

UNIVERSITE PARIS 8 VINCENNES SAINT-DENIS

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

(Laboratoire d'Études et de Recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie)

Thèse

Pour obtenir le grade de

Docteur en Philosophie

Soutenue le 9 Octobre 2017

Par

Loudmie GUE

**La théorie de la connaissance chez Descartes et Vico : Imagination et
Raison**

Sous la direction de **Georges Navet**

Devant un jury composé de

Pierre Girard, Université Lyon III

Delphine Antoine-Mahut, École Normale Supérieure de Lyon

Françoise Graziani, Université de Corse

Marco Vanzulli, Università degli Studi di Milano-Bicocca

Stéphane Douailler, Université Paris 8

Remerciements

Je tiens à remercier le professeur Georges Navet qui a accepté de diriger mon travail de recherche. Ses supports indispensables ont contribué à la réalisation de cette thèse.

Mes reconnaissances sont aussi sincères que grandes à l'égard de Claude Calixte, Myrlande Denis et Agnès Pizzichetti pour leurs encouragements et leurs conseils avisés.

Merci au département de philosophie de l'Université Paris 8, particulièrement aux professeurs Stéphane Douailler et Éric Lecerf qui ont motivé et encouragé les étudiants d'Haïti à poursuivre leurs études en France.

Spécial remerciement au professeur Bérard Cénatus de l'ENS de Port-au-Prince pour son dévouement et son encadrement inestimable.

A tous (tes) mes amis (es).

A ma mère Loudre Télamour

A ma fille Delphine Gaia.

La théorie de la connaissance chez Descartes et Vico : Imagination et Raison

Abréviations

SN : Science Nouvelle de l'édition 1744, introduit et traduit par Alain Pons

De Ratione : De nostri temporis Studiorum Ratione, introduit et traduit par Alain Pons sous le titre de « La Méthode des Etudes de notre temps »

De Antiquissima : De Antiquissima italiorum sapientia

Regulae : Règles pour la direction de l'esprit

AS : De l'antique sagesse de l'Italie.

Vie : Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même

INTRODUCTION GENERALE

L'antinomie apparente entre connaissance rationnelle et imagination repose généralement sur le postulat qu'il existe une pensée abstraite pure, par rapport à laquelle l'image constituerait une représentation inférieure en information et en valeur de vérité, parce que trop chargée de particularités inessentiels, du fait de ses attaches au sensible¹.

Une tendance dominante dans la construction des savoirs et de la connaissance dans la tradition philosophique consiste à opposer de manière systématique la raison et l'imagination. Cette opposition s'est construite et renforcée au fil des ans à partir d'un concept négativement connoté de l'imagination que Pascal² ainsi que d'autres penseurs du XVIIème siècle, plus particulièrement Malebranche³, ont contribué à imposer. Pierre Guenancia explique que chez Pascal, l'imagination « devient la marque irrécusable de la bassesse et de la chute de l'homme⁴ ». Quant à Malebranche, il voit l'imagination comme une « puissance d'ensorcellement de l'esprit, comme folie ordinaire, comme obstacle majeur, avec les

¹ Jean Jacques Wunenburger, *L'imagination*, Collection Que sais-je ?, PUF, 1991, p.98

² Blaise Pascal, *Les Pensées*, éditions Lafuma, 1962. Dans *Les Pensées*, Pascal fait de l'imagination « cette partie dominante de l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté » (Fragment 44). Elle se présente comme une puissance qui rivalise avec la raison. Pour Pascal, l'imagination renvoie à la bassesse et à la déchéance humaine.

³ Malebranche, *De l'imagination (De la recherche de la vérité)*, Livre II, Vrin, Paris, 2006. Dans cet ouvrage, Malebranche lie l'imagination aux sens, au corps et se trouve, en partie dans la ligne droite de Descartes pour qui, les sens sont sources du faux. L'imagination, selon Malebranche est « cette puissance qu'a l'âme de former des images » (p. 78). Ainsi, l'imagination constitue le principal facteur de trouble de l'âme.

⁴ Pierre Guenancia, « La critique cartésienne de l'imagination », in *Imagination, imaginaire, imaginal*, Paris, PUF, 2006, p.45

passions, à la connaissance et à l'amour de la vérité⁵ ». En somme, par deux principaux penseurs de l'âge classique à savoir Pascal et Malebranche, nous sommes amenés à considérer l'imagination comme une faculté antithétique à la raison. Dans une perspective d'élaboration des grandes théories politiques pour l'époque, la raison est la faculté valorisée tandis que l'imagination lui est subordonnée.

Ainsi, les rapports de l'imagination et de la raison semblent ne pas aller de soi. La question se pose : Pascal, Malebranche ainsi que les autres penseurs, sont-ils allés jusqu'au bout d'une évocation stricte d'une certaine opposition irréductible entre l'imagination et la raison ?

Dans l'histoire de la philosophie, certains veulent à tout prix poser une barrière infranchissable, des limites rigides entre ces deux facultés. Tout compte fait, ont-ils pu vraiment aboutir à des résultats particulièrement irréfutables ? Que se passe-t-il si on va au fin fond de la pensée de ces penseurs de l'âge classique ? En apparence, ils veulent établir une sorte de hiérarchisation entre l'imagination et la raison tout en reconnaissant la contribution de chacune d'elles dans la pensée.

Cette ligne de pensées nous fait croire que la raison serait supérieure à l'imagination. Comme faculté de pensée, elle serait au dessus de l'imagination car elle conçoit les choses avec une dimension spirituelle qui dépasse de loin celle de l'imagination. Avec la raison, les choses atteignent le transcendant, le monde des Idées tel que le décrit Platon. Quant à l'imagination, elle fait perdurer les choses dans l'immanence c'est-à-dire le sensible tel que conçu par l'auteur du « Mythe de la caverne ».

En ce même siècle, Descartes partagerait, jusqu'à un certain point, ce point de vue. Sauf qu'avec lui, il s'agit d'une supériorité ontologique de la raison si nous référons à l'histoire ou à l'arbre ontologique.

Cette conception de l'imagination a eu une grande prégnance pendant plusieurs siècles dans l'histoire de la philosophie et bon nombre de penseurs s'évertuent à montrer que la faculté imaginative n'est pas nécessaire et indispensable pour penser l'essence et l'existence d'un objet. S'intéresser uniquement à l'opposition de la raison et de l'imagination serait, en quelque sorte, passer sous silence une part essentielle de l'histoire de la philosophie. Il convient, en ce sens, de pousser les choses à leur limite, laquelle limite ne serait ni un dualisme ni une démarcation. Si nous allons jusqu'à cette limite, le problème se pose autrement.

⁵ Ibid.

En quelque sorte, Buhler et Watt résumant respectivement la position de toute une période sur ce point de vue en disant d'une part que « tout objet peut être pleinement et exactement pensé sans l'aide d'images » et d'autre part que « toute image se présente comme un empêchement pour les processus idéatifs⁶ ». Ces deux philosophes qui établissent une distinction entre la raison et l'imagination les voient comme deux entités à part entière où l'une n'aurait aucune influence sur l'autre ou en d'autres termes, ces deux facultés n'auraient aucune interaction entre elles. De là, Wunenburger utilise la notion de « dualisme intellectuel » pour expliciter les propos de ces philosophes qui s'aviseraient à penser comme eux. Selon eux, on serait en présence de deux facultés qui permettent de penser les objets à deux degrés différents. Dans la théorie de la connaissance chez ces penseurs, (si on entend par « théorie de la connaissance » la manière dont le sujet au sens cartésien du terme construit ses savoirs), il y a bien sûr, l'imagination et la raison, mais chacune d'elles, a une manière propre de considérer les choses ou les éléments : l'une grâce à l'abstraction, l'autre avec le secours des images. Ce qui invite, sans doute, à parler d'incompatibilité entre les deux dans le processus d'acheminement de la pensée.

Sans nul doute, le principe de la théorie de la connaissance constitue la matrice de l'histoire de la philosophie. Les pensées se construisent pour montrer comment l'homme, en tant que sujet, construit ses savoirs à travers le temps. Se pose ainsi le problème de construction ou plus spécifiquement celui du fondement de la connaissance. Si nous prenons l'exemple du XVII^{ème} siècle, ce souci est flagrant : Descartes, ne s'est-il pas donné la peine, dans l'ensemble de son corpus philosophique, de montrer comment les connaissances ainsi que leur fondement se manifestent chez le sujet pensant ? Et que dire de Vico, philosophe dont certains critiques considèrent comme le farouche opposant de Descartes ? Ne s'est-il pas lui-même également intéressé à la construction des savoirs chez l'homme ? Qu'en est-il du rapport de l'imagination et de la raison chez ces deux auteurs ? Il convient de porter un regard sur la manière dont deux auteurs, que l'on oppose traditionnellement, traitent la même question dans une sorte de croisement au niveau de la démarche ; ce qui, par la suite, aiguïsera notre curiosité pour les résultats obtenus.

A lire le *De Ratione*, texte où Vico place l'imagination en premier dans l'ordre dont se fait l'acquisition des savoirs, Descartes ferait partie de ces philosophes qui établissent une opposition stricte entre la raison et l'imagination. En partant d'une opposition simpliste de l'imagination et de la raison, nous pouvons voir qu'à travers ce qu'en dit Vico, dans son

⁶ Buhler et Watt, cités par Jean Jacques Wunenburger, *L'imagination*, op.cit., p. 98

ouvrage, Descartes pourrait rejoindre les penseurs qui optent pour une opposition drastique, une dichotomie entre les deux facultés. Néanmoins, en poussant plus loin nos analyses qui visent à déceler la place de l'imagination dans la pensée cartésienne, nous sommes en droit de nous demander qui Vico attaque vraiment dans son *De Ratione* ? En allant au-delà de sa critique, ne pourrions-nous pas supposer qu'il a créé un Descartes pour sa propre cause ? En relisant Descartes, nous pouvons constater que le problème du rapport de l'imagination et de la raison ou pour mieux dire de la place et du rôle de l'imagination dans la pensée est beaucoup plus compliqué. On a surtout tendance à moins accepter la position de Vico quand on renoue sa critique avec la *Scienza Nuova*⁷. En ce sens, est-ce que Vico n'a pas besoin, pour s'élaborer lui-même, d'un Descartes qu'il se forge ? Est-ce que ce n'est pas Vico qui aurait besoin d'un certain Descartes ? Autrement dit, étant donné que nous pouvons déceler un lien avec la supériorité de l'imagination dans le *De Ratione*, ne s'agit-il pas moins, chez Vico, de liquider Descartes que de le replacer ? La position de Vico est d'arriver à montrer la constitution de la raison dans l'histoire alors que celle de Descartes est de montrer d'emblée les effets constitutifs de la raison. Le problème se pose vraiment lorsque Vico laisse penser que Descartes rejette l'imagination.

D'ailleurs, en lisant Vico, nous pouvons penser que la raison naît de l'imagination ou que la première n'est qu'une transformation interne de la seconde. L'imagination se développerait d'une certaine manière et engendrerait par la suite la raison. Cela se vérifie dans la *Scienza Nuova*⁸. Dans ce cas, pour le Napolitain, le rapport entre raison et imagination devient complexe car cela ne concerne pas l'histoire d'une individualité mais de l'histoire tout simplement.

D'où les questions suivantes :

Pouvons-nous établir un équilibre entre l'imagination et la raison quand il s'agit de la cognition ? Si, oui, comment cela est-il possible ? Et que dire de la critique que Vico semble

⁷ La SN44, traduit et présenté par Alain Pons, sera la base et le support de nos analyses. En effet, nous soulignons le fait que la *Science Nouvelle*, ouvrage majeur dans le corpus vichien, a connu trois éditions successives : celle de 1725 (SN25), celle de 1730 (SN30) et celle de 1744 (SN44). Dans son ouvrage, *Vico et l'histoire*, Paolo Cristofolini retrace l'évolution de la pensée de Vico à travers les trois éditions chaque fois remaniées qui sont le fruit d'une pensée dynamique.

⁸ Au livre premier de la *Scienza Nuova*, Vico écrit : « La seconde [dignité] montre que les premiers hommes, en enfants du genre humain qu'ils étaient, se trouvant incapables de former les genres intelligibles des choses, furent dans la nécessité naturelle d'imaginer les caractères poétiques, qui sont des genres ou universaux fantastiques, pour y ramener, comme à des modèles certains ou bien des portraits idéaux, tous les aspects particuliers des choses ressemblant à leur propre genre ; à cause de cette ressemblance, les fables anciennes ne pouvaient être imaginées que de la façon qui convenait. »

adresser à Descartes concernant l'imagination ? Peut-on prendre le Napolitain au sérieux ? Il se peut que l'opposition que Vico entend marquer entre lui et Descartes soit superficielle. Dans ce cas, nous devons nous demander ce qui nourrit cette apparence et amène Vico à être aussi sévère envers Descartes qui détient presque à lui seul le titre de Père de la Modernité.

De ces questions, découle une double observation :

Dans un premier temps, il convient, d'une part, de procéder à un constat, celui d'une lecture vichienne qu'on est en droit de qualifier de trop hâtive ou construite de toutes pièces pour imposer la conception vichienne de l'imagination avec Descartes comme figure de repoussoir. D'autre part, celui de la réhabilitation des vrais sens et enjeux philosophiques du propos de Descartes sur l'imagination.

Pour ce faire, nous allons procéder à un travail de lecture ou de relecture de la pensée cartésienne et à un travail de lecture critique de la réception vichienne de Descartes : se poser en quelque sorte en tant que méta-lectrice pour établir à juste titre ce que l'on va désigner comme méta-critique.

Dans un second temps, nous passerons en revue certains concepts et étudierons les tenants et aboutissants qui appartiennent au XVIII^{ème} siècle. Ainsi, les notions de sens commun, de rhétorique nous éclairent et renforcent notre lecture du vichianisme comme un cartésianisme élargi ou approfondi.

Souvent, les commentateurs des œuvres de Descartes et de Vico mettent en exergue ces deux concepts. Vico a, lui-même, proposé une lecture selon laquelle le penseur français voit l'imagination. Et, selon lui, Descartes « se perd dans des fictions qui rendent sa science, son fondement même, artificiels, car privés de toute attache, de toute accroche concrète, pratique, qui puissent donner sens et valeur⁹ ». D'après le Napolitain, Descartes raisonne mal à cause de la non-prise en compte appropriée et adéquate de l'imagination. Sa théorie de la connaissance est donc privée d'un socle solide que Vico appelle « attache » ou « accroche ». Ces deux notions sont qualifiées de « concrètes » et de « pratiques » c'est-à-dire, elles relèvent de la vraie nature des choses humaines. Elles doivent suivre un déroulement réel et ordonné car leur présence est obligatoire dans toute démarche scientifique. Cette critique concerne une absence voire une certaine ignorance de la nature et de la puissance cognitive de l'imagination chez l'auteur des *Méditations métaphysiques* dans son entreprise de fonder sa science.

⁹ Pierre Girard, *Giambattista Vico : Rationalité et Politique (une lecture de la Scienza Nuova)*, Paris, PUPS, 2008, p. 46

L'une des principales questions auxquelles ce travail tâche de répondre est la suivante : Descartes oppose-t-il vraiment l'imagination à la pensée (raison) ? Ce type de question oblige à relire le texte cartésien. De deux choses l'une : ou bien la critique de Vico apparaît pertinente, ou bien elle apparaît comme non pertinente. Alors la question rebondit : comment expliquer que Descartes, un si grand esprit se méprenne ? Vico ne se serait-il pas constitué un Descartes *ad hoc* comme figure de repoussoir lui permettant d'imposer sa propre philosophie ? Du même coup, nous pouvions quasiment parler d'un Descartes vichien. Ce qui implique qu'il serait mieux de parler de la position vichienne que de la critique vichienne de Descartes.

Il est clair que nous serons amenés à revisiter le rapport traditionnellement reconnu entre Vico et Descartes. Il semble que nous ne puissions plus retenir sans forte nuance les lectures qui font de Vico le philosophe qui critique ou attaque vigoureusement Descartes voire le cartésianisme. Nous nous trouvons, on le verra, en face d'un débat qui n'est pas clos. Il va s'agir dans cette recherche de rendre manifeste la démarche utilisée par chacun de ces penseurs afin de mieux comprendre et mieux saisir la lecture de Descartes par Vico ; autrement dit, nous chercherons à déceler comment est posé le problème de l'imagination chez Vico dans son rapport avec la conception cartésienne.

Dans la *Scienza Nuova*, Vico entreprend de fonder une science qui englobera l'humanité dans toutes les étapes de son histoire. C'est pourquoi, il fait des « choses humaines » ou plus précisément « la nature commune des nations » l'objet de sa science. Il entend par « choses humaines », les éléments essentiels dont l'homme a besoin dans son existence, plus particulièrement au début de l'humanité. Ainsi, commence-t-il son étude au premier stade du développement de l'histoire de l'humanité. Sur ce, il fait appel, à ce propos, à la philologie et à la philosophie, disciplines lui permettant de retracer la vie au tout début de l'humanité.

La première discipline, la philologie, relève de l'ordre d'un constat du mode de vie des premiers hommes. Elle explique comment l'Homme s'y prend pour entrer en relation avec ses semblables et son milieu. La deuxième discipline, la philosophie, lui permet de faire de l'imagination, le premier mode de pensée de l'homme. Celui-ci, dans ses premières tentatives de penser, se sert de l'imagination. Cela revient à un raisonnement de la part de Vico soulignant le côté analytique de la philosophie qui dit ce que les hommes font. La philosophie est, de ce fait, une analyse de cette première façon de vivre et de penser : l'imagination est déjà une manière de penser.

