophe, d'un esprit qui cherche à avancer dans sa propre réflexion en faisant et en refaisant inlassablement le chemin de ses grands prédécesseurs. L'explication de cette omission doit donc être philosophique. Je fais seulement une hypothèse : en 1967 Ricœur lit, un peu comme tout le monde, les *Méditations* « selon l'ordre des raisons », comme l'a fait admirablement Gueroult dans son grand livre daté de 1953¹³. Du coup, il cherche à trouver une justification interne à l'évocation de la volonté, surgie dans le cours de cette IV^e méditation comme l'une des deux facultés de l'âme, celle par laquelle l'homme porte l'image de Dieu, et privilégie sa relation avec la question de l'erreur et du jugement qui infléchit cette méditation dans un sens strictement épistémologique (« C'est une recherche épistémologique qui commande toute cette démarche »). Il y a pourtant dans la brève et surprenante évocation d'*une certaine idée négative du néant* (dont Ricœur souligne la nouveauté) la possibilité de voir aussi dans cette méditation le lieu où Descartes découvre, comme par une digression, le libre arbitre comme principale perfection de l'homme (c'est le titre de l'art. 37 de la 1^{ère} partie des *Principes de la philosophie*, dans lequel Descartes conclut l'examen de la question de l'erreur et du jugement).

Mais la dernière partie de ce cours (« volonté et *cogito*») apporte sur cette question des éléments plus précis de réponse, et témoigne, à mon

12. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Points Essais »), 2009, p. 74-75.

13. Martial GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier, 1953.

avis, d'un recul critique beaucoup plus net que dans la *Philosophie de la volonté* de Ricœur vis-à-vis de Descartes.

III. VOLONTÉ ET COGITO

En fait c'est plutôt dans ce troisième et dernier temps que dans le second que Ricœur replace le problème de la volonté dans l'ensemble des *Méditations*, recherchant dans les énoncés du *cogito* de la II^e méditation les éléments qui impliquent l'existence et l'action de la volonté au sein même du cogito. Nous ne reviendrons pas sur ce point (très détaillé dans cette troisième partie) qui consiste à dire que la description de l'acte volontaire dans la IV^e méditation est la reprise réflexive du contenu du cogito analysé dans la II^e méditation, la dimension d'acte de la volonté n'ajoutant rien à la conscience d'être ou d'exister seulement comme chose qui pense (doute, sent, veut, imagine : le « cogito énumératif » dit Ricœur). La critique de Ricœur va porter sur le caractère seulement analytique de cette implication du vouloir dans le penser (réduction du vouloir à la conscience de vouloir).

Nous ne retiendrons de cette partie que la dualité entre l'aspect positif et l'aspect négatif de la conjonction entre le *cogito* et la volonté¹⁴. Le positif c'est l'implication de la volonté et du cogito, le négatif c'est l'oubli d'"une autre face du problème", oubli révélateur selon Ricœur des limites d'une et même de la philosophie réflexive dont le procès est au moins esquissé dans ces dernières pages du cours¹⁵. Ce qui fait la force de l'analyse cartésienne (l'implication réciproque de la volonté et du cogito, la complétude pourrait-on dire de l'acte positionnel initial) en fait aussi la faiblesse ou la limite, à savoir le procès séparateur des contenus et donc l'abstraction caractéristique selon Ricœur de la philosophie réflexive. Ici on retrouve les mêmes critiques que celles que Ricœur adresse au cartésianisme dans la *Philosophie de la volonté* : le dualisme est un dualisme d'entendement, il produit une séparation abstraite du corps et de l'esprit, il impose le primat de la méthode et de l'épistémologie sur l'ontologie et, comme Ricœur le dira à la fin de ce

14. P. RICŒUR, *Le Concept philosophique de la volonté*, op. cit., p. 45 : « Le *cogito* va tenir exactement la place de l'acte dans les *Méditations*. Or nous montrerons le bénéfice de cette conjonction entre le *cogito* et la volonté pour, par la suite, mettre en lumière le caractère négatif d'une telle conjonction que seul Hegel pourra articuler de façon à lui redonner toute la richesse dont l'avait dépouillé l'analyse cartésienne » ; p. 44 : « Chez Descartes, le *cogito* et la volonté s'impliquent réciproquement en effet ».