De là, découle toute une théorie de l'imagination élaborée par Vico dans sa *SN*. Il continuera à montrer l'évolution de l'homme dans sa manière de penser, de réfléchir en s'appuyant sur ce socle qu'il a déjà posé, à savoir l'imagination.

Il consacre tout le deuxième Livre de son ouvrage à développer et à analyser les caractéristiques de l'imagination qui constitue le fondement primitif de la cognition chez l'homme. Il fait, ainsi, débiter l'histoire de l'humanité dans la plus totale obscurité, la totale barbarie et le plus grand désordre :

A la suite de quoi ils en vinrent à dissoudre leurs mariages et à disperser leurs familles avec des accouplements de rencontre. Ils vagabondèrent alors, dans une errance bestiale, à travers la grande forêt de la terre, la race de Cham à travers l'Asie méridionale, l'Égypte et le reste de l'Afrique, celle de Japhet à travers l'Asie septentrionale ou Scythie et de l'Orient. Cherchant à échapper aux bêtes féroces dont la grande forêt devait abonder, et poursuivant les femmes qui, dans cet état, devraient être sauvages, rétives et timides, ils s'égaillèrent de tous côtés pour trouver la nourriture et de l'eau, les mères abandonnant leurs enfants qui durent peu à peu grandir sans entendre une parole humaine, si bien qu'ils arrivèrent à un état bestial et sauvage. Dans cet état, les mères telles des bêtes, durent seulement allaiter leurs petits en les laissant se rouler nus dans leurs propres excréments, et à peine sevrés, les abandonner pour toujours¹⁰.

Une telle description de l'état des premiers hommes révèle la situation « primitive » et effroyable d'une partie du genre humain après le déluge. Cette préhistoire obscure, pour reprendre Max Horkheimer, décrit la vie sauvage et proche des bêtes d'une partie des descendants de Noé. Dans cette errance bestiale, à travers la grande forêt de l'humanité dite forêt primitive par Alain Pons, la foudre sera l'événement important et décisif dans la vie des bestiones¹¹ à stature gigantesque. La foudre engendra une terrible peur chez ces derniers, peur qu'ils subissent eux-mêmes. Elle sera à la base d'un changement radical de comportement et même de mode de vie. Ceux qui, parmi les bestiones, entendront le bruit du tonnerre, interpréteront ce bruit comme venant des cieux. En essayant de donner à tout prix une explication à cette foudre, ils développeront une faculté d'une grande importance : l'imagination. Elle les aidera à maîtriser jusqu'à un certain point la peur qu'elle a provoquée.

¹⁰ Giambattista Vico, *SN44*, Livre II, op.cit, p. 152

¹¹ Selon Vico, tout le genre humain n'a pas vécu comme des bestiones. Les juifs (fils de Japhet) ne sont pas tombés dans l'état de bestiones. Dans l'histoire vichienne, une partie de la descendance de Noé tombe dans l'état de bestiones alors que les juifs conservent leur état. Nous ne pouvons pas parler de chute pour ces derniers. Cette partie du genre humain qui va connaître la chute sont les fils de Cham, maudit par son père Noé. La descendance de Cham connaîtra l'errance bestiale.

Aussi, pour le mot « bestiones », il y avait la possibilité d'utiliser la graphie italienne *bestioni*. Nous l'avons francisé en bestiones.

Pour Vico, philosophe philologue, qui est en train de nous relater cette histoire, imaginer signifie créer. Les géants (nous y reviendrons) vont créer des mythes en se racontant l'histoire des universaux fantastiques ou caractères poétiques (termes sur lesquels nous reviendrons), fruits de leur imagination et aussi productions et créations de l'esprit à un premier stade de son développement. L'esprit de ces hommes n'est pas encore capable de produire ou de concevoir des raisonnements résultant de constructions et de déductions intellectuelles. L'imagination, dans ce cas, fonde la cognition première de l'homme. La raison ou l'entendement fera son apparition plus tard dans la cognition de l'homme. D'autant plus que la place accordée par Vico à l'analyse de cette dernière est nettement minime par rapport à celle qu'il consacre à l'imagination : il partage l'histoire de l'humanité en trois âges dont les deux premiers développent le statut et le rôle de l'imagination chez l'homme ; le troisième, moins étendu, s'occupe de la raison. Ces notions seront vues de manière plus détaillée dans le développement de notre travail de recherche. En somme, tout ceci nous invite à dire que chez Vico, toute théorie de la connaissance, c'est-à-dire, la manière dont l'homme construit ses connaissances, les mécanismes producteurs du savoir chez l'homme passe par l'imagination. Ce constat fait, nous sommes en mesure de nous interroger sur les présupposés théoriques et les implications pratiques d'une telle position. D'un côté, il est aisé de constater la manière dont Vico établit le fondement épistémologique de la construction du savoir humain. D'un autre côté, cela nous invite à explorer les enjeux d'un tel point de vue. En effet, en attribuant un objet historique à sa théorie, le point de vue vichien nous éclaire sur les rapports de la théorie et de la pratique parce que les premiers hommes, non seulement essaient de penser leur existence mais en même temps sont dans une sorte de symbiose avec cette dernière. Ils sont plongés dans ce qu'ils font. L'organisation qu'ils font de leur vie relève de ce que nous pouvons appeler une *praxis* certes, mais cette *praxis* est aussi une manière de penser qui mérite d'être théorisée par le philosophe philologue.

Comment abordent-ils la chose pensée ? Comment Vico rend-il possible l'organisation de la vie chez l'homme ? Le sens de la *praxis*, dans ce cas, ne se conçoit pas sans la chose qui la théorise.

Notre thèse se veut être une lecture croisée des deux auteurs, disons une confrontation de la lecture vichienne de Descartes avec le corpus cartésien. Comme on le verra, à l'instar de Vico, Descartes se préoccupe, lui aussi, de montrer comment l'homme construit ses connaissances. Il s'attache surtout à démontrer la nature de ce que l'homme peut connaître, les moyens qu'il se donne pour parvenir à cela et aussi les contenus de la connaissance humaine. La position épistémologique de Descartes l'invite aussi à mettre en évidence les

facultés d'imagination et de raison. Descartes accorde une importance capitale à la raison ou plus spécifiquement à l'entendement dans la fondation de la science mais, contrairement à ce que croit toute une tradition, le rôle de l'imagination n'est pas minimisé. En témoigne la manière dont il s'y prend pour présenter l'étendue géométrique. Cet aspect sera amplement détaillé. Aussi, en révoquant en doute toutes les connaissances acquises qu'il range sous l'ordre de l'imagination et de l'imaginaire, Descartes se donne pour tâche de poser les premières pierres du fondement de sa science en essayant d'établir les relations entre les croyances et la vérité. Avec l'apparition du *cogito*, première certitude qui échappe au doute, la pensée de Descartes prend une tournure autobiographique que Vico place sous l'ordre du fictif tout en la qualifiant de fable autobiographique. Cette dernière constitue une entrave au développement réel de la science. Pour Vico, la science doit prendre en compte le sens commun c'est-à-dire une dimension globale, générale concernant l'humanité entière. Nous y reviendrons. Notons, entre temps, qu'au subjectivisme cartésien dans le domaine de la connaissance, Vico propose quelque chose de plus élargi : un objectivisme au sens où il ne s'agit pas de partir d'un sujet abstrait mais d'emblée d'un groupe qui s'auto-organise à l'aide d'une imagination avec ses pratiques et ses rites.

Avant la *Scienza Nuova*, le *De Ratione* est l'ouvrage que l'on peut considérer comme une étape critique dans l'itinéraire de la pensée vichienne. Dans le *De Ratione*, l'imagination et la raison jouent des rôles interchangeable et c'est la raison pour laquelle, Vico se réfère à Descartes et à sa pensée pour montrer les éléments constitutifs de la construction des connaissances. Etant donné que certains critiques parlent même d'une éviction de l'imagination chez Descartes au profit de la seule raison, quelle est la position de Vico à ce sujet ? Donner la première place à la raison dans la construction des connaissances c'est, d'après Vico, négligé l'un des aspects fondamentaux dans l'apparition et le développement de la pensée humaine. En relevant, chez Descartes, le fait de ne pas accorder à l'imagination une place première dans la construction de la pensée, l'auteur de la *Scienza Nuova* en profite pour reconnaître et dévoiler les bienfaits de l'imagination dans la pensée.

Vico est celui qui insuffle à l'imagination une dimension créative et créatrice. La non-prise en compte d'une telle dimension chez Descartes nuit, profondément à la dimension épistémologique de la pensée.

En adoptant une telle position, Vico semble s'opposer à Descartes et rompre avec sa pensée ; ce qui fait que le plus souvent, les critiques ou commentateurs voient dans ce geste un acte original de la part du philosophe italien. Mais, pouvons-nous rester à une interprétation de cette position vichienne ? Quels sont les enjeux quand nous essayons de tirer

au clair la tradition scientifique qui régit la pensée vichienne ? A Quel résultat aboutirons-nous si nous prenons en compte le Vico de la *Scienza Nuova* c'est-à-dire si nous développons la perspective humaniste et rhétorique de la pensée vichienne ? Á partir de ce questionnement, nous anticipons pour dire qu'il est probable de ne pas trop se fier à cette critique de Vico que nous appelons de préférence « position vichienne ».

Par ailleurs, à travers *Les Méditations métaphysiques*, l'importance ou le rôle déterminant de l'imagination dans l'entreprise cartésienne apparaît dans la manière dont le sujet construit ses connaissances. Quelles analyses pouvons-nous faire de cela ? Ne serons-nous pas en possession d'une nouvelle façon de considérer l'imagination chez Descartes si nous essayons de montrer les impacts des deux facultés en question quand le sujet s'adonne à l'activité de penser ?

Il y a sans doute une autre manière de lire les *Méditations* avec le regard d'un humaniste rhétoricien. Cela nous conduit à une sorte de redoublement : dans un premier temps, Vico qui lit Descartes entraînant ainsi une possible théorisation de l'imagination chez Descartes lui-même ; dans un second temps, il existe une autre manière de faire en prenant en compte le Vico de la *Scienza Nuova* qui permet de lire Descartes. Autrement dit, nous avons d'une part la lecture vichienne de Descartes et d'autre part l'interprétation que nous pouvons faire de cette lecture vichienne en s'appuyant sur l'ouvrage majeur du philosophe napolitain.

Sans nul doute, il est justifiable de se demander pourquoi Vico s'est arrêté uniquement sur cette considération de l'imagination chez Descartes. Qu'est-ce qui justifie son interprétation de l'imagination dans le corpus cartésien ? Que sous-tend le choix vichien c'est-à-dire le fait de porter uniquement un certain intérêt à cette part du corpus cartésien ? Pourquoi n'est-il pas allé plus loin dans le corpus cartésien ? Qu'est-ce qui justifie un tel choix ? En quoi va-t-il utiliser ce dernier à ses bénéfices dans sa pensée ? Ces questions auxquelles nous apporteront des réponses montreront que le choix de Vico est voulu.

Une relecture de la première, de la seconde, de la cinquième et de la sixième méditation montrera que le traitement cartésien de l'imagination est loin d'être simple. Ainsi, cette faculté, vue sous plusieurs angles, a, à chaque fois, un statut différent. A certains moments, Descartes la met en totale rupture avec l'entendement. Toutefois, il est à remarquer aussi que la distinction stricte de l'imagination d'avec la raison a davantage une fonction de répartition que d'exclusion dans les textes cartésiens. Descartes assigne une fonction, une place précises à l'entendement ainsi qu'à l'imagination et aux sens. Cela l'amène à signaler le symbolisme attribué à l'imagination et à l'entendement dans son œuvre : « De même que l'imagination se sert de figures pour concevoir les corps, de même l'intelligence se sert de

certaines corps pour configurer les choses spirituelles, comme le vent, la lumière ; d'où il suit qu'en philosophant d'une manière plus profonde, nous pourrions élever l'esprit pour la connaissance à des hauteurs sublimes¹² ». Apparaissent ici les impacts respectifs de l'imagination et de l'entendement ou « l'intelligence » quand l'homme saisit le réel. L'un n'exclut pas l'autre mais chacun d'eux détient un rôle dans les fonctions cognitives de l'*ego cogito*.

Nous venons de constater que Descartes, à certains moments significatifs de sa pensée, accorde, tout au moins une part à l'imagination, bien que ce ne soit pas avec la même intensité ou du moins avec la même insistance explicite que Vico.

À bien y penser, il existe dans la philosophie cartésienne des termes qui nous mettent sur la voie pour parler de l'existence d'une « raison imaginative » chez Descartes. En outre, certains gestes cartésiens visant à montrer les moyens par lesquels l'homme aboutit à la connaissance peuvent être qualifiés de produits et de fruits de l'imagination. Ceci sera expliqué amplement par la suite. À plusieurs reprises, dans le cadre du développement de sa pensée, Descartes se sert de mots et d'expressions qu'on peut ranger sous l'effet d'un grand ensemble faisant référence à l'imagination. Quand il considère le *Discours de la méthode* comme une fable (« la fable de mon monde », dit-il), quand il aborde les notions de fictions dans ses analyses philosophiques, ne sont-ce pas là des indices qui pourraient prouver une certaine prise en compte de l'imagination dans sa pensée ? Des écrits comme les *Lettres rédigées à Mersenne* en 1630 ou *Le monde*, montrent le rôle et la place de l'imagination dans la constitution de sa philosophie.

En 1630, Descartes écrit : « La fable de mon monde me plaît trop pour manquer à la parachever¹³ ». Il considère son traité du monde comme le symbole de l'invention d'une fable où il expose la fiction d'un univers à l'œuvre dans les principes de sa physique : « Je me contenterai de poursuivre la description que j'ai commencée, comme n'ayant d'autre dessein que de vous raconter une fable¹⁴ ». Dans cette perspective, Nicolas Grimaldi affirme que son unique dessein est de « montrer comment le rationalisme cartésien est dominé, si ce n'est même régi, par une logique de l'imaginaire. Cette logique sert d'armature à toute la

¹² René Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, Présentation par Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade, GF Flammarion 1947, Flammarion, Paris, 1992, 2011

¹³ Descartes, *Lettres rédigées au Père Mersenne*. Il s'agit de la Lettre du 25 Novembre 1630. Nous retrouvons aussi cette phrase dans *Les principes de la philosophie*, Première partie, Vrin, 2009, p.8

¹⁴ Ibid.

philosophie cartésienne¹⁵ ». Il rejoint Jean Henri Roy qui, en parlant du rêve comme élément imaginaire, voit en ce dernier l'élément déclencheur de la naissance du rationalisme cartésien : « l'imagination fait ressortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit des hommes comme les étincelles du feu dans les cailloux) avec beaucoup de facilité plus de brillance même que ne peut faire la raison¹⁶ ». Si nous essayons de dégager la substantifique moelle de la philosophie cartésienne, nous pouvons rapprocher cette notion d' « étincelles » aux procédés de pensée des premiers hommes chez Vico. Les étincelles qui, plus tard, donneront le feu constituent une image ayant lieu de comparaison ou de métaphore pour montrer l'évolution de la pensée chez l'homme. Toute une logique de l'imaginaire apparaît chez Descartes. On évoque très peu cette logique qui s'inscrit dans la volonté de Descartes de construire une méthode afin d'aboutir à la vérité. Grimaldi l'a bien compris car son projet est de « rendre sensible au lecteur la vie de la pensée en le faisant assister à la naissance et au développement d'une philosophie, et en lui faisant voir comment elle est impulsée par l'imagination¹⁷ ». Dans le même ordre d'idées, M. Jacques Maritain, dans *le Songe de Descartes*, au seuil d'une étude sur l'imagination selon Descartes, parle du rêve comme un élément imaginaire d'une importance exceptionnelle qui contribue à la naissance du rationalisme. Le rêve se trouve ainsi à l'orée de la philosophie qui naît d'une force de l'imagination.

Des notions comme « fable », « fiction », « poète », « étincelles » sont d'une manière ou d'une autre présentes chez Vico. Pour penser, les premiers hommes, antérieurement appelés bestiones, inventent des fables relatant l'histoire des « universaux fantastiques ». Ces premiers hommes sont appelés poètes par Vico. Ce sont, à peu près, les mêmes notions chez les deux penseurs mais avec des charges, des analyses et des orientations propres à chacun d'eux. Mais, qu'est-ce qui pourrait expliquer cette « mêmeté » ou convergence des notions et cette divergence dans la manière de les expliquer ? Encore une question à laquelle une réponse est proposée dans suite de notre travail. Cependant, Vico entend critiquer Descartes qui, dans son *Discours de la méthode*, insère des éléments qui peuvent induire à l'erreur. Il est clair que Descartes fait primer les mathématiques avec leur « évidences certaines » comme la science qui permet de penser, de raisonner et de parvenir à la connaissance de toutes les

¹⁵ Nicolas Grimaldi, *Descartes et ses fables*, Paris, PUF, 2006, p.9.
Grimaldi expose, dans cet ouvrage, cette idée tout au début dans la partie intitulée : « Avertissement ». Ici, il fait voir le but principal des propos qu'il aura à tenir tout au long de son texte.

¹⁶ Jean Henri Roy, *L'imagination selon Descartes*, Gallimard, 1944, p.14

¹⁷ Nicolas Grimaldi, op. cit., p. 17

choses que l'esprit humain peut saisir. Pourtant, pouvons-nous nous arrêter uniquement à ce stade de la pensée de Descartes pour faire de lui un philosophe qui nie totalement la présence et l'action de l'imagination dans la théorie de la connaissance? Descartes, n'aurait-il pas accordé à l'imagination une place bien particulière dans sa pensée et dans la manière de penser de l'homme ? La fable du monde pourrait être vue comme une explication scientifique du monde. N'y-a-t-il pas chez Descartes un lien entre l'imagination et la raison tout comme chez Vico ? La raison cartésienne peut-elle se séparer de ce que dit la fable ? En ce sens, la critique vichienne est-elle adéquate ?

En examinant la pensée de Descartes, n'y-a-t-il pas des aspects plus grands, plus compliqués et plus complexes que ne le pense Vico ? Une habitude qui est propre au philosophe napolitain revient à intégrer au sein de sa pensée certaines traditions philosophiques pour ensuite leur donner un sens tout à fait particulier voire certaines fois déplacé. C'est alors tout un nouveau sens qui surgit lorsque Vico procède de la sorte. En témoigne sa conception de la topique. En effet, en prenant en compte les traditions aristotélicienne et cicéronienne de la topique, Vico confère à cette notion une charge sémantique et conceptuelle qui est inhérente à sa pensée. Ne serait-ce pas le cas de sa propre conception de l'imagination qu'il élabore en passant par une certaine position sur la pensée cartésienne ? D'autant plus qu'en philosophie, il est très courant de relire un philosophe pour fonder sa propre pensée avec ses propres grilles de lecture et en fonction de ses propres visions des choses¹⁸. Est-ce la même situation qui se présente pour Vico et Descartes ?

En outre, le lecteur qui essaie d'analyser de manière profonde les deux pensées pourrait être tenté d'affirmer que la lecture vichienne de Descartes est abusive ou même fautive. Mais, en même temps, le lecteur pourrait être tenté de dire aussi que c'est de cette lecture, de cette interprétation de la pensée de Descartes que le Napolitain tire sa propre force. De ce fait, ne serions-nous pas, nous-mêmes, tenté de dire que la critique de Descartes est une étape dans le parcours de Vico ou du moins une stratégie liée à l'Université de Naples?

De là, ne pourrions-nous pas dire à la limite que Vico n'a fait que reprendre Descartes et que ce dernier ne lui a servi que de pré-texte pour sa propre philosophie ? D'où la nécessité de lire Descartes sur les épaules de Vico. Et, quels seront les acquis si on lit Descartes au filtre de la critique vichienne ?

¹⁸ Heidegger, ne l'a-t-il pas en fonction de la *Critique de la raison pure* de Kant ? Deleuze n'a-t-il pas agi de la même manière envers Bergson ? A croire que certains critiques ont considéré la lecture deleuzienne de Bergson comme abusive, que dire de la lecture vichienne de Descartes ?

Au fait, il nous semble que Descartes et Vico sont deux genres d'esprit différents. D'un côté, un rationaliste qui rejette la tradition et les sens, de l'autre, un érudit pour qui, les sens et l'imagination sont une source de richesses intellectuelles. Or déjà, avec ce glissement sur sens et sensible, il n'y a pas lieu de parler d'opposition au sens propre du terme.

Nos principales préoccupations, dans ce travail de recherche, sont de préciser la place de l'imagination chez chacun des philosophes afin de voir sur quoi se fonde leur mésentente ou désaccord, de montrer ce qui empêche Vico et tant d'autres de donner un sens plus juste au propos de Descartes sur l'imagination, ce qui nous amène à nous interroger sur la possibilité d'un préjugé du côté du lecteur ou d'un aspect propre à la pensée cartésienne en général.

À vrai dire, cette lecture de l'imagination n'est pas isolée. Elle est liée à la réception qu'on fait de la philosophie de Descartes. La place du corps chez Descartes n'est pas lue différemment. Toute référence au corps, donc aux sens et à la sensibilité, chez Descartes, possède le même statut avec la façon dont Vico perçoit l'imagination. Tout se passe comme si dans le système même il existe quelque chose qui ne marche pas ou qu'on se méprenne. L'aspect de la question serait envisageable dans notre travail. Il s'inscrit comme une enquête sur ce point.

De cette manière, nous serons amenés à jeter un autre regard sur la pensée de Descartes surtout sur la façon dont il perçoit l'imagination. Dans ce cas, cet autre regard nous aidera à intégrer la lecture bonne ou tronquée que Vico a faite de Descartes dans une démarche plus systématique de la solidarité de l'imagination et de la raison. Peut être, cela permettra de parvenir à une théorie plus générale de la créativité où le rationnel serait déjà fictionnel et le fictionnel rationnel. Cela pourra donner lieu à des conceptualisations actuelles en sciences humaines et sociales.

Ce constat à propos de ces deux concepts chez les deux philosophes amène à superposer ou mettre en parallèle leurs écrits, ce qui peut sans doute aboutir à une théorie de l'imagination dans son rapport avec la raison. Malgré cette apparence antinomique ou divergente, les concepts d'imagination et de raison tant chez Descartes que chez Vico peuvent permettre de proposer une forme de fictionnalité de la science. De là, va découler une question qui reste entière : le rapport de la science à la fiction au regard de ces deux auteurs. La lecture vichienne de Descartes nous permettra de réhabiliter ce dernier en se préoccupant de fonder une théorie de la fictionnalité de la théorie ou de la science.

Pour aboutir à une résolution des problèmes que nous venons de soulever, nous avons divisé ce travail de recherches en deux grandes parties. La première dont l'objectif est de mettre en évidence la manière dont la théorie de la connaissance est perçue chez Descartes

dans ses soubassements avec la pensée de Vico, s'intitule : « L'imagination dans la théorie de la connaissance de Descartes ». Elle comporte trois chapitres à travers lesquels, il s'agit de faire une relecture de l'imagination chez Descartes et de manière sous-jacente de montrer les relations existant entre cette faculté et la raison. La prise en compte de Vico dans cette partie permet de lire Descartes sous de nouveaux paradigmes en tentant de montrer comment la démarche cartésienne suit un rationnel fictionnel. La deuxième partie titrée « Descartes, Vico et la théorie de la connaissance », elle aussi, divisée en trois chapitres, met en relation la pensée de Descartes et celle de Vico en montrant les raisons pour lesquelles le Napolitain a une position de la pensée de Descartes que l'on pourrait considérer comme une espèce de « critique ». En dépit de ce que nous remarquons à première vue, la pensée de Vico se place comme un élargissement de la pensée cartésienne vu que le Napolitain suit une tradition qui lui a permis de mieux globaliser et mieux élargir ses démonstrations.

Partie I : L'imagination dans la théorie de la connaissance de Descartes

Chapitre 1 : Descartes et l'imagination

1.1 La critique cartésienne de l'imagination

Les lecteurs de Descartes et surtout ceux des *Méditations métaphysiques* savent sans doute que l'auteur, dans la majeure partie de ses ouvrages philosophiques, se soucie de fonder les sciences sur une base sûre et certaine. Il s'attache à rechercher la vérité dans les connaissances; ce qui le pousse à rendre les perceptions claires et distinctes cohérentes entre

elles le plus possible. En révoquant en doute toutes les connaissances acquises qu'il range sous l'ordre de l'imagination et de l'imaginaire, Descartes se donne pour tâche de poser les premières pierres du fondement de sa science. Dans la Première méditation, Descartes examine les fondements de la science en portant un regard nouveau sur tout ce que ses anciennes opinions étaient appuyées. Ainsi, il élimine systématiquement tout ce qui risque de nuire à la consistance et à l'enchaînement des choses réelles et vraies de sa science. Et, pour montrer les attaches de sa science, il analysera chaque argument à la lumière de la vérité qui fait appel à la raison. Le philosophe prend la posture du profane pour valider les conditions de la science. Tout ceci explique son doute hyperbolique et méthodique car son désir est de prouver comment un homme raisonnable peut trouver un fondement pour les sciences. Il fait reposer ses opinions sur des fondements mal assurés et de là, il révoque en bloc ses croyances. Dès le début de sa Première méditation, il écrit :

Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences¹⁹.

Cette façon de se défaire et de se dévêtir de ses anciennes opinions qu'il prenait pour vraies auparavant manifeste la volonté de Descartes d'introduire la raison dans ses croyances, ce qui va l'aider à prendre le chemin de la vérité. La destruction des anciennes croyances ne se fait pas chez le philosophe sans un rejet des sens. En effet, il décide de douter car il a la certitude absolue que toutes les croyances reçues viennent des sens. Le philosophe veut à tout prix s'éloigner de ces derniers considérés comme trompeurs : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens ou par les sens : or j'ai quelques fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés²⁰ ». Si les sens peuvent tromper, ils ne sont pas dignes de confiance donc ils sont à bannir dans la recherche de la vérité dans les sciences car ils relèvent de l'imperfection. Descartes veut que les sciences détiennent un corpus de croyances fermes et constantes. C'est ce qui l'amène à établir le critère du doute comme élément digne de foi capable de le faire découvrir la vérité de ses croyances. Ce critère du doute lui permet de se remettre à la raison et d'établir sa science sur des fondements

¹⁹ René Descartes, Première Méditation, op.cit, p. 56
²⁰ Ibid., p.59

inébranlables. Toutes les croyances dérivées de l'expérience personnelle (ce qu'il a appris des sens) et celles apprises par oui-dire (ce qu'il a appris par les sens) sont passées au crible du doute, lequel acte permet à Descartes d'utiliser sa raison pour asseoir les fondements de sa science. A quoi Descartes lie-t-il les sens ? Il les lie à l'imagination. Par la critique des sens, Descartes aboutit à celle de l'imagination.

Selon Descartes, l'imagination se laisserait manipuler par les perceptions sensibles et se présentent, de même que les sens, comme des éléments qui induiraient l'homme à l'erreur. Descartes n'est pas le pionnier dans cette critique de l'imagination. Dans sa critique, l'auteur des *Méditations métaphysiques* ne fait que corroborer une attitude déjà à l'œuvre à son époque inaugurée par d'autres penseurs :

« Ainsi donc, l'imagination n'a cessé d'être vilipendée dans l'histoire occidentale de la philosophie²¹ ». Plus loin, nous lisons : « Jamais autant qu'au XVII^e siècle, l'imagination n'a été aussi systématiquement mise au ban des facultés de l'esprit, jamais autant qu'au XVII^e du grand rationalisme la critique de l'imagination n'a constitué le passage obligé de la philosophie et de la science²² ».

Blaise Pascal, dans les *Pensées*, parle de l'imagination en la dotant de mauvaises qualités. Il la définit en ces termes :

C'est cette partie décevante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait infaillible de vérité ; si elle était infaillible du mensonge. Mais étant le plus souvent fautive, elle ne donne aucune marque de sa qualité, marquant du même caractère le vrai et le faux. L'imagination, via les plus sages, a le grand droit de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres, elle fait croire, douter, nier la raison, elle suspend les sens, elle les fait sentir, elle a ses fous et ses sages²³.

À travers cette définition de l'imagination, Pascal effectue également une critique de cette dernière, laquelle critique traduit la pensée de tous ceux qui conçoivent l'imagination dans cette optique. Elle est une faculté de connaître faisant partie de la condition humaine et participant ainsi à la misère de l'homme. Malgré son côté faux et erroné, cela ne l'empêche

²¹ Cynthia Fleury, *op.cit.*, p.16

²² *Ibid.*, p.43

²³ Pascal, *Les Pensées, La condition humaine, la misère de l'homme*, article 2 « Critiques des facultés de connaître », *op.cit.*, p.172

pas d'avoir une forte emprise sur la raison qui est le plus souvent la faculté encensée. L'imagination confond le plus souvent le vrai avec le faux et le faux avec le vrai, ce qui l'oppose à la raison, la faculté qui fait une distinction claire et nette du vrai et du faux. Elle rejoint les sens qui donnent aux hommes des impressions et des apparences fausses. Liée au mensonge, elle fait penser à l'opinion et aux préjugés, éléments que Descartes met de côté dans la construction de la théorie de la connaissance. Disposant de tout, elle s'éternise dans la vie des hommes même si ce dernier fait un effort pour l'en écarter. Néanmoins, dans sa critique de l'imagination, Pascal ne s'attaque pas à la fonction épistémologique de cette dernière qui est de se représenter les objets en leur absence. Il la présente comme une puissance de désordre et de dérèglement. En tant que puissance, elle se mêle à ce qui ne la regarde pas, c'est ainsi qu'elle perturbe la raison. Cette dernière, incapable de lutter contre elle dans ce cas, se laisse succomber à l'arrogance de l'imagination vue ici comme un faire-voir. Elle est en tout cas la rivale et l'ennemie de la raison. Pascal met l'accent sur l'imagination comme une puissance, une force qui ne se laisse pas conduire par la raison. Elle ne manifeste aucune soumission à son égard. Cette non soumission à la raison engendre le désordre dans l'esprit humain et le non respect de l'ordre des choses.

La plupart des penseurs du XVII^{ème} siècle épousent cette conception de l'imagination et reconnaissent en elle « le pouvoir de perturber le travail méthodique de l'entendement et de mettre en évidence l'incapacité fondamentale et irréductible de l'homme à s'égaliser à la raison qui le définit pourtant mais ne le caractérise pas complètement²⁴ ». Comparée aux autres facultés comme la volonté ou les sens, l'imagination qui, selon ces penseurs, est génératrice du pire comportement envers l'homme. Pascal laisse entendre qu'elle est « le témoin irrécusable de la perversion et de la corruption de l'homme » car « elle n'a pas d'objet propre qui la définit » et c'est en ce sens qu'elle s'applique à tous les objets, elle s'immisce partout et elle emporte « en tous les domaines l'assentiment de l'homme contre le jugement de chaque domaine²⁵ ». Tout ceci contribue à voir en elle et à faire d'elle une sorte de sophisme qui, pour reprendre Protagoras « persuade le malade à prendre des remèdes que le médecin s'est montré incapable de faire avaler ». À cause du caractère sophiste qui peut faire partie de son essence même, l'imagination possède un pouvoir de séduction comparée à la raison qui est capable de bien connaître et de bien discerner la réalité des choses. La puissance et la force de séduction de l'imagination font défaut à la raison. Ce qui fait l'apparente supériorité de

²⁴ Ibid, p.43

²⁵ Cynthia Fleury, op.cit. p. 48

l'imagination sur la raison même si la première crée son monde propre que l'on peut qualifier de monde à l'envers à cause des illusions, des faux semblants, des fictions et des chimères qu'elle peut générer. Se libérant de la tutelle de la raison, elle est autonome et dirige, à sa façon, l'esprit humain vers la déperdition. Imaginer, pour Pascal, ce n'est plus se représenter un objet absent comme diraient les phénoménologues mais « croire en la réalité objective de l'objet qui se présente à nos sens investi d'une valeur ou d'un prix²⁶ ».

À la vérité, l'avènement de la science rationnelle a poussé certains philosophes à avoir une conception aussi négative de l'imagination, ce qui a contribué à faire d'elle un obstacle à la connaissance rationnelle du monde. Ainsi, quand la puissance négative de l'imagination agit en l'homme, ce dernier ne se contrôle plus ni ne se conduit selon l'ordre instauré par l'entendement. À ce stade, l'homme n'est plus un être qui raisonne, qui calcule, qui connaît mais un être de désir se laissant guider par ses passions. Ces dernières entraînent la présence de fictions, de chimères, somme toute de fausses représentations dans l'âme humaine. L'imagination crée l'illusion chez l'homme. Elle déforme et même ignore la vérité. Elle est capable d'inciter l'esprit humain à envisager et à se représenter ce qui n'est pas présent ou n'est pas réel. C'est la raison pour laquelle il faut la chasser, la bannir voire l'éliminer de l'esprit humain. En aucune façon, elle ne peut aider ce dernier à appréhender correctement le réel. Dans la formation des concepts, éléments indispensables à la formation des Idées chez l'homme (ce qui l'aide à penser), l'imagination sera totalement absente. Elle ne fera qu'entraver l'aptitude de l'esprit humain à l'abstraction. Il en résulte ainsi une sorte d'appauvrissement voire d'absence de toute tendance et de toute capacité à conceptualiser les choses du réel.

Les religieux (hommes d'Église) de l'époque partagent aussi cette conception de l'imagination. Cette dernière apparaît comme la donne classique de l'époque et qui n'a jamais été remise en cause. Selon les philosophes et les religieux de l'époque, n'était-ce l'imagination qui manifeste toujours sa présence dans l'esprit de l'homme, ce dernier penserait mieux. Ici, penser pour les classiques incluent non seulement l'acte de l'entendement mais aussi la relation de chacun avec autrui. Ceci implique que l'imagination ne sert à rien à l'homme tant dans sa vie qu'en ce qui concerne les vérités métaphysiques et celles de la physique. Elle parasite les mécanismes rationnels de l'homme. Elle devient source de discorde chez les humains et au lieu de les unir, elle les incite à s'entre-déchirer. Elle les

²⁶ Pascal, op.cit, p.49

entraîne vers la folie et les divise. L'imagination est en somme vue comme une force, une puissance qui agit à sa façon en l'homme. Elle est considérée à la fois comme « une puissance ennemie de la raison, une source toujours ouverte de déraison ou de folie chez l'homme²⁷ ». L'idée de folie inhérente à l'imagination au XVIIème siècle n'est pas le seul apanage du philosophe. À l'âge classique et avec la montée de la folie comme maladie épidémique supplantant la lèpre, la folie a réveillé la curiosité des médecins et même des philosophes. Héritière de la lèpre et apparue sous une forme complexe et considérée comme un phénomène médical, la folie peut être considérée comme un sujet philosophique.

Michel Foucault fait une généalogie de la folie et examine le cas de cette maladie au XVIIème siècle²⁸.