15. *Ibid.*, p. 48 : « Mais, à partir de cette intégration en trois moments de la volonté dans l'acte du *cogito*, il convient de poser cette question critique : comment cette conquête est-elle l'expression de l'oubli d'une autre face du problème ? En fait, c'est instruire le procès de la philosophie réflexive et évaluer le prix de cette conquête ».

chapitre, sur l'herméneutique¹⁶ (p. 49). Comme ces critiques ne sont pas dans ce cours aussi détaillées que dans le livre de 1950, on peut peut-être se servir de celles-ci pour mieux comprendre celles-là, sans pour autant méconnaître la différence entre ces deux points de vue sur Descartes, qui est grande à mon avis.

C'est seulement dans ce troisième temps qu'il est fait référence au dualisme cartésien, il y est fait référence comme au principe qui commande l'ensemble de la réflexion de Descartes. Mais ce dualisme aux yeux de Ricœur ne se situe pas sur un plan ontologique mais sur un plan épistémologique :

Or le prix de cette conquête, c'est le dualisme ; cependant il faut situer ce dualisme non sur le plan ontologique, mais sur le plan épistémologique où le porte une philosophie réflexive. En effet, l'analyse réflexive fait le départ entre ce qui appartient en propre à l'acte auto positionnel initial (la pensée) et tout ce qui ne lui appartient pas (le corps, etc.). C'est la réflexivité qui scinde, et le dualisme qui en découle ne peut apparaître que comme un dualisme de méthode.

Ce qui importe donc, c'est que le *je suis* soit une proposition certaine : à partir de ce premier maillon, il sera possible de saisir le dessein épistémologique sous-jacent à cette philosophie du *cogito*, celui de fonder la science.¹⁷

Cela peut paraître étrange au regard du titre même des *Méditations* qui parle d'une distinction *réelle* entre l'âme et le corps : réelle et non du point de vue du sujet qui connaît. Réel voulant dire ici que l'âme et le corps sont conçus et connus comme de vraies choses (*res*) ou des substances, c'est-à-dire des choses qui n'ont besoin que d'elles-mêmes pour exister. Certes c'est par une idée claire et distincte que l'esprit se représente ces choses, mais si l'idée, surtout lorsqu'elle est claire et distincte, n'a pas un fondement réel dans la chose, elle ne serait pour Descartes que le produit d'une abstraction intellectuelle (voir la lettre au P. Gibieuf du 19 janvier 1642). Certes on peut contester que cette distinction ait une valeur ontologique, c'est-à-dire qu'elle ait un fondement réel dans les choses mêmes, on peut douter (comme le fera Leibniz) de la suffisance du critère de la clarté et de la distinction de l'idée pour poser l'existence réelle de la chose dont elle est l'idée. Mais comment reconnaître comme le fait Ricœur une valeur existentielle à l'acte conscientiel (au *cogito*) et donc la convertibilité du je pense et du je suis, et tenir la distinction d'où procède la conscience de soi comme chose qui pense comme une distinction épistémologique, c'est-à-dire

16. *Ibid.*, p. 49.