Le doute cartésien fait aussi penser à l'intégration de la folie dans la poursuite de la recherche de la vérité. En corrélation avec le rêve et les autres formes d'erreurs en l'homme, la folie intègre des idées saugrenues dans l'esprit de ce dernier. Comment quelqu'un peut-il penser être dépossédé de son propre corps à moins qu'il soit fou, ou qu'il soit en train de rêver ou bien qu'il mente à lui-même ! Dans la Première Méditation, Descartes suppose qu'il devient fou. Nous pouvons voir dans cette volonté de supposition d'atteinte de la folie une poussée à l'extrême du doute :

Et comment est-ce-que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou

²⁷ Ibid.

²⁸ Dans son ouvrage, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault décrit les mécanismes de la folie telle qu'elle s'est manifestée à l'âge classique. En effet, comme toute maladie, la folie plus psychologique, que physique paralyse voire détruit certaines facultés mentales de l'homme. Elle est le symbole même de l'inquiétude chez l'homme, elle conduit l'homme à la dérision et à la déraison, elle le rend ridicule aux yeux de ses semblables. Le fou se trouve dans une sorte d'aveuglement où son âme, son esprit vont à la dérive. L'homme fou a la déréliction comme horizon. « La folie, c'est le déjà de la mort » comme l'a si bien dit Foucault, « Elle règne sur tout ce qui a de mauvais en l'homme ». Dans sa « niaiserie innocente », elle se présente comme un châtiment, elle se rapporte aux faiblesses de l'homme, à ses rêves et à ses illusions. Elle est présomptueuse alors qu'elle relève d'une science, d'un champ de savoir dérégulé et inutile. Ici, elle marche la main dans la main avec l'imagination telle qu'elle est perçue par Pascal. Les deux relèvent du mensonge et Erasme, dans son *Eloge à la folie*, l'a bien compris en affirmant : « l'attachement à soi est le premier signe de la folie, mais c'est parce que l'homme est attaché à lui-même qu'il accepte comme vérité l'erreur, comme réalité le mensonge, comme beauté et justice, la violence et la laideur : celui-ci est laid qu'un singe, se voit beau comme Nirée, celui-là se juge Euclide par trois lignes qu'il trace au compas, cet autre croit chanter comme Hermogène alors qu'il est l'âme devant la lyre et que sa voix sonne aussi faux que celle du coq mordant sa poule ».

avoir un corps de verre. Mais quoi ? Ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples²⁹.

Sur ces paroles, Descartes, dans le but de s'assurer que par la pensée il peut être sûr de l'existence de son corps, écarte cette possibilité d'être fou. Á moins qu'il ait pu avoir l'esprit troublé et offusqué par les vapeurs noires de la bile donc il n'est pas fou ou insensé ; il ne peut en aucune façon imaginer un tel phénomène. Ayant l'esprit troublé, l'insensé laisse primer son imagination sur sa raison ; telle est la cause principale de sa folie. Imagination et folie s'associent, dans ce cas, pour mettre dans l'esprit de l'homme des mensonges et des idées stupides, inexistantes et illusives. Il se fait passer pour ce qu'il n'est pas. De ce fait, cette supposition de la folie est écartée de son esprit lorsqu'il s'est complètement assuré de la véracité de l'existence de son *cogito*. La folie est tributaire de l'imagination et l'évocation de la première n'est qu'un moyen pour montrer les excès de la seconde. Mais la folie, à elle toute seule, ne présente pas un très grand danger pour l'exercice de la pensée au même titre que le rêve ou même l'imagination. Descartes n'évoque la folie que pour s'assurer que rien ne pourra le faire douter de l'existence de son *cogito*. Pour cela, il n'écarte rien qui pourra le faire douter ; même le phénomène le plus insignifiant recouvre une grande importance à ses yeux. L'hypothèse de la folie invite au doute gratuit : tel ne doit pas être le cas chez Descartes. En ce sens, il n'y a aucune raison valable de se supposer fou :

Ce n'est pas tant parce que la folie est source de fausses croyances qu'il faut la récuser, que parce qu'elle constitue un état où non seulement ce sont ces causes extérieures qui imposent ses croyances (probablement fausses) au méditant, mais aussi et surtout un état dans lequel au lieu de suspendre son jugement, au lieu de douter, au lieu de conserver toute liberté de retenir son assentiment, il fait tout le contraire, se laissant aller à affirmer ou nier-vérités ou faussetés : cela n'a plus alors aucune espèce d'importance- lorsqu'au contraire il devrait pouvoir conserver une telle liberté qu'il demeure toujours en son pouvoir d'accorder ou de refuser son assentiment à tout ce qui présenterait à son entendement³⁰.

Il renchérit pour dire : « En somme, l'hypothèse de la folie, parce qu'elle implique une perte, si partielle soit-elle, de liberté, a pour effet net de contrecarrer du tout au tout le projet de douter. Elle entraîne tout simplement une forme de dogmatisme non seulement incompatible avec le projet de réforme, mais diamétralement opposé au doute, son unique moyen d'accomplissement³¹ ». Vu la certitude du *cogito*, le sujet pensant ne peut en aucune

²⁹ Cette idée de Descartes rejoint celle d'Érasme (cité plus haut) quand ce dernier fait de la folie et de la raison deux facultés relevant du mensonge.

³⁰ Georges J.D. Moyal, *La critique cartésienne de la raison (Folie, rêve et liberté dans les Méditations)*, Paris, Vrin, 1998, pp. 34-35

³¹ Ibid, p.35

façon être fou car celui qui est fou ne pense pas. « Je pense donc je ne suis pas fou » aurait pu se dire Descartes. Là où le sujet-pensant peut rêver, il ne peut en aucun cas être fou. Folie signifie absence de toute capacité et possibilité de penser et/ou de pensée. « Je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples », dit Descartes.

Malgré le caractère illusoire du rêve, Descartes le préfère à la folie. Même si on peut mettre la folie en relation avec le rêve et les autres erreurs incitant à parler du doute, pour Descartes il y a une sorte de déséquilibre entre ces phénomènes. Dans la hiérarchie, la folie se trouve au bas de l'échelle et nous pouvons même parler d'un écartement ou mieux d'un bannissement de la folie dans le cheminement du doute. Le sujet qui pense et doute; bannit, rejeté, exclut la folie car la certitude de n'être pas fou apparaît à ce sujet comme la chose la plus claire et distincte qui soit.

Georges J.D Moyal fait de la folie une hypothèse qui « met en cause certaines des conditions que Descartes se fixe pour mener à bien son entreprise, et par lesquelles il espère mettre les plus grandes chances de réussir de son côté³² ».

Au fait, quelle est l'entreprise de Descartes ? Redisons-le : il se donne pour tâche de se lancer à la quête de la vérité. Pour cela, rien ne doit échapper au doute. Et pour douter, tous les moyens sont à envisager y compris l'hypothèse de la folie. Dans le processus de pensée, la folie, le rêve et les erreurs se présentent tous comme des expériences de la pensée. Mais, la folie en tant que l'une des expériences de pensée est exclue de ce projet. Le sujet pensant est à l'abri des dangers (comme par exemple la perte de liberté) que la folie peut causer. Maîtrisée et placée hors état de nuire, la folie ne peut plus porter atteinte au sujet qui cherche les chemins de la vérité. La folie, une bonne fois pour toutes, est exilée car elle invite à parler de la gratuité du doute. À quoi sert un doute gratuit ? À rien. Si la folie fait adopter un tel comportement donc, elle est à bannir, à être abandonnée. Chez Descartes, le doute doit s'appuyer sur une base solide, il faut de bonnes raisons pour douter, sinon cela ne vaudra pas la peine. La folie fait vaciller le doute, donc elle ne doit pas être de mise. Tout doute venant de la folie ne permettrait en aucune façon au sujet pensant de s'assurer de la véracité du monde. La folie affaiblit le doute, d'où l'anéantissement de celle-ci.

³² Ibid., p.33

La référence à la folie est présente dans les textes cartésiens à savoir le *Discours de la méthode*, *La recherche de la vérité*, et la Première Méditation. Vers la fin de la quatrième partie du *Discours*, après s'être assuré que les choses corporelles existent, Descartes se dit :

Car encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle qu'il semble qu'au moins que d'être extravagant, on n'en peut douter, toutefois (...) lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on ne peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré, que d'avoir pris garde qu'on peut, en même façon, s'imaginer, étant endormi, qu'on a un autre corps...³³.

Ici, l'existence corporelle apparaît clairement et distinctement au méditant dans les soubassements de sa pensée. Il évoque cet aspect de l'imagination (la folie) pour qualifier le fait que quelqu'un croira le contraire. Dans *La Recherche de la vérité*, figure une autre résonance de la folie. Descartes, après le rejet des sens parce qu'ils sont trompeurs, affirme :

Puisqu'il ne suffit pas de vous dire que les sens nous trompent en certaines occasions, où vous l'aperceviez, pour vous faire craindre qu'ils ne le fassent aussi en d'autres, sans que vous le puissiez reconnaître, je veux passer outre, pour savoir si vous n'aviez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme ; ils jureront qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils l'imaginent. Il est vrai que ce sera offenser un honnête homme que de lui dire qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte, comme eux, à ce que les sens et son imagination lui représentent. Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil³⁴.

Dans ces deux textes, l'idée de folie n'apparaît pas clairement comme elle le sera dans la Première Méditation. Dans ces deux citations, l'idée de folie est sous-jacente, elle prend la forme d'une extravagance du doute comme le dira plus tard Denis Kambouchner. Les deux citations ont en commun l'évocation du sommeil « étant endormi », « si vous n'êtes pas sujet au sommeil ». En temps réel, en l'occurrence l'éveil sauf l'imagination d'un fou pourrait douter de l'existence de son corps. Seul le fou, le dément pourra faire croire à quelqu'un de l'inexistence de son corporel. Le fou est celui qui a l'imagination fort extravagante. La Première Méditation réunit à elle seule les deux usages de la référence à la folie retrouvée dans le *Discours de la méthode* et *La Recherche de la vérité*. Elle nous livre clairement, plus que les deux autres textes, tous les aspects de la folie dans les textes cartésiens. Dans cette optique, Denis Kambouchner écrit :

³³ René Descartes, *Œuvres complètes*, Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (dir.) III. *Discours de la méthode et Essais*, Gallimard, 2009, p.106

³⁴ Ibid.,

Il se trouve assurément dans les textes cartésiens deux usages distincts de la référence à la folie, respectivement adossés à ces trois aspects- l'un correspondant à l'évocation d'une « extravagance » du doute, l'autre soulignant la possibilité hyperbolique que l'évidence sensible tout entière ne soit qu'hallucination. Et il ajoute : « seul le texte de la première méditation réunit en lui-même les deux usages, et les coordonne en quelque sorte, mais sur un mode elliptique qui a troublé plus d'un interprète. La ligne du propos demeure ici fort nette. On peut la résumer comme suit : il peut sembler qu'il y ait de l'extravagance à douter de certaines évidences sensibles ; toutefois il appartient au philosophe de s'inquiéter de la possibilité, au cœur même de ces évidences, d'une illusion d'espèce hallucinatoire³⁵.

Disons que chez Descartes, la première méditation n'est pas une étude exhaustive de la folie. Cette dernière apparaît en tant qu'outil esthétique, une catégorie rhétorique voire un « opérateur rhétorique » pour reprendre les mots de Kambouchner afin de montrer jusqu'où Descartes pousse son doute. Il sert de tremplin à l'extravagance et à l'hallucination du sujet doutant. La folie dévoile cet aspect négatif ou le mauvais côté de l'imagination. Cette folie constitue une sorte d'intermède entre le doute et la certitude de l'existence du corps du sujet pensant. Ainsi, peut-on avoir deux regards sur la folie. Le premier regard est celui d'un fou comme « halluciné », sujet à de pures visions qui s'imposent absolument à lui. Le second regard sera celui du fou délirant qui s'applique à nier des choses que pourtant il perçoit.

De ces deux regards sur la folie, où devons-nous placer le philosophe c'est-à-dire le sujet pensant ou doutant. Du fait qu'il doute pour essayer d'arriver à la vérité, il sera mieux de considérer le second regard pour analyser le recours à la folie dans le corpus cartésien. Comme il est à la recherche de la vérité, il essaie de surpasser cette folie tout comme il essaiera de le faire avec le malin génie et le dieu trompeur. La folie, ici, est un phantasme de l'imagination tout comme le seront le malin génie et le dieu trompeur.

La critique cartésienne de l'imagination ne sera pas aussi acerbe que celle de ses successeurs. Certaines fois, il est conseillé de ne pas faire crédit à Descartes sur sa façon de voir l'imagination car au fil de sa pensée, il aura diverses considérations sur cette faculté. Selon ce qu'il veut démontrer dans sa recherche de la vérité, l'imagination lui sert de matériau adéquat et souvent, il diffère d'une démonstration à l'autre sa vision sur cette faculté.

³⁵ Denis Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF, 2005, p. 270

Aussi, il serait préférable de parler de « préjugé cartésien » par rapport à l'imagination, lequel préjugé aura des répercussions sur Vico dans les débuts de sa pensée³⁶.

À travers les *Méditations métaphysiques*, la question de l'imagination apparaît lorsque Descartes se penche sur la manière dont l'homme peut construire ses connaissances. Ainsi, il essaie de montrer les impacts de l'imagination et ceux de la raison quand l'homme s'adonne à l'activité de penser. Dans la Première Méditation, il fait référence à l'imagination à plusieurs reprises. En faisant l'inventaire de ce mot, on voit qu'il est beaucoup plus répété que le mot raison. L'imagination est, le plus souvent, présente quand Descartes parle de ce qui est faux, de ce qui relève du mensonge, de la tromperie ou des fables prises dans le sens de légendes : « toutes ces pensées sont fausses et imaginaires...³⁷ », écrit-il. Dans ce cas, Descartes additionne les produits de l'imagination à l'idée de fausseté pour parler des éléments qui peuvent conduire le philosophe à se tromper. Cette faculté, par laquelle l'esprit peut former des images des choses matérielles même en leur absence est intermédiaire entre les sens (qui n'est tel qu'en présence des objets) et l'entendement (qui peut fonctionner sans images), est pour Descartes inutile et même nuisible en métaphysique lorsqu'il s'agit de s'occuper des objets qui ne sont accessibles qu'à l'entendement pur. Ainsi, sans l'intervention de l'imagination, il est quasiment impossible à l'esprit d'imaginer un cheval ailé, un chiliogone. Cet aspect de l'imagination rejoint en partie la critique qu'en ont fait les penseurs classiques de cette faculté. Nous pouvons sans doute affirmer que la critique de Descartes de l'imagination concerne une absence voire une certaine ignorance de la nature et de la puissance cognitive de l'imagination dans son entreprise de fonder sa science. Dans la Seconde Méditation, il livre l'une de ses conclusions en ce qui concerne le rôle de l'imagination et de l'entendement dans l'appréhension du réel :

Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais ; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne percevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les percevons par la pensée, je

³⁶ Dans ses premiers Discours, Vico tente d'opposer l'imagination à la raison. Il essaie de montrer que la puissance de l'imagination « livre les jeunes aux opinions changeantes », et il revient aux mathématiques, plus particulièrement la géométrie, de purifier l'esprit de ces derniers. Il pointe du doigt la géométrie car elle aide l'esprit des jeunes à passer des images corporelles aux vérités abstraites. Elle leur apprend aussi à « déduire le vrai d'une vérité première ». Pourtant, dans sa SN, l'imagination sera exaltée. Elle est puissante, elle aide les premiers hommes à créer sous l'égide de la poésie. Toutes ces idées sont exposées clairement dans l'introduction du *De Ratione*. écrite par Alain Pons.

³⁷ René Descartes, op.cit., p.67

connais évidemment qu'il n'y a rien qui ne soit plus facile à connaître que mon esprit³⁸.

De là, Descartes montre ce qu'il entend par imagination et comment il la considère. Liée aux sens, au sensible, elle est incapable à elle seule de conduire l'esprit vers la connaissance réelle et véritable des choses. À propos, Dennis L. Sepper affirme:

Readers of Meditations on First philosophy know that imagination fail to bring us to the truth; whether about ourselves as thinking things or about the world as extended matter. Imagination by its nature has objected what is not really "there", and in dreams and hallucinations it takes appearances for reality"³⁹.

Nous sommes toujours proches de la conception de l'imagination comme faculté susceptible de tromper tous ceux qui s'adonnent à l'activité de penser (le philosophe en particulier). Toujours dans ses analyses des *Méditations*, Sepper poursuit:

From the Meditations appears to have the character of a middling power. It marks out an experience that resembles sensation but also exhibits a freedom from the senses, yet this is not sufficient to establish that experience as secure enough to satisfy intellect: there is a making of imagination, but it is not enough to make a reality; it can lead one closer to the truth, but it is incapable of knowing the truth. It is simultaneously frustrating in its capacities and tantalizing in the prospects and analogies it suggests⁴⁰.

Sepper essaie de montrer que Descartes, dans une partie de ses démonstrations, donne à l'imagination un aspect limité dans sa capacité de rendre ou de présenter les choses comme elles sont ou comme elles devraient l'être. Elle est incapable de prouver l'essence des choses du réel d'où sa limite dans la production de ce qui est scientifique. Ceci est flagrant avec l'apparition du morceau de cire dans la seconde méditation. L'imagination déçoit le philosophe qui est avide de vérité. Elle se distingue de la raison et elle a une fonction propre qui est de se servir des figures pour concevoir les corps. Descartes lui assigne une place, une fonction précises, celle de feindre les choses que l'esprit peut se représenter.

Aussi, toujours est-il important de souligner que dans la seconde méditation, le verbe « imaginer » est le plus souvent additionné au verbe « feindre » : « je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer⁴¹ », « ...d'aucune de

³⁸ Ibid., Méditation Seconde, op.cit., p.93

³⁹ Dennis L. Sepper, *Descartes'imagination (Proportion, Images and the activity of thinking)*, Hardcover, 1996, p.2

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ René Descartes, Méditation Seconde, op.cit., p.79

celles qui sont feintes et inventées par l'imagination⁴² », « Et même ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur⁴³ », « ...car je feindra en effet, si j'imaginai être quelque chose⁴⁴ ». Le verbe « feindre » sous-tend le faire semblant, quelque chose qui n'est pas dans sa réalité et dans sa vraie essence. Nous avons affaire au règne du « comme si », du « voir comme », le monde de l'illusion donc un monde qui ne peut pas participer dans la recherche de la vérité. Si Descartes veut se débarrasser de toutes ses anciennes opinions qu'il considère comme fausses, il ne peut en aucune façon se laisser tenter ou attirer par une faculté qui est génératrice de fiction. Par l'imagination, l'esprit se tourne vers les sens, ce que récuse Descartes. Toutefois, en plongeant dans le fin fonds de la pensée cartésienne, l'imagination retrouve ses lettres de noblesse. Elle coordonne les activités de l'esprit de concert avec l'entendement. En ce sens, elle est, entre autre, chez Descartes, une fonction de l'esprit.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

1.2 L'imagination : une fonction de l'esprit

Par fonction de l'esprit, il faut voir le rôle que l'imagination peut jouer au côté de l'entendement dans le domaine de la connaissance. Dans la philosophie cartésienne, l'imagination est essentiellement liée au sensible, aux sens, au corps. Par conséquent, parler de l'imagination comme fonction de l'esprit invite à prendre en considération le rôle du corps dans l'épistémologie cartésienne. Cette dimension épistémologique de l'imagination est effective surtout quand l'esprit se voit dans l'obligation de saisir le corps dans le sens cartésien du terme c'est-à-dire les figures étendues, les mouvements, etc... . La raison ou l'entendement, dans ce cas, se révèle incapable à elle seule de saisir ces éléments. L'imagination va l'aider à mieux appréhender les éléments relevant du corps. Ainsi, Descartes considère l'imagination dans un lien inaliénable avec le corps ; ce qui fait d'elle la faculté la plus apte à aider l'entendement à conceptualiser tout ce qui relève du sensible.

Il s'agit ici d'un usage rationnel de l'imagination et d'un usage irrationnel de la raison. Dans le schéma du connaître (le schème du connaître), une place positive est attribuée à l'imagination. Chronologiquement, il faut voir dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, l'ouvrage-phare dans lequel Descartes fait ressortir l'aspect fonctionnel de l'imagination. Jean-Pierre Cavaillé, dans *Descartes, la fable du monde*, a eu raison d'affirmer que : « Pour bien envisager quelle est la fonction remplie par l'imagination dans le traité et comprendre

ainsi comment s'écrit la fable du monde moderne, il faut partir du statut épistémologique assigné à cette faculté dans les *Regulae*⁴⁵ ».

Tout lecteur de Descartes se souvient de la place des mathématiques dans le processus de la recherche de la vérité. Elles sont apparues au philosophe comme la seule science capable de donner la clarté et la distinction que celui-ci cherche à travers les sciences. C'est la raison pour laquelle, il voit en elles la Science des sciences ou en d'autres termes la *mathesis universalis*. En ce qui a trait aux mathématiques, l'imagination apparaît comme un instrument de la connaissance qui permet à Descartes de faire une démonstration du fonctionnement d'une discipline scientifique. La spatialisation des figures géométriques se fait par le biais de l'imagination. A la règle XIV, Descartes fait intervenir la notion de « schématisation » qui doit son existence à un système de figuration de la pensée. Par l'intermédiaire de l'imagination, la pensée va inventer un certain nombre de méthodes et de stratégies pour figurer les objets de l'espace rendant ainsi possible la géométrie comme branche des mathématiques qui saisit les figures. Par conséquent, Descartes, philosophe de la méthode, décrit la stratégie par laquelle l'imagination procède pour porter main forte à l'entendement dans le domaine de la connaissance. Selon Descartes, elle opère par représentation, par figuration. Étant incapable de conceptualiser, ce qui relève de l'ordre de l'entendement, l'imagination se représente les choses à connaître, elle se les figure.

À la Règle XIV, le philosophe s'exprime de la manière suivante : « D'autre part, afin d'avoir même quelque chose à imaginer, et de ne pas nous servir de l'entendement pur, mais de l'entendement aidé des espèces représentées dans la fantaisie, il faut noter enfin que rien ne se dit des grandeurs en général qui ne se puisse aussi se rapporter spécialement à n'importe laquelle en particulier⁴⁶ ». À travers cette phrase, Descartes nous présente une des notions importantes qui sera utilisée tout au long de sa démarche pour montrer les éléments constitutifs des mathématiques : la grandeur. Il va mobiliser cette notion dans la manière de procéder pour montrer le fonctionnement de la géométrie et de l'arithmétique. En partant du terme de grandeur, Descartes conclut que l'imagination fonctionne par figuration :

Il est facile d'en conclure qu'il ne sera pas peu utile d'appliquer ce que nous comprendrons être dit des grandeurs en général à l'espèce de grandeur qui entre toutes sera représentée le plus facilement et le plus distinctement dans notre imagination. Cette espèce de grandeur est l'étendue réelle du corps, abstraction

⁴⁵ Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes, la fable du monde*, Paris, Vrin, 1991, p.143

⁴⁶ René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Vrin, 1990, Règle XIV, p. 109

faite de tout le reste sauf de la figure : cela résulte de ce qui a été dit à la règle douzième, où nous avons conçu la fantaisie elle-même, avec les idées qui se trouvent en elle, comme n'étant rien autre chose qu'un véritable corps réel, étendu et figuré⁴⁷.

Dans ce passage, Descartes explique clairement la méthode par laquelle l'imagination se sert pour accéder aux choses : la figuration. Par figuration, il faut entendre, chez Descartes, la manière dont l'imagination transpose les éléments du sensible qui seront par la suite conceptualisés par l'entendement pour ensuite être transférés à l'esprit. Par esprit, Descartes entend l'intelligence humaine qui, avec le corps⁴⁸, sert à la connaissance des choses.

En figurant, nous avons la production de figures qui sont des éléments « impliqués dans toute représentation sensible⁴⁹ ». Dans *Les Méditations*, Descartes dira qu'imaginer revient à contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle.

Le produit obtenu par figuration n'est pas fini, nous n'avons pas une connaissance claire et distincte de ce dernier. L'esprit n'a pas une conscience claire et nette de l'image obtenue car Descartes écrit : « On a beau pouvoir dire en effet qu'une chose est plus ou moins blanche qu'une autre, qu'un son est plus ou moins aigu qu'un autre, et ainsi de suite, on ne peut exactement définir si un écart de ce genre consiste en un rapport double ou triple, etc.⁵⁰ ».

L'imagination permet ici de représenter, pas de conceptualiser car il est quasiment impossible d'affirmer clairement la manière dont l'objet est perçu. Pris dans ce contexte, le terme « figuration » convient mieux pour rapporter la manière d'opérer de l'imagination. En effet, parce qu'elle ne peut que figurer, elle opère selon deux principes : l'analogie et la comparaison. De cette manière, elle fait le plus souvent des estimations, des approximations et des probabilités⁵¹. Nous sommes toujours dans un certain doute pour évaluer exactement les perceptions de l'imagination. C'est dans cette perspective qu'elle donne place à l'invention, *l'inventio*. Elle se met à inventer juste pour remplir son rôle d'aide auprès de l'entendement. Dans « L'Entretien avec Burman », l'imagination invente et forme des images

⁴⁷ Ibid., pp. 109-110

⁴⁸ Le corps c'est ce qu'Aristote appelle la matière. Alquié, en traduisant Descartes se réfère à Aristote pour saisir le concept de corps chez Descartes.

⁴⁹ René Descartes, op.cit., Règle XII

⁵⁰ René Descartes, Règle XIV

⁵¹ Se figurer, c'est énoncer des probabilités. A la Règle II, Descartes fait référence à l'esprit des doctes qui se figurant des connaissances, ne font qu'énoncer des probabilités : « *J'avertis cependant qu'elles sont bien plus nombreuses qu'ils ne pensent, et qu'elles suffisent à démontrer rigoureusement d'innombrables propositions, sur lesquelles ils n'ont pu énoncer jusqu'à présent rien de mieux que des probabilités* », P.78

dans le cerveau. Il parle même de « trace » dans le cerveau en parlant des images. De là, elle se caractérise par une sorte d'ambivalence qui se traduit par une fabulation du monde.

De même que les bestiones de Vico se sont mis à inventer, grâce à l'imagination, des fables pour appréhender leur monde, le sujet cartésien se sert de son imagination, invente, fabule pour faire ressortir la corporéité du monde. Descartes montre le rôle du corps dans la connaissance. Étant à la recherche d'une vraie représentation du monde, il accorde toute sa liberté à l'imagination qui saurait mieux représenter le monde dans sa facette corporelle. Le travail de l'entendement ne viendra que plus tard pour conceptualiser le monde.

Le philosophe rend l'imagination libre et autonome. Elle a la liberté de ne pas achever le travail intelligible pour arriver à la conceptualisation. Dans le cadre de son caractère inventif additionné de son aspect inventif « elle mime, elle combine les seules formes empiriques⁵² ». Elle décide de s'arrêter à la figuration lui permettant de délivrer une dimension corporelle des choses qui rend possible une perception des figures qu'on peut toucher et voir. Elle incruste des traces, des empreintes dans l'esprit qui essaie d'appréhender l'objet mathématique, plus précisément l'objet géométrique. À cet effet, l'imagination joue le même rôle que celui de la mémoire. De même que cette dernière se rappelle de ce qui s'est présenté à elle dans un temps ultérieur, l'imagination en fait autant. À propos, Descartes écrit :

La force cognitive est cette seule force dont on dit, si elle s'applique à l'imagination au sens commun, qu'elle voit, qu'elle touche, etc., si elle s'applique à l'imagination seule, en tant que celle-ci est couverte de diverses figures, qu'elle se souvient ; si elle s'applique à elle pour en créer de nouvelles, qu'elle imagine ou qu'elle se représente ; si enfin elle agit seule, qu'elle comprend (...). Et cette même force reçoit le nom, conformément à ces diverses fonctions, tantôt d'entendement pur, tantôt d'imagination, tantôt de mémoire, tantôt de sens mais à proprement parler, elle s'appelle esprit (*ingenium*) lorsqu'elle forme de nouvelles idées dans la fantaisie, ou qu'elle se penche sur celles qui y sont déjà tracées⁵³.

Ici, l'auteur essaie de montrer comment l'imagination aide l'esprit à se représenter des éléments qu'il veut saisir et comprendre. Nous saisissons les analyses de Jean-Pierre Cavallé pour qui, la représentation connecte le sujet avec le monde extérieur. Il fait référence à l'imagination qui assure cette connexion pour que le sujet se forge une représentation correcte et assez parfaite du monde extérieur. On a beau reconnaître le rôle secondaire ou même facultatif de l'imagination dans ce domaine, certes, mais le plus important c'est que ce rôle facultatif se révèle être nécessaire à la pensée pour se figurer ou se représenter ou encore se

⁵² Cynthia Fleury, op.cit., p.158

⁵³ René Descartes, Règle XIV

souvenir des éléments qu'elle aimerait maîtriser. L'action des figures au sein du système des mathématiques est due grâce à l'imagination qui est vue comme cette force qui gère les figures. Cette faculté, enracinée dans le corporel et les sens, structure les figures pour traduire des schématisations dans l'espace ou en d'autres termes, dans l'étendue spatiale : « *l'étendue ne peut être comprise par l'imagination* » car on peut se la représenter par « *une idée corporelle* ». Cette corporéité dont revêt l'imagination rend possible une étude des figures comme le point, la ligne, la trace, la surface, la figure, le mouvement, en somme l'ensemble des outils ou concepts géométriques. À ce stade de nos analyses, nous pouvons relier cette considération de la géométrie à ce que Vico reproche à Descartes dans le *De Ratione* à savoir l'analyse au sens de la géométrie analytique qui procède par l'algèbre en éliminant les figures. Ce sont ici des éléments préparatifs qui vont nous aider pour discuter le *De Ratione* et nous accentuer également sur la notion de synthèse chez Descartes. En effet, le *De Ratione* est ce texte où le penseur italien énonce de vives critiques au penseur français, plus précisément dans la méthode que ce dernier utilise pour valoriser l'acquisition des connaissances. Considéré comme un « *Discours de la méthode anti-cartésien*⁵⁴ », le *De Ratione* peut être lu comme le lieu de prédilection où Vico s'interroge sur la méthode des Modernes : la critique. Descartes, avec sa certitude de la vérité des mathématiques, met en exergue la méthode géométrique, caractérisée par le perfectionnement de son analyse et libérée de son contenu imaginaire, comme la méthode-type capable de rendre compte du fonctionnement des sciences en général. Vico s'insurge contre cet état de fait dans le *De Ratione*. Selon lui, la méthode géométrique procède par voie analytique. Par conséquent, elle se révèle être insuffisante pour aider à découvrir « des choses nouvelles » dans les sciences. Quand nous savons que le projet du philosophe napolitain est d'élaborer une nouvelle science, ou autrement dit une science nouvelle, nous pouvons nous imaginer qu'il va accorder une importance particulière à tout élément qui lui permet d'innover. Pour Vico, il faut prioriser la méthode synthétique, chose que la méthode géométrique ne permet pas de rendre compte. Or cette dernière, par les analyses qu'elle permet, « ne produit que des vérités secondes déjà contenues dans la vérité première⁵⁵ ». Elle serait la copie d'une copie pour faire nôtre l'expression de Platon. Donc, il faut la chasser de la cité. Vico, se situant dans la tradition platonicienne, décide de ne pas faire la route avec quelque chose qui ne lui permet pas d'être original ou même originel. Dans son

⁵⁴ Alain Pons, Introduction du *De Ratione*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. XXXV
⁵⁵ Ibid,

De Antiquissima, il affiche clairement son aversion envers la méthode géométrique. Cette idée corporelle n'est aucunement possible avec l'entendement.

Par ailleurs, Descartes se demande :

Aussi, est-il d'une grande importance de distinguer les énonciations où les termes de ce genre : étendue, figure, nombre, surface, ligne, point, unité, etc., ont une signification assez stricte pour exclure quelque chose dont ils ne sont pas séparés par une distinction réelle, comme lorsqu'on dit : l'étendue ou la figure n'est pas le corps ; le nombre n'est pas la chose nombrée, la surface est la limite du corps, la ligne celle de la surface, le point celle de la ligne ; l'unité n'est pas une quantité, etc. Toutes ces propositions, et celles qui leur ressemblent, doivent pour être vraies, être complètement soustraites à l'imagination⁵⁶.

En s'exprimant ainsi, Descartes montre que l'étendue, la figure, le nombre ne relèvent pas de l'imagination et par ricochet nous fait voir clairement le rôle de l'entendement. Ce texte a le même sens que l'analyse du morceau de cire où Descartes montre clairement les limites de l'imagination. La question que nous pouvons nous poser consiste à nous demander en quoi l'imagination est importante malgré son caractère limité ? Quel est son apport dans la connaissance puisque ces notions fondamentales ne sont pas ses objets propres ? Que fait-elle en particulier sans nécessité de s'intéresser à ce que fait la raison ?

Comme nous l'avons souligné dans nos propos précédents, chez Descartes, la critique de l'imagination est à nuancer. Une place est accordée à cette dernière dans la démarche cartésienne de la théorie de la connaissance. En faisant d'elle une fonction de l'esprit, nous cherchons à lui attribuer ce qui lui appartient et par corrélation montrer la manière dont elle procède par rapport à l'entendement. N'est-ce pas de cette manière que Ferdinand Alquié résume la Règle XIV : « La question doit être en même temps transposée dans l'étendue réelle des corps, et représentée toute entière à l'imagination à l'aide de figures schématiques : ainsi sera-t-elle en effet saisie avec beaucoup plus de distinction par l'entendement⁵⁷ ». L'imagination seconde l'entendement certes, mais l'essentiel c'est que Descartes décrit avec minutie le travail important qu'elle effectue pour supporter l'entendement. Quand nous connaissons le poids de ce que représente la raison chez Descartes et même au siècle classique, nous sommes en mesure d'imaginer l'importance que devrait avoir tout autre élément qui vise à renforcer le bon fonctionnement de cette dernière. Dans ce même ordre d'idées, Descartes postule que :

⁵⁶ René Descartes, Règle XIV
⁵⁷ Ibid.

En nous, il n'existe que quatre facultés dont nous puissions faire usage à ce dessein [le dessein de toucher la connaissance des choses] : l'entendement, l'imagination, les sens et la mémoire. L'entendement, seul, il est vrai, a le pouvoir de percevoir la vérité ; il doit pourtant se faire aider par l'imagination, les sens et la mémoire, afin de ne rien négliger de ce qui fait partie de nos ressources⁵⁸.

Pour une fois, le philosophe récuse l'entendement, ne serait-ce que de manière provisoire. Ce qui paraît essentiel dans sa démarche, c'est sa vision de l'imagination qu'il veut recouvrir de ses pleins droits dans le domaine de la connaissance scientifique. Grâce à la prise en compte de l'imagination, l'esprit fait le tour des choses, rien n'est laissé de côté, tout est pris en compte. Elle met en évidence toutes les dimensions de l'objet à appréhender et le présente dans toutes ses facettes. L'objet devient malléable, léger, donc plus facile à être compris par le sujet pensant.