17. *Ibid.*

relative seulement à la connaissance du sujet, comme chez Kant ? Il me semble qu'il y a là une vraie difficulté : d'un côté Ricœur voit bien que l'acte du doute d'où résulte immédiatement le *cogito* est une position existentielle (qu'il n'est pas qu'un simple contenu de pensée, comme l'objectent à Descartes Hobbes et Gassendi), d'un autre côté la distinction du *cogito* comme chose qui pense et du corps comme chose étendue lui semble être seulement de méthode, pour ne pas dire artificielle et abstraite. La position de Ricœur dans *Philosophie de la volonté* nous semble plus cohérente :

Descartes cherche autre chose que nous : l'attestation que la pensée se donne à elle-même d'être une existence indubitable quand les choses mêmes sont soumises au doute. Toute notre analyse tendra au contraire à montrer les liens de la conscience au monde et non l'insularité d'une conscience qui se retire en elle-même » [alors que dans le cours de 1967, l'existence indubitable est comprise comme une position dans l'être, donc comme quelque chose de « positif », alors que la dualité est négative, et que c'est son procès que fait Ricœur tout au long de ce cours].¹⁸

La clé (l'une des clés) de cette difficulté pourrait se trouver dans l'emprunt non critiqué du terme de psychologie (désignant une analyse principalement différente de l'analyse métaphysique, comme le plan épistémologique l'est du plan ontologique) pour qualifier l'analyse cartésienne du *cogito* et de la volonté, comme s'il allait de soi qu'il y avait dans les *Méditations* une dualité entre le plan de la science (ou de la vérité en soi) et celui de l'esprit (ou de la vérité pour moi).

Cette interprétation des *Méditations* comme entreprise épistémologique visant à fonder la science et uniquement tournée vers la recherche de la vérité entendue comme certitude de la représentation ou règne de la subjectivité est évidemment tributaire de la critique heideggerienne de Descartes que Ricœur reprend à son compte à la fin de ce chapitre sur Descartes (il ne me semble pas que ce fut le cas dans la *Philosophie de la volonté*). Ainsi :

Car il est très difficile de produire des énoncés ontologiques sur le *je suis une chose pensante*. En effet, Descartes ne s'occupe pas de définir le sens du verbe être dont il se borne à considérer l'acception générale : de plus, il ne fait aucun développement sur la notion de *res*. Bref, pour Descartes, ce qui est important ce n'est pas la signification ontologique des moments de l'analyse des *Méditations*, mais le degré de certitude qu'ils impliquent. Cette philosophie de la liberté est donc apparue dans un trajet de la certitude, et c'est dans ce trajet que l'acte auto-positionnel est conçu. Ce qui importe donc, c'est que le *je suis* soit une proposition certaine : à partir de ce premier maillon, il sera possible de saisir le

18. P. RICŒUR, *VI, op. cit.*, p. 65.

dessein épistémologique sous-jacent à cette philosophie du *cogito*, celui de fonder la science.

À partir de là, tout un champ d'exercice de la volonté est obturé. Car ce dessein va refermer la philosophie réflexive sur les conditions psychologiques d'une entreprise épistémologique. Et Heidegger a bien vu que ce projet était réducteur d'une question.¹⁹

IV. CONCLUSIONS

La conclusion de ce parcours et de cette évaluation de la philosophie cartésienne de la volonté est que la philosophie réflexive (sans précision ici) ne peut pas rendre compte de ce qui échappe à la réflexion, ou de ce qui échappe à ce que Ricœur nomme un acte conscientiel (p. 49). Dans ce cours Ricœur ne précise pas la nature de ce qui échappe mais en se référant à sa *Philosophie de la volonté* on peut tenter de remplir ce qui est laissé en blanc ici. Ce qui échappe à la réflexion ou ce qui n'est pas réflexion est sans doute ce que Ricœur plaçait du côté de l'involontaire dans le premier volume (*Le Volontaire et l'involontaire*), sans bien sûr que volontaire et involontaire constituent deux régions distinctes, bien au contraire puisque ce sont toujours des situations mélangées ou mixtes qui sont analysées dans les trois parties de ce livre (décider, agir, consentir). Citons seulement cette déclaration liminaire d'orientation :