Le philosophe fait une distinction réelle entre l'imagination et la raison et donne une attribution certaine aux éléments qui sont sous la domination de la première : les corps, éléments essentiels rendant la *mathesis universalis* possible.

En désignant par la négative ou par l'affirmative le caractère propre des éléments géométriques, elle les assigne à leur place respective dans le système mathématique cartésien et leur donne toute leur véracité. En utilisant ainsi les « secours de l'imagination », Descartes utilise une fois de plus l'aspect méthodique de sa pensée pour donner goût aux études d'arithmétique et de géométrie, sciences modèles de son système. Les mathématiques, comme sciences, sont ainsi fondées sur le dos de l'imagination participant à toute l'importance que Descartes accorde à un des éléments géométriques à savoir l'étendue.

Descartes la définit en ces termes : « Par étendue, nous entendons tout ce qui possède longueur, largeur et profondeur, sans nous demander s'il s'agit d'un corps véritable ou d'un espace⁵⁹ ». Sachant qu'en domaine scientifique, il ne suffit pas d'avoir l'objet, il faut essayer de le saisir par la pensée comme Kant l'a si bien expliqué avec son concept d'esthétique transcendantale, avec les notions de longueur, de largeur et de profondeur, nous sommes

⁵⁸ Descartes, Règle XII, p.131. Ferdinand Alquie, en ce sens, résume la Règle XII de cette manière : « En somme, il faut se servir de tous les secours que peuvent fournir l'entendement, l'imagination, les sens et la mémoire ; tant pour prendre une intuition distincte des propositions simples, que pour combiner selon les règles les choses qu'on cherche avec celles qu'on connaît, afin de les trouver ; comme aussi pour découvrir les choses qu'il faut ainsi rapporter les unes aux autres ; tout cela de manière à ne négliger aucune fraction des ressources humaines »

⁵⁹ René Descartes, Règle XII

d'emblée dans les notions mathématiques que nous allons essayer d'appréhender afin de parachever le caractère scientifique que Descartes s'évertue à donner à sa démarche. L'appréhension de ces notions se fait, selon Descartes, d'abord par l'imagination car il ajoute : « et à notre sens, il n'y a pas lieu de donner une plus longue explication, puisque notre imagination ne saurait vraiment rien saisir avec plus de facilité⁶⁰ ».

Par l'imagination, l'étendue des corps, plus particulièrement ceux qui possèdent une longueur, une largeur et une profondeur, est facilement saisissable. N'étant pas des entités philosophiques, il est plus facile à l'imagination de les comprendre ou plus exactement de se les figurer. Viendra, plus tard le travail de l'entendement qui va les ramener à l'esprit.

En outre, selon Descartes, l'imagination se caractérise par son incapacité à saisir les entités philosophiques dont seul l'entendement possède le pouvoir d'exercer une saisie à l'esprit. Néanmoins, cette mise en suspension ou pour reprendre Husserl, cette mise en *epochè* de l'entendement traduit la volonté de Descartes d'accorder impunément une place à l'imagination dans les *Regulae*⁶¹ voire dans sa démarche même de philosophe.

De ce fait, de manière directe ou indirecte, il s'en prend à l'entendement pur qui doit, en quelque sorte et en tout lieu, laisser à l'imagination sa place au soleil, c'est-à-dire, la laisser s'exprimer à sa façon afin qu'elle puisse remplir sa fonction auprès de l'esprit.

La mise en regard de l'entendement par rapport à l'imagination est récurrente chez Descartes. Tout au long de sa pensée, il ne cessera de catégoriser ces deux facultés, soit pour les distinguer, soit pour les mettre en rapport. Il présente l'imagination, le plus souvent, comme cet instrument de la connaissance au même titre que les sens. En l'analysant, le philosophe admet que l'imagination forge des idées dans l'esprit de l'homme pour la compréhension des éléments à connaître : « elle forge une véritable idée corporelle de la chose, afin que l'entendement puisse en même temps se tourner au besoin vers les autres conditions de cette chose⁶² ». En ce sens, il fait correspondre les sens à l'imagination pour mieux comprendre la dimension corporelle ou sensorielle attachée à la science. D'où

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Titre latin des *Règles pour la direction de l'esprit*

⁶² Règle XIV, P. 170. Dans cette Règle, Descartes ne cesse de répéter continuellement le mot « imaginer » pour désigner des opérations de l'esprit comme par exemple « imaginons un sujet quelconque que puissent mesurer plusieurs unités », « Mais qu'on imagine tout autrement qu'on ne le juge ». On est d'emblée dans une logique de deux facultés en présence qui servent chacune à sa manière à la connaissance des objets.

l'imagination comme élément essentiel dans la construction de la science cartésienne quand le philosophe s'évertue à étudier la nature et les mathématiques. Descartes situe l'imagination dans la *physis* au sens aristotélicien du terme car elle rend l'accès de la nature et des mathématiques possible à l'entendement puis à l'esprit. L'imagination possède, de ce fait, une vie chez Descartes car elle occupe une place⁶³.

Pour l'auteur des *Regulae*, notre connaissance de la nature et des mathématiques doit forcément passer par l'imagination car ces deux sciences, étant basées sur des éléments saisissables, doivent pouvoir trouver une faculté leur permettant de fonctionner par images même en l'absence des ces derniers. Étant donné que, généralement, on définit l'imagination comme « la faculté par laquelle l'esprit peut former des images des choses matérielles même en leur absence », Descartes, voulant révéler la constitution de ces deux sciences qui fonctionnent selon le matériel, réalise la nécessité de se référer à la faculté lui permettant de pénétrer les données des sens.

Ses travaux sur cette faculté se font de manière progressive. Au tout début de sa démarche, il fait de la fantaisie le corollaire de l'imagination car il voit en elle « cette partie du cerveau qui reçoit les impressions du sens commun réunissant les mouvements transmis par les nerfs des sens externes et internes⁶⁴ ». Tout n'est qu'une question d'association des sens à la matérialité, exerçant leur fonction de transmission d'éléments essentiels et nécessaires à la connaissance. Cette transmission, se faisant par les nerfs, trouve sa cause dans le corps, c'est-à-dire, dans le monde externe et sensible. L'esprit émet une série de perceptions trouvant leur cause dans le corps et c'est ce que Descartes appelle « imaginations ». Se trouvant au pluriel, il s'agit des fonctions multiples du cerveau avec les différentes parties du corps. Ces imaginations prennent plusieurs formes car elles s'appliquent à différents éléments de la nature. Elles peuvent être des songes, des rêves, des illusions, des chimères.

Nous sommes en présence de l'ensemble des fonctionnements du cerveau sous l'action de la perception ou de la saisie de divers éléments relevant de la nature. Par l'intermédiaire des nerfs, certaines impressions d'éléments de la nature s'incrustent dans le cerveau pour donner à l'esprit la capacité de les traduire à la connaissance. Par cette traduction, plusieurs figures peuvent se former afin de représenter des éléments du sensible :

⁶³ On peut faire référence à Hannah Arendt qui stipule que la vie, c'est occuper une place.
⁶⁴ Règle XII

« La notion de figures est si commune et simple qu'elle est impliquée dans toute représentation sensible⁶⁵ ». Nous découvrons ici la construction des mathématiques, plus précisément, de la géométrie comme science dans le monde cartésien. L'entendement qui, a le pouvoir de vérité, se trouve mis en relation d'entraide avec l'imagination pour configurer l'espace et voir dans les sens des objets à connaître et à saisir par la pensée. Les objets du sensible se trouvent configurés de manière à être appréhendés par l'entendement quand l'imagination les pénètre. La figuration ou la configuration se fait à partir d'une perception du sens ; ce qui produit un effet important sur la connaissance. La multiplicité des éléments du sensible fait qu'il existe plusieurs manières de configurer d'où la multiplicité des figures en géométrie.

Dans la cinquième méditation, Descartes, faisant de l'imagination cet « effort particulier de l'esprit », lui reconnaît ses droits d'ingérence dans l'espace géométrique ou plus largement l'espace physique. Ceci se poursuit dans le fait d'introduire l'imagination dans tout ce qui a trait aux notions de quantité, de propriété, de figures qui sont tous des éléments corporels relevant des mathématiques :

En premier lieu, j'imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations, et de mouvements ; et enfin, je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durée⁶⁶.

Il poursuit ses réflexions en montrant comment l'imagination aide l'esprit à se représenter les figures géométriques. Il prend l'exemple du triangle :

Et je n'ai que faire ici de m'objecter, que peut-être cette idée du triangle est venue en mon esprit par l'entremise de mes sens, parce que j'ai vu quelquefois des corps de figure triangulaire ; car je puis former en mon esprit une infinité d'autres figures, dont on ne peut avoir le moindre soupçon que jamais elles me soient tombées sous les sens, et je ne laisse pas toutefois de pouvoir démontrer diverses propriétés touchant leur nature, aussi bien que touchant celle du triangle : lesquelles certes doivent être toutes vraies, puisque je les conçois clairement⁶⁷.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ René Descartes, Cinquième Méditation, op.cit., p. 157

⁶⁷ Ibid.

Dans ce passage, Descartes montre clairement la fonction de l'imagination, via les sens, qui est de permettre à l'esprit de débiter dans ses tentatives de saisir la vérité des choses et la véracité qu'elles contiennent. Dans le cas ici présent, imaginer pour Descartes implique découvrir la vérité de l'existence des éléments mathématiques. La capacité d'imaginer leur existence équivaut à la capacité de croire en leur existence. Si le sujet est capable des les imaginer, c'est qu'ils existent. Leur existence s'offre au sujet pensant comme une nécessité.

Dans sa « Lettre à Elizabeth », (plus précisément celle du 28 juin 1643), il reconnaît à l'imagination son droit inaliénable : « Le corps, c'est-à-dire, l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ». Selon Descartes, l'imagination se caractérise par son aptitude à s'étendre aux mathématiques dans le but d'aider l'entendement à percevoir les concepts constitutifs à son fonctionnement. Le philosophe fait de l'imagination le point d'appui de l'entendement qui, le plus souvent, se sert de schémas pour rendre les choses plus évidentes. Nous pouvons nous référer aux propos de Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner qui voient à cet effet « une représentation schématique » de l'imagination qui se lance dans la figuration des éléments. Cette figuration est rendue possible grâce à cet acharnement de l'imagination de tout faire dériver au moyen du corps, de tout voir sous une dimension corporelle.

Étant donné que l'imagination atteint les choses de manière corporelle, tout ce dont elle couvre se présente sous la forme de diverses figures comme les lignes, les segments qui sont des moyens par lesquels une bonne partie des mathématiques sera représentée car ces éléments ne sont saisissables par la pensée qu'après avoir été considérés dans leur dimension corporelle. Une connexion est assurée entre l'objet sensible, l'objet corporel et la pensée. Cette connexion se fait grâce à l'imagination qui apparaît comme la représentation par images des corps : autant de corps, autant d'images. Ici, Descartes attribue un grand rôle au sensible.

En déclarant :

Il faut se représenter que le sens commun fonctionne à son tour comme un cachet, destiné à imprimer ces figures ou ces idées, qui sous une forme pure et sans corps lui parviennent des sens externes, le lieu où il les imprime comme en une cire étant la fantaisie, ou imagination, et que cette fantaisie est une véritable partie du corps, qui a une grandeur suffisante pour que ses diverses régions puissent se couvrir de plusieurs figures distinctes les unes des autres, et pour qu'habituellement, elles les

retiennent un certain temps ; elle s'identifie alors avec ce qu'on appelle la mémoire⁶⁸,

Descartes fait du sensible, le domaine de connaissance qui laisse ses empreintes sur la pensée, lesquelles empreintes sont rendues effectives grâce à l'imagination qui représente le point de rencontre où la pensée (l'esprit), essaie d'avoir une certaine emprise sur le sensible. L'imagination, grâce à son étendue, peut embrasser la multiplicité et la diversité des éléments corporels et ainsi, elle joue bien son rôle et sa fonction de médiatrice entre les choses du sensible et la pensée. La nature se manifeste par la multiplicité des figures. N'était-ce cette large dimension reconnue à l'imagination, il lui serait difficile de jouer ce rôle de support et d'appui à l'entendement. Aussi, Descartes introduit la mémoire, faculté subordonnée à l'imagination et l'aidant à la fonction d'intermédiaire. De là, pour connaître ou pour avoir accès à la scientificité des choses, le philosophe doit mobiliser un certain nombre de facultés qui, chacune à leur manière, remplit une fonction dans sa démarche. Cette opération de l'esprit que nous pouvons qualifier de corporelle reçoit les objets dans leur sensibilité pour les transférer à une autre opération spirituelle, cette fois ci, qui donne la science. Cette dimension, dans la conception cartésienne de la connaissance voit l'imagination sous un nouveau paradigme en faisant d'elle un acte intellectuel qui se situe, néanmoins, dans une partie sensible du corps, « la glande pinéale » ou « conarium » localisé dans le cerveau.

Dans *L'Homme*, Descartes présente l'imagination comme « une véritable partie du corps » et sa fonction est, d'après Jean-Pierre Cavaillé « de tout recevoir par l'intermédiaire du sens commun, les images ou figures qui s'impriment sur les sens externes⁶⁹ ». Parce qu'elle se trouve dans une partie sensible, elle est capable de permettre à l'esprit de saisir des figures et des éléments de la nature.

En effet, l'imagination possède la capacité de percevoir les éléments selon une certaine volonté : « à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a des choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les perçoit⁷⁰ ». Elle détient une volonté qui apparaît comme l'une des pièces motrices pouvant conduire à des perceptions multiples que l'entendement conceptualisera par la suite. La volonté, corollaire du hasard et du fortuit, fait que lorsque l'imagination l'applique à tel ou tel objet ou figure, elle fait appel à ce que Descartes désigne comme des esprits animaux.

⁶⁸ René Descartes, Règle XII, p.136

⁶⁹ Jean-Pierre Cavaillé, op.cit, p.144

⁷⁰ René Descartes, *Les passions de l'âme*, Gallimard, 1988, article XX

À cet effet, disons que l'imagination se révèle être le secours de l'esprit se trouvant dans l'incapacité de se représenter lui-même tous les éléments du monde humain. Remplissant son rôle de support, elle fait mouvoir l'esprit tout en agissant sur les sens pour produire une ou des images des corps sensibles. Elle est difficilement détachable de la dimension corporelle des éléments ni ne peut être transposée à l'étendue réelle des corps se rapportant à la schématisation de ces derniers. Elle sera ainsi dans la mesure de se distinguer nettement de l'entendement qui lui, ne s'occupe pas de la corporéité des objets à connaître.

Ainsi, Descartes relève plusieurs opérations de l'esprit et réalise que les objets qui en résultent peuvent être de deux natures : une nature simple et une nature composée.

Dans le but de comprendre les choses simples, Descartes distingue d'abord les objets qui sont saisissables uniquement par l'entendement. Ils sont dits spirituels. L'imagination, la mémoire, les sens qui sont d'autres opérations de l'esprit n'ont aucune emprise sur ces objets. Leur action se révèle vaine, leur relation avec l'esprit est à éviter et même à bannir. Ce sont des objets purement intellectuels. Certains objets sont appréhendés par l'imagination. Ce sont des objets purement matériels qui ne nécessitent pas le secours de l'entendement pour être appréhendés par l'esprit. Ces objets simples matériels existent dans leur dimension matérielle et corporelle. Une troisième catégorie d'objets a besoin de l'accord de l'entendement et de l'imagination pour se rendre malléable à l'esprit. C'est ce que Descartes appelle « les choses simples communes ».

Descartes explique très bien la distinction qu'il fait au sujet de ces choses :

Les choses qui sont au regard de notre entendement sont dites simples, peuvent être purement intellectuelles, soit purement matérielles, soit enfin communes. Sont purement intellectuelles, celles que l'entendement connaît grâce à une sorte de lumière innée et sans le secours d'aucune image corporelle : qu'il s'en trouve en effet de telles, cela est certain, et l'on ne peut imaginer aucune idée corporelle qui nous présente ce que c'est que la connaissance, le doute, l'ignorance, et aussi ce que c'est que cette action de la volonté qu'on peut appeler volition, et choses semblables ; nous connaissons cependant toutes ces choses effectivement, et si facilement qu'il suffit pour ce faire d'être doué de raison. Sont purement matérielles celles qui ne se connaissent que dans le corps, comme sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. Enfin, doivent être appelées communes celles qui s'attribuent sans discrimination, tantôt aux choses corporelles, tantôt aux esprits, comme l'existence, l'unité, la durée, et choses semblables : c'est à ce groupe aussi qu'il faut rapporter ces notions communes qui sont comme des liens servant à relier

entre elles les autres natures simples, et sur l'évidence desquelles reposent toutes les conclusions que nous atteignons par le raisonnement⁷¹.

À travers ces propos, Descartes élabore sa théorie des choses simples surtout les simples dites communes. Il reconnaît sous la même appellation de « notions » les éléments qui relève de l'ordre de concepts (le spirituel) et ceux qui sont de l'ordre du corporel (le matériel)⁷². Il établit la fonction d'intermédiaire assurée par l'imagination entre les sens et l'entendement. Elle aide l'entendement à se faire une idée scientifique du sensible (des objets relevant du sensible). Il s'agit d'une corrélation entre ces deux facultés qui ont, toutes deux, leur place dans la dimension épistémologique des choses.

L'imagination rentre d'emblée dans l'un des principes cartésiens car elle lie deux éléments distincts à la base. L'esprit et la matière se trouvent entremêlés grâce à cette fonction de médiation qu'assure l'imagination. Elle assure une fonction hybride au sein de la démarche cognitive cartésienne. Sans elle, la représentation de certains éléments du sensible ne pourrait être parfaite à l'entendement. La liaison qu'établit l'imagination entre le sensible et l'entendement est nécessaire selon Descartes qui écarte toute possibilité de contingence dans cette entreprise de l'esprit. Ceci est flagrant dans la conception des mathématiques (arithmétique, géométrie). Une chaîne de liaisons entre l'esprit et le sensible est nécessaire quand la première faculté se donne pour tâche de se représenter les éléments ou objets mathématiques. Une certaine « liaison mutuelle » s'est installée lors de la représentation de certains éléments par la pensée :

La figure est liée à l'étendue, le mouvement à la durée ou au temps, etc. parce qu'il est impossible de se représenter une figure dépourvue de toute étendue, ou un mouvement dépourvu de toute durée. De même encore, si je dis que 4 et 3 font 7, cette liaison est nécessaire ; car nous ne nous représentons pas non plus distinctement le nombre 7 sans y enfermer plus ou moins confusément le nombre 3 et le nombre 4. Et de la même manière tout ce que l'on démontre des figures ou des nombres est lié par une chaîne de nécessité continue au sujet dont on l'affirme⁷³.

La figure, élément palpable du sensible, ne peut apparaître tel qu'elle à l'entendement pur. Il lui faut une certaine transformation pour sa comparution à l'esprit. Il en est de même pour le mouvement, objet sensible, qui doit être muté pour que l'esprit se le représente.

⁷¹ Règle XII, p. 141

⁷² L'un des traducteurs des *Reguale* a pu faire le distinguo entre les éléments que Descartes a confondus. Descartes est ainsi héritier de cet usage traditionnel à confondre « axiomes » à « notions communes » retrouvé dans l'Antiquité avec les mathématiciens.

⁷³ Règle XII

N'était-ce cette volonté de rendre les choses claires et distinctes à la pensée, cette fonction de l'imagination ne serait pas possible. De même, l'arithmétique, pour additionner deux nombres (l'une des opérations entre autres), invite Descartes à parler d'enfermement. L'imagination a, ici, pour rôle d'enfermer deux éléments pour rendre possible une science. Enfermer, accaparer ou s'approprier, inclure en son sein deux objets pour se représenter un objet, cette opération n'est rendue possible que grâce à l'imagination.

Tout au long de sa démarche, le philosophe ne cessera de montrer le grand besoin des liaisons nées ou apparues dans la fondation de la science. Cette relation de ces deux facultés étant inséparables, rend possible un certain nombre d'opérations intellectuelles. L'entendement doit avoir une connaissance intuitive de l'objet sensible qui peut provenir d'un rapport fidèle ou véridique de l'imagination. Descartes ôte toute caractéristique trompeuse et fautive aux sens car c'est à travers ces derniers que l'imagination puisera les éléments à fournir à l'entendement. Celui qui pense ne pourra pas se tromper car il ne croit pas à la fausseté des éléments provenant des sens. En conséquence, le philosophe ne révoque pas le corps en doute. Cela vaut la peine de s'attarder sur la possibilité de non révocation en doute du corps afin d'essayer de voir son fonctionnement. Descartes affirme lui-même qu' « il ne faut accorder sa créance [qu'aux connaissances] qui sont parfaitement connues et à propos desquelles le doute est impossible⁷⁴ ».

Disons que la volonté de produire de fausses représentations des choses que l'on veut connaître dépend du sujet. Croire en la fausseté des produits imaginatifs est un acte conscient et voulu. Il est bien question ici d'adapter ce que l'on veut, ce que l'on cherche à la réalité des choses. Cette réalité est, toutefois, construite par le sujet. Au nom des principes de liberté de sa personne résultant de sa capacité à imaginer, le sujet peut inculquer une propriété vraie ou fautive à un objet du sensible. Cette emprise du sujet sur les choses, emprise qui passe souvent par l'imagination, est favorable à une bonne disposition de l'entendement dans la saisie des objets. Le sujet a aussi le pouvoir d'éviter les erreurs qui peuvent servir d'obstacles à une bonne connexion entre l'imagination et l'esprit. Tout ceci contribue à faire de l'imagination la faculté qui donne une intuition immédiate des choses.

⁷⁴ René Descartes, Règle II, p.78

Par conséquent, nous pouvons en déduire que l'imagination et la raison sont les deux facultés dont l'esprit a besoin pour une connaissance de la vérité, donc pour une saisie épistémologique des choses.

De cette manière, l'esprit humain arrive à saisir de préférence la nature des choses simples plutôt que des choses composées ; les choses simples étant plus aptes à promouvoir une connaissance véritable des éléments. Et par ricochet, Descartes en profite pour montrer comment un usage de l'imagination est possible et également comment l'est un usage de la raison. Pour connaître, un usage de l'imagination est possible. L'essentiel, c'est de savoir comment la canaliser pour qu'elle ne nuise pas à l'entendement. Et Descartes plaide pour une mise à l'écart des sens, un dépouillement de l'imagination au cas où ces derniers constitueraient une entrave à l'entendement. Toutefois, il opte pour un retour à l'imagination au cas où l'entendement aurait besoin d'elle pour examiner son rapport au corps.

L'imagination, parce qu'elle saisit le plus souvent des éléments dont elle a déjà eu contact de telle manière à se les représenter pendant leur absence, peut entreprendre plusieurs stratégies pour s'imprégner de ces éléments. Elle peut procéder par comparaison, par schématisation (entre ce dont le sujet dispose et ce qu'il cherche). Il s'agit d'une relation intrinsèque entre ce dont dispose le sujet et ce qu'il cherche. L'imagination, cet instrument de la connaissance, accorde une place importante à l'intuition qui manipule les objets à connaître avant de les transférer à cet autre instrument de la connaissance qu'est l'entendement.

À la règle XIV, il montre la contribution réelle de l'imagination dans *la mathésis universalis*. Et c'est précisément cet aspect de la pensée de Descartes qui l'oppose à Malebranche dans la question du rôle de l'imagination dans l'activité mathématique. Á en croire Pierre Guenancia, affirmant que « contre Descartes qui réserve une place à l'imagination dans l'activité mathématique et conçoit l'étendue essentielle des corps que les figures de l'imagination aident à se représenter, Malebranche fait de l'étendue un être purement intelligible pour la connaissance duquel l'imagination constitue un obstacle plutôt qu'une aide même si l'étendue intelligible est imaginable⁷⁵ », l'imagination est ce concept polymorphe utilisé à dessein au siècle classique à un tel point qu'il est quasiment impossible de se statuer de manière fixe sur le rôle de l'imagination. Le contexte et le vœu de chaque auteur détermine la malléabilité de ce concept.

⁷⁵ Cynthia Fleury, op.cit., p. 51

Plus qu'un concept, l'imagination a été utilisée comme une méthode pour donner une certaine logique de fondation de la science clairement et distinctement alors que Malebranche se trouve dans une perspective autre voyant la connaissance comme une construction intelligible. Là où Malebranche se situe dans un déjà donné, Descartes se place dans une perspective du devenir, d'où sa volonté de mobiliser toutes les facultés pouvant rendre possible la science. Trouvant dans les mathématiques la seule science qui résiste au doute, Descartes s'appuie sur elles pour montrer comment devrait être le fonctionnement de toute science en se servant de l'imagination comme appât. Donnant à l'esprit une certaine liberté, c'est-à-dire celle de rendre l'objet présent même en son absence, elle a pour fonction de donner corps à l'idée que l'esprit s'est fait de l'objet. Ainsi, l'esprit pourra mieux réfléchir sur cet objet que l'imagination a aidé à apercevoir.

À l'arrivée, la conception cartésienne de l'imagination s'oppose à celle de Pascal. Descartes, en montrant la mutation de l'imagination pour ne pas dire une certaine mobilité du regard de l'esprit, se situe dans une perspective différente de Pascal qui voit un certain effet statique de cette faculté sur l'objet qu'elle tend à se représenter. Le parallèle entre Descartes d'une part et Pascal et Malebranche d'autre part révèle au sujet de l'imagination une certaine activité de l'esprit dans les analyses cartésiennes. Pascal et Malebranche ont, tous deux, voulu trouver une essence à l'imagination ; ce qui les éloigne des analyses de Descartes qui entend révéler les différents usages de cette faculté. Le premier usage se trouve dans sa fonction d'aider l'entendement (fonction de médiation, donc hybride, car il s'agit de représentation d'objet de science) alors que le second usage consiste dans sa capacité à faire bouger l'esprit. Ce qui nous invite à considérer également l'imagination comme une activité de l'esprit. Considérée sous cet angle, il est possible de voir en l'imagination la faculté cognitive qui a pour but de rassembler les choses qui vont être conceptualisées par l'entendement. Que cet entendement soit à ses débuts (tel est le cas chez Vico) ou déjà en pleine gestation (tel est le cas chez Descartes), la question est de voir que l'imagination constitue, dans sa capacité à représenter, une faculté importante pour l'homme qui désire se comprendre lui-même et appréhender son milieu.

1.3 L'imagination : une activité de l'esprit

L'imagination est une activité de l'esprit dans le sens qu'elle est vue comme une forme de puissance qui n'arrête pas de se perfectionner à travers la pensée cartésienne. Descartes la conçoit comme toujours en mouvement. Par conséquent, il ne la considère pas comme ce « réceptacle passif d'images ». Elle n'est pas la faculté qui contribue à mettre l'esprit au repos ; ce qui pourrait la faire ressembler aux sens. Elle n'est pas non plus absence de pensée, ce qui encore pourrait l'apparenter aux sens. Au contraire, elle est recherche et expérimentation tel que la conçoit Pierre Guenancia⁷⁶. Sinon, elle n'aurait pas cette capacité d'agir avec l'entendement dans le domaine du savoir.

À la Règle XII, Descartes montre clairement que, par son activité, par son mouvement, l'imagination saisit les objets provenant des sens externes. Elle est considérée, en ce sens, comme une partie du corps qui fait mouvoir les autres parties corporelles, parmi lesquelles les nerfs. Grâce à son mouvement, elle assure la connexion entre ces derniers ; c'est ainsi que Descartes l'assigne à une force motrice tout comme le fera Gaston Bachelard par la suite. « Il faut se représenter, quatrièmement, que la force motrice, autrement dit les nerfs eux-mêmes, prennent leur origine dans le cerveau, siège de la fantaisie, de laquelle ils reçoivent leurs divers mouvements, de même que le sens commun les reçoit du sens externe ou encore la plume dans son ensemble de sa partie inférieure⁷⁷ », écrit Descartes. Dénommée également la fantaisie, comme nous venons de le voir dans nos précédentes analyses, l'imagination est responsable du mouvement entre les nerfs qui doivent à leur tour essayer de capter les images nécessaires à la représentation. L'imagination exerce son activité en corrélation avec les autres parties du corps pour trouver les images corporelles qui lui permettront de représenter le sensible. Descartes ajoute également:

⁷⁶ Pierre Guenancia, « La critique cartésienne des critiques de l'imagination » in *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, coordonnée par Cynthia Fleury, op.cit., pp 43 -76

⁷⁷ Descartes, Règle XII, p.136

On peut comprendre également à partir de là comment peuvent se produire tous les mouvements des autres animaux, bien qu'on n'admette en eux absolument aucune connaissance des choses, mais seulement une fantaisie purement corporelle ; et aussi, comment en nous-mêmes s'effectuent toutes les opérations que nous accomplissons sans aucun contrôle de la raison⁷⁸.

La force que Descartes attribue à l'imagination est « purement spirituelle » mais toutefois, « n'est pas distincte du corps ». Comment Descartes lie t-il la spiritualité au corporel ? Quelle est l'économie d'une telle liaison dans la cognition ? Par cette harmonie des deux contraires, Descartes essaie de prouver que l'imagination, pour mener à bien son projet d'aide à l'entendement, doit être active. Cette activité doit l'aider à se surpasser pour accomplir ce travail difficile au sein de l'esprit humain. Les opérations résultant de l'activité de cette faculté doivent relever d'une certaine originalité car au cours de son travail, elle peut faire face à la création de nouvelles images qui vont lui être utile dans la représentation. Le penseur passe en revue les formes sous lesquelles se présente cette force dans la cognition :

...cette force cognitive est tantôt passive, tantôt active, et c'est parfois le cachet, parfois la cire qu'elle imite ; mais il ne faut prendre cette fois-ci cette image que par analogie, car il ne se trouve que dans les choses corporelles rien qui soit tout à fait semblable à cette force. Elle est cette seule et même force dont on dit, si elle s'applique avec l'imagination seule, en tant que celle-ci est couverte de diverses figures, qu'elle se souvient ; si elle s'applique à elle pour en créer de nouvelles ; qu'elle imagine ou qu'elle se représente ; si enfin elle agit seule, qu'elle comprend : comment s'effectue cette dernière action ?⁷⁹

Étant donné la grande responsabilité de l'imagination, nous pouvons lui attribuer une force cognitive active, ce dont elle a besoin pour effectuer son activité dans l'intelligence humaine. Elle doit représenter, elle doit figurer ; nous l'avons dit dans nos propos précédents. A ce niveau de nos réflexions, il est possible d'ajouter qu'elle doit configurer pour souligner l'aspect activationnel de l'imagination avec les autres éléments qui participent aussi à la cognition comme la mémoire, les sens et pourquoi pas l'entendement car Descartes, lui-même, déclare :

En effet, comme l'entendement peut être mu par l'imagination, ou inversement agir sur elle ; que, de même, l'imagination peut agir sur les sens, par l'intermédiaire de la force motrice, en les appliquant aux objets, ou qu'en revanche les sens peuvent eux-mêmes agir sur elle, du fait qu'ils y peignent l'image des corps ; que la mémoire de son côté du moins celle qui est corporelle et ressemble

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., p.137

au pouvoir qu'ont les animaux de se souvenir, n'est rien qui soit distinct de l'imagination⁸⁰.

Les autres facultés, ayant la capacité de contrecarrer l'imagination ou de la détourner de son vrai chemin, entraîne l'idée du déploiement d'une force puissante que l'imagination doit effectuer pour garder sa place dans la question de l'acquisition des connaissances chez l'*ego cogito* et assurer son rôle au côté de la raison .

Le morceau de cire, avant d'apparaître à l'esprit, a été d'abord configuré par l'imagination. De ce fait, elle doit créer pour conserver son dynamisme au sein du système cartésien. Sa créativité, en libérant l'esprit, lui permet d'avoir une certaine emprise sur les contenus venant du sensible et se démarquer de ceux venant de la raison. Dans *Les Passions de l'âme*, l'imagination permet à l'esprit de percevoir « un palais enchanté ou une chimère » ; son activité lui donne la capacité de reproduire un contenu que l'on croirait insaisissable à l'esprit. A cet effet, elle se rapproche de la fiction au sens vichien du terme c'est-à-dire, elle est une stratégie permettant de saisir une réalité.

L'imagination constitue une sorte d'argumentaire chez Descartes pour montrer les opérations qui se présentent quand l'esprit saisit les phénomènes. Il s'agit d'une tactique dans la démarche scientifique. Á travers elle, le sujet se représente des phénomènes complexes « comme deux rivières qui se rencontrent en se séparant aussitôt sans se mêler aux eaux⁸¹ ». La faculté imaginative permet de dépasser ou de transcender l'absurdité de certains faits. Toutefois, elle peut aussi vouloir apporter des explications à un phénomène du monde en se servant d'éléments sensibles, éléments palpables et constatables pour le sujet. De ce fait, nous avons la représentation d'objets absents relevant de la dimension active de l'imagination pour qu'elle arrive à créer une image originale et originelle pour l'esprit. L'imagination, par le système de la ressemblance, transforme les objets que le sujet cherche à comprendre. Elle les fait passer de l'incroyable au croyable, « de l'invisible au visible⁸² » comme le dit l'auteur de *Descartes, la fable du monde* qui affirme : « l'imagination opère par une comparaison qui rend visible l'absurdité ou du moins l'impossibilité d'un phénomène⁸³ ». Chez Descartes, cette manœuvre aboutit à la conception mécaniste que le penseur a du monde, de ce nouveau monde qu'il crée sous la forme d'une fable afin de faire ressurgir les principes et les règles de

⁸⁰ Ibid., p. 138

⁸¹ Jean-Pierre cavaillé cite Decscartes, op.cit, p.157

⁸² Ibid., p.158

⁸³ ibid

sa science modèle à savoir les mathématiques vues comme les sciences qui contractent l'action de l'imagination, des sens et de l'entendement pour se manifester. L'imagination prend, ici, un tournant scientifique en partant d'une hypothèse de fabulation ; arrive à soumettre un phénomène au domaine scientifique au prisme du regard du sujet. Il s'agit, sans doute, ici, d'une activité transcendantale de reproduction d'objets inexistant dans le sensible. La faculté imaginative prend une certaine distance et une sorte d'indépendance par rapport aux données que l'on peut saisir par l'expérience, les données empiriques. « Elle s'élance avec une espèce d'effort⁸⁴ », nous dit Jean Jacques Wunenburger et « peut être conçue comme une force créatrice et magique⁸⁵ » qui permet à l'esprit de l'homme d'agir sur les choses.