Descartes nous invite lui-même, plus qu'il ne l'a soupçonné, à changer de régime de pensée. Comment reconquérir, sur les disjonctions de l'entendement, le sentiment d'être tour à tour livré à mon corps et maître de lui, sinon par une conversion de pensée qui, se détournant de mettre à distance de soi des idées claires et disjointes, *essaie de coïncider avec une certaine épreuve de l'existence qui est moi en situation corporelle* ?²⁰

La différence entre les deux critiques est manifeste : dans le livre de 1950 Ricœur corrige Descartes par Descartes, il oppose au dualisme d'entendement la pensée de l'union de l'âme et du corps, troisième notion primitive selon Descartes et non notion composée des deux premières. D'où l'importance accordée dans ce livre à la volonté aux prises avec les passions de l'âme, c'est-à-dire avec ce mixte de volontaire et d'involontaire qui est le seul réel, le seul concret de l'existence humaine. Dans le cours de 1967, tout se passe comme si les *Médiations* s'étaient arrêtées à la fin de la IV^e, comme s'il n'y avait pas une VI^e méditation dans laquelle Descartes s'attaque au problème sans doute le plus difficile qui soit pour une philosophie fondée sur le cogito, sur la

19. P. RICŒUR, *Le Concept philosophique de volonté*, op. cit., p. 48.

20. P. RICŒUR, VI, op. cit., p. 33. Souligné par l'auteur.

certitude de mon être comme chose qui pense : le problème de l'union de cette chose qui pense avec le corps, qui n'est plus simplement une chose étendue mais *mon corps*, avec lequel l'âme ne forme qu'un seul tout : union réelle, union substantielle et non union par accident. À ce moment, la volonté décrite dans la IV^e méditation comme faculté de l'âme qui concourt avec l'entendement à la formation des jugements devient un véritable pouvoir parce qu'il a affaire à une résistance : les sensations externes et internes (définies comme involontaires, et donc en relation avec ce pouvoir qu'est la volonté), le corps auquel l'âme communique ses volontés dans le cadre des mouvements volontaires, et aussi les autres corps avec lesquels s'établissent des rapports de commodité ou d'incommodité dans le cadre alors reconnu de la finalité naturelle de l'union de l'âme et du corps. Tout se passe donc comme si la question de la volonté chez Descartes recevait sa lumière ou son intelligibilité de l'amont et jamais de l'aval, du cogito et de la II^e méditation, et non de l'union substantielle et de la VI^e méditation. Une fidélité peut-être un peu trop grande à l'idée d'un ordre des raisons explique peut-être la lecture à sens unique que Ricœur fait ici de Descartes.

Maintenant, qu'une philosophie qui se situerait au plus près de ce "moi en situation corporelle" ne puisse pas ou ne puisse plus être de nature réflexive (comme l'est selon Ricœur celle de Descartes), mais doive aller dans le sens d'une herméneutique, « à la jonction d'une philosophie de la nature et d'une philosophie de la conscience » comme le dit Ricœur dans la dernière phrase de ce chapitre sur Descartes²¹ (p. 49), c'est une autre question, et sans doute une question nouvelle par rapport à la *Philosophie de la volonté*. Il semble même que c'est pour aboutir à cette conclusion, pour montrer qu'il est nécessaire qu'une philosophie herméneutique prenne le relais de la philosophie réflexive, que Ricœur a entrepris cette traversée des grands moments du concept de volonté dans l'histoire de la philosophie. Un passage de la fin du cours sur Hegel met bien en évidence la nécessité pour Ricœur, à ce moment de son œuvre plus qu'au début en 1950, de joindre comme il l'a dit une philosophie de la nature à une philosophie de la conscience, de passer de l'analyse phénoménologique dont il semble avoir épuisé les ressources à une anthropologie où la conscience serait appréhendée dans la continuité du psychisme (comme chez Leibniz), et l'homme dans la complexité de l'univers symbolique.

Je cite ce texte un peu long, comme conclusion éloignée mais essentielle du chapitre sur Descartes discuté ici :

21. P. RICŒUR, *Le Concept philosophique de volonté*, op. cit., p. 49.

Ici, il faut suivre le progrès de la conscience qu'Aristote avait tenté de découvrir. Il faut rompre avec le style réflexif du *cogito*. Car l'énumération du *cogito* ne doit pas être réflexive, mais doit prendre appui sur la détermination de l'animalité : la constitution d'un soi en est la clef. Il s'agit donc d'une explication anthropologique, et non phénoménologique ; car, par exemple, la réduction husserlienne est un acte total qui implique la nature et la réflexion non par un passage de la nature au conscient à travers certains degrés intermédiaires mais par une réduction qui sépare brutalement la conscience de la nature. Il s'agit de retourner aux paragraphes 15 et 16 de la *Monadologie* où Leibniz donne certains caractères psychiques à la monade avant d'y avoir fait apparaître la conscience. La conscience, en ce cas, apparaît comme une tâche, un devenir. Il peut donc y avoir du psychisme sans qu'il y ait quoi que ce soit de conscient : c'est là une sorte d'éveil de la conscience avant la réflexion. Pour Hegel, par conséquent, le problème n'est pas d'unir un corps à une âme, mais de penser leur scission parce que leur union est indivisible. Il s'agit de penser la scission de ce qui n'est d'abord pas scindé. C'est donc dire qu'il y a tout un pan de la pensée d'Aristote qui demeure solide même après Galilée et Descartes. Et cela est évident chez Hegel non seulement dans cette union indivisible de la forme et du contenu, mais aussi dans la notion de substance qui signifie tout ce qui n'est pas analysé. La substance, c'est la totalité indivise, le pré-réflexif. Voilà pourquoi, pour Hegel, tout est discipline de détail : il s'agit, en fait, de hiérarchiser les conquêtes de la pensée réflexive. Dans une pensée dialectique, il n'y a pas de renversement soudain, mais élévation par degrés.²²

22. *Ibid.*, p. 82.

RÉSUMÉ. — Le tournant cartésien de la philosophie de la volonté. Par P. GUENANCIA.

L'article analyse la partie consacrée à Descartes – et en particulier à la IV^e méditation – dans le cours sur Le Concept philosophique de volonté, professé par Ricœur en 1967. En examinant en quel sens la philosophie cartésienne de la volonté représente ici pour Ricœur un « tournant » au sein de la tradition, on vise à mettre en relief les glissements interprétatifs, qui témoignent de l'influence de nouvelles médiations – comme celle de Heidegger et de Gueroult – mais aussi et surtout d'un recul critique beaucoup plus net que dans la « Philosophie de la volonté » de Ricœur vis-à-vis de Descartes : recul qui est lié à un tournant de sa pensée.

Dans ce but l'article se développe en suivant les trois moments de la lecture de Ricœur : a) noyau phénoménologique ; b) volonté et ordre des raisons ; c) volonté et cogito.

MOTS-CLEFS : volonté – entendement – psychologie – liberté – jugement – cogito – réflexion.

ABSTRACT. — The cartesian turning point within philosophy of will. By P. GUENANCIA.

The paper examines the areas devoted to Descartes – especially his Fourth Meditation – in the lesson on The Philosophical Concept of Will that Ricœur gave in 1967. By analyzing Ricœur's claim that the cartesian philosophy of will represents a turning point within the tradition, the author aims to underline the interpretative shifts that testify to the influence of new mediations, namely Heidegger and Gueroult, but also and particularly to a critical distance that Ricœur displays towards Descartes far more obviously than in the « Philosophy of Will », a distance that is connected to a turning point in his thinking.

With this objective in mind, the paper unfolds following three stages of Ricœur's reading of Descartes : a) the phenomenological core ; b) the will and order of reason ; c) will and cogito.

KEYWORDS : will – understanding – psychology – freedom – judgment – cogito – reflection.