Pour élucider ou étayer cette dimension créatrice ou créative de cette faculté de l'esprit, il est nécessaire de se référer aux démarches de Kant et de Bachelard en ce qui a trait à cet aspect de l'imagination vue comme une activité de l'esprit. Emmanuel Kant, dans sa pensée, invite à parler d'une imagination « transcendantale créative et autopiétique » dans le champ du connaître. Dans sa *Critique de la raison pure*, en se donnant pour objectif de répondre à la question « que puis-je connaître ? », il aboutit à la réponse stipulant qu'on ne peut connaître qu'au moyen des sens et de l'esprit ; d'où son concept d'esthétique transcendantale. L'imagination, étant liée au sens, est nécessaire dans ce cas. Il introduit la notion de schèmes pour montrer la manière dont l'imagination construit les éléments qu'elle saisit. De cette construction résulte l'activité de l'imagination que Kant voit comme une dynamique qu'il qualifie de « noétique ». Dans le domaine de la cognition, la faculté d'imaginer permet à la conscience de viser les objets qui seront transmis à l'esprit sous forme de schèmes. Ne se contentant pas uniquement de reproduire ces schèmes qui se présentent sous forme d'images, l'esprit nécessite l'activité de l'imagination qui, elle seule, a la capacité de faire mouvoir les éléments pour qu'ils soient mieux amenés vers l'esprit. Elle crée les conditions nécessaires pour permettre à l'esprit d'être libre dans l'appréhension des nouveaux contenus. Avec cette capacité de création, l'esprit, grâce à l'imagination, peut faire face aux exigences de la théorie de la connaissance c'est-à-dire, développer des stratégies intellectuelles, nouvelles et originales pour la compréhension des éléments. Ainsi, la pensée kantienne rejoint celle de Descartes. À la Règle XII, Descartes fait de l'imagination une faculté mobile qui ne se contente pas de recevoir les images (elle n'est pas passive) mais en démontre une activité sérieuse de cette dernière. Il parle de force motrice grâce à laquelle le

⁸⁴ Jean Jacques Wunenburger, op.cit., p.22

⁸⁵ Ibid.

sujet pensant connaît les choses. L'imagination que Descartes appelle fantaisie par son activité, peut être la cause de divers mouvements au niveau des nerfs qui, dans leur relation avec le cerveau facilite à l'esprit le contrôle des opérations s'accomplissant sans le secours de la raison. Descartes additionne les notions de force cognitive et de force active qui, se situant dans les choses corporelles, se souviennent des figures et des éléments propices à rendre la connaissance possible. Une dynamique à la Kant se fait sentir car l'imagination a besoin de bouger, d'être en mouvement pour agir sur les sens et le sensible. Ayant pour but de se représenter les objets même en leur absence, cette représentation ne doit pas pour autant être passive car il faut une activité intellectuelle après la représentation. Quand elle s'adonne à se représenter le sensible, l'imagination a l'obligation d'être active, malgré l'absence des objets.

De son côté, Sartre définit l'image comme « la perception, le rapport de l'objet à une conscience⁸⁶ ». Ainsi, les images apparaissant à la conscience du sujet méditant sont dues grâce à l'activité de l'imagination qui les produit. D'ailleurs, Aristote a déjà reconnu l'imagination comme une « opération spécifique de pensée vivante par images⁸⁷ ». L'aspect vivant de cette pensée trouve son existence dans l'imagination en tant qu'action et activité de l'esprit.

En faisant une généalogie de l'imagination, la tradition philosophique d'Aristote à Kant considère cette dernière comme une activité qui produit des opérations intellectuelles regroupées en deux ensembles. D'un côté, les philosophes soulignent le fait qu'elle opère avec « des représentations affaiblies d'origine empirique » ; ce qui la fait ressembler à une faculté reproductrice de la perception. Par conséquent, elle perçoit, elle crée pour que, plus tard, son travail puisse être utile à la raison : d'où sa fonction créatrice. D'un autre côté, lorsqu'elle « est censée mettre en forme nouvelle des informations irréductibles aux traces mnésiques et donc plus riches que leurs corrélats concrets et sensoriels soit morphologiquement soit sémantiquement », l'imagination est plutôt « reproductrice que créatrice ». Dans les deux cas, elle exerce ses actions sur des objets destinés à être intellectualisés. Dépassant le cadre de la représentation, elle devient action traduisant ainsi une logique d'ensemble de son rapport avec l'entendement. Par son activité particulière et spécifique, elle conditionne l'entendement et les sens. Elle dépasse les limites de la représentation pour se construire les conditions de possibilité pouvant l'inscrire dans le

⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, 1940- 1986, p. 170

⁸⁷ Cynthia Fleury, *op.cit.*, p. 153

processus de cognition. Elle a la potentialité de créer ou de produire des contenus spécifiques qui sont des images, ce qui lui donne un grand rôle dans la saisie des phénomènes. Jean-Paul Sartre, dans *L'imaginaire* et Paul Ricœur, dans *La Métaphore vive*, reconnaissent ce moment nodal de l'imagination qui effectue un travail de transformation c'est-à-dire un moment mitoyen de la connaissance des objets ne relevant ni purement de l'esprit ni purement du sensible. Il est susceptible de la considérer comme un modèle plastique qui ne fait aucune référence à la mise en ruine du sensible ni non plus de celle de l'esprit. Son activité lui permet de procéder à une sorte de distribution des places des deux facultés dans le champ du connaître. « Il apparaît que l'imagination, à certaines conditions, nous permet d'enrichir la vie psychique, de participer à une créativité qui élargit l'esprit en lui donnant accès à des contenus nouveaux, qui ne sont d'origine ni purement empirique ni seulement idéale⁸⁸ », confirme Jean-Jacques Wunenburger.

Par sa créativité, l'imagination converge en elle les éléments venant d'une part du sensible et d'autre part de l'entendement pour rendre possible la connaissance des images. Elle exerce une translation entre deux mondes qu'on dirait opposés pour les harmoniser ; ce qui enrichit la question de la cognition. Elle opère, ainsi, par schémas selon Descartes qui montre que l'imagination procède à « une représentation schématique » des choses qui sont sous son emprise. Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, parle de schématisme pour faire référence au rôle de l'imagination dans la théorie de la connaissance. Serait-ce la même démarche chez les deux philosophes ?

Dans les deux cas, Cynthia Fleury revient aux deux philosophes de montrer l'utilité de l'imagination, le service qu'elle rend à l'esprit quand celui-ci s'adonne à la cognition. :

Certes, l'imagination peut se laisser manipuler par les perceptions sensibles et se livrer aux 'séductions de l'estimative', mais elle peut se présenter aussi comme le plus fervent allié de l'Intellect, en devenant un organe de pénétration dans le monde intermédiaire qu'est le monde imaginal, où le spirituel prend subtilement corps et où le corporel se spiritualise⁸⁹.

⁸⁸ Cynthia Fleury, op.cit., p. 154

⁸⁹ Ibid., p. 20. Cynthia Fleury, dans sa présentation de l'ouvrage, *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, où figure une compilation de textes d'auteurs différents sur ces trois notions ou concepts, différencie tout en montrant les liens qui unissent l'imagination l'imaginaire et l'imaginal. A travers cette citation, elle relève le rôle de l'imagination, celui de l'imaginaire qui n'est pas à confondre avec l'imaginal. Pour elle, l'imaginal est à différencier de l'imaginaire dans le sens où il ne s'identifie pas à un monde irréel, où l'âme a lieu et fait événement. Alors que l'imaginaire relève de l'irréel, l'imaginal relève, quant à lui, du réel et l'imagination fait la synthèse du réel et de l'irréel. Cynthia Fleury reprend la conception de Paracelse (1493 – 1541) de l'imagination qui la définit comme *une activité intellectuelle libérant l'âme de son attache de l'organisme physique et lui*

Par ailleurs, Pierre Guenancia reconnaît à l'imagination cette même facette d'activité de l'esprit chez Descartes car il dit : « Car c'est un autre caractère fondamental de l'imagination cartésienne que d'être non seulement une aide pour l'entendement mais encore une façon d'être active de l'esprit⁹⁰ ». L'imagination est, pour ainsi dire, cette force cognitive active qui permet à l'esprit de produire des actes ou même d'inventer des opérations et des stratégies pour qu'il se fasse reconnaître en tant qu'esprit. Il n'est nullement une substance amorphe. Pour Descartes, l'esprit permet au sujet de douter, de penser, d'imaginer (dans le sens de se figurer ou se représenter). De ce fait, il est toujours en mouvement, toujours en train de créer, toujours en train d'inventer, de poser des actes pour le bien être intellectuel de *l'ego sum*. Il concrétise ses actions sur les objets en les schématisant. Les schémas, résultant de l'action ou de l'activité de l'imagination, aboutissent à un moment important de la philosophie cartésienne à savoir le moment de l'union de l'âme et du corps. Nous sommes loin de la conception de l'imagination comme partie du cerveau (la glande pinéale) où se forment les images matérielles des choses. Nous sommes plutôt en présence d'une faculté qui relève d'un organisme construit de telle manière qu'elle produit une sorte de schématisation dans l'esprit du sujet. Descartes lui donne pour synonyme « *cogitatio* » ou « pensée » ou encore « opérations de l'esprit qui imagine c'est-à-dire qui se tourne vers [les] espèces [corporelles]⁹¹. Pierre Guenancia arrive même à parler de « légitimité épistémologique » que l'on peut attribuer à l'imagination. Cette légitimité épistémologique est une notion complémentaire à la reconnaissance de l'imagination comme « usage et utilité pratique permettant de la percevoir comme un pouvoir de l'âme elle-même⁹² ».

Cette activité de l'imagination rend possible la géométrie. A la sixième Méditation, Descartes parle du caractère d'activité mentale de l'effort d'imagination pour désigner la performance (au sens théâtral du terme) de cette faculté dans la représentation des objets absents. Cette activité mentale cartésienne ressemble au schématisme kantien qui joue un rôle important dans la théorie de la connaissance. Assurant le passage de « contenus sensibles perceptifs » à des « contenus abstraits », le schématisme nécessite l'aide de l'imagination comme point d'appui. Pour aller plus loin, le schématisme kantien fait le même travail que l'imagination de la conception cartésienne mais dans un sens différent. Si l'imagination

permet d'advenir en tant que telle- autrement dit, de partir à la conquête du réel et d'une liberté (à penser en termes de fidélité).

⁹⁰ Ibid., p.57

⁹¹ Descartes, Lettre à Mersenne F.A, p. 326- 327.

⁹² Cynthia Fleury, op. cit., p. 58

exerce un mouvement, une activité qui s'effectue vers le bas, le schématisme exerce une activité vers le haut. Pourtant les deux réunissent deux pôles de la connaissance en faisant la promotion des schèmes du connaître. L'imagination fait passer l'esprit du concret à l'abstrait alors que le schématisme le fait vaciller de l'abstrait au concret. Jean-Pierre Cavaillé, en analysant les œuvres de Descartes, voit en l'imagination « une nature double, duplice par le fait qu'elle appartient à l'âme mais qu'elle soit aussi une chose du corps⁹³ ».

Kant définit le schème comme « un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image ». Il existe, de cette façon, une sorte d'analogie entre le schématisme et l'imagination quand on se réfère à l'activité de l'esprit. Jean Jacques Wunenburger l'admet car il affirme :

La systématique kantienne s'inscrit cependant dans une longue filiation des théories de l'imagination schématisante, remontant aux théories de la force vive de l'esprit des philosophes de la Renaissance et même aux matériaux du néoplatonisme qui avait conféré à certaines images, dites typiques, la fonction anagogique, c'est-à-dire de reconduction d'une représentation imagée vers une source eidétique, vers sa racine informative. Le kantisme lui même précède l'amplification de l'imagination cognitive que l'on trouve dans les traditions romantiques⁹⁴.

Kant poursuit ses analyses pour faire ressortir les caractéristiques propres au schématisme dans le domaine de la connaissance s'apparentant ainsi à l'activité de l'imagination chez Descartes. Le philosophe allemand s'attache particulièrement à décrire les effets et les vertus de la notion de schèmes dans l'esprit du sujet qui cherche à connaître. Mais, que font les schèmes ? Tout comme l'imagination, les schèmes choisissent un élément sensible pour le représenter ou de préférence pour lui donner une représentation (mouvement de l'esprit). La représentation en question informe le sujet sur la nature de l'objet. De ce fait, le schématisme nécessite d'abord une action de l'entendement puis une projection de cette action sur le référent en question. Néanmoins, l'action de l'entendement a la possibilité de saisir en même temps divers et multiples objets sensibles. Parallèlement, nous pouvons dire que l'activité de l'imagination chez Descartes commence d'abord par un objet sensible que l'on va propulser vers l'intelligence du sujet et c'est ce qui s'appelle la représentation. Dans ce cas, le schématisme et l'imagination sont malléables et ils doivent se mettre dans un

⁹³ Jean-Pierre Cavaillé, *op.cit.*, p.144

⁹⁴ Cynthia Fleury, *op.cit.*, p. 157. L'auteur puise cette idée de deux ouvrages à savoir *Mystique, spirituels; alchimistes du 16ème siècle allemande*, Paris, NRF Gallimard, Coll "Idées", 1971 de E. Koyré et *Théories du symbole*, Paris, Seuil, Coll « Points », 1985 de T. Todorov. Dans les deux ouvrages, il s'agit de multiples considérations sur l'imagination et les notions qui lui sont rattachées.

mouvement perpétuel de création pour conserver leur place dans la théorie de la connaissance. Dans un passage, Jean Jacques Wunenburger relève le travail parallèle qu'accomplissent ces deux notions :

Non seulement le schème a la vertu d'unifier une pluralité de particularités tout en maintenant une forme sensible, mais il a aussi la fonction de dynamiser le psychisme, puisque son usage permet, soit de produire des exemplifications concrètes multiples, soit de reconduire les variétés empiriques vers l'unité d'une forme cognitive appelée concept ou Idée. Cette propension du schème à mettre en rapport un contenu sensible et une forme abstraite le dote d'une labilité, d'une plasticité, que l'on peut rattacher à une activité cognitive de transformation, bref une imagination créatrice. Mais le schème, étroitement associé à une connaissance objective, peut rester contenu dans une imagination seulement reproductrice, occuper alors à mimer ou combiner les seules formes empiriques⁹⁵.

Ce passage nous invite à prendre une certaine distance pour échapper au piège du schématisme dans sa manière d'effectuer la même activité que l'imagination. Ils ont beau certes avoir à faire un trajet analogue dans l'esprit du sujet mais les résultats sont différents. Le schématisme vise un but précis, un but fini qui est la production d'un concept ou d'une Idée. Dans ce cas, dès que le concept est produit, on peut parler d'un but atteint. Il exerce son dynamisme pour arriver à quelque chose de fini. Cependant, l'imagination, quant à elle, n'a pas un but fini. Elle exerce un travail incessant dans l'esprit : la représentation. Le mot représentation s'accorde parfaitement avec l'activité de l'imagination car le suffixe -ation indique une activité qui est en cours de déroulement. Il s'agit d'un processus qui est en train de se produire. Le résultat de l'activité de l'imagination n'est pas la production d'un concept mais la production d'une représentation. Ainsi, le schématisme fait appel parfois à l'activité imaginative pour ensuite la dépasser. Le schématisme doit représenter pour poursuivre ensuite son travail dans le but d'aboutir au produit fini qu'est le concept. Dans ce cas, peut-on opposer ou lier l'imagination au schématisme ? Il convient mieux de les entremêler au niveau de leur activité pour ensuite les différencier au niveau des résultats obtenus. Le schématisme se sert du double jeu⁹⁶ résultant de l'activité de l'imagination qui est d'abord une représentation des objets sensibles puis une transformation de la représentation des objets en images. Dans cette perspective, nous pouvons dire que le schématisme exploite le double jeu de l'imagination pour arriver à la création du concept. Nous sommes en mesure d'évoquer

⁹⁵ Ibid., p. 158

⁹⁶ A ce propos, Jean Jacques Wunenburger écrit, dans son article « La créativité imaginative, le paradigme autopoïétique » tiré de *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, recueil coordonné par Cynthia Fleury : « *L'imagination serait le lieu d'une double activité : l'une de jeu des images déjà formées, l'autre de transformation d'images plus informantes qu'informées ; l'une qui limite l'activité imaginative à une variation d'images antécédentes ; l'autre qui lui confère un pouvoir de transformation dynamique* ».

sans doute la présence d'un schématisme qui imagine et d'une imagination qui schématise. Le schématisme imagine afin de rentrer en possession des éléments qui vont lui servir de représentation avant l'émergence du concept. L'imagination schématise car elle a besoin de la production de schèmes sous formes d'images pour exercer son activité. Grâce au schématisme, l'intelligence humaine mobilise un certain nombre de concepts pour penser. Avec l'aide de l'imagination, l'intelligence humaine va associer chaque concept à un référent sensible. L'image qui découlera de chaque association va donner l'allégorie, nécessaire au schématisme dans son mouvement de l'abstrait vers le concret. L'allégorie lui permet d'étiqueter chaque Idée dans une image se trouvant dans un espace et dans un temps. Dans cette conception de l'image, Kant rejoint Bergson qui, dans *La philosophie des images*, parle de trace ou d'empreinte durable dans le temps pour faire référence à la manière dont l'image doit agir dans l'esprit humain. L'image sert ainsi de médiation entre la représentation et la perception immédiate de l'objet sensible. De là, apparaît le mode de pensée des bestiones de Vico qui, pour appréhender leur milieu, ont attribué à chaque élément du sensible un *universal fantastique*. Avec la création des *universaux fantastiques*, résultant de l'activité mentale des bestiones (l'imagination) les éléments de la nature seront perçus sous forme d'images, plus précisément, des dieux. La vie des êtres vichiens détermine ainsi leur cognition.

Le schématisme et l'imagination, vus comme activités de l'esprit, nous amènent à conclure que les images peuvent se transformer en éléments essentiels pour développer la cognition de l'homme. Dans ce cas, l'activité cognitive nécessite des images actives, dynamiques, mobiles, capable de faire le transfert entre l'abstrait et le concret ou entre le concret et l'abstrait. Jean Jacques Wunenburger a eu raison de dire que : « Le schématisme plaide bien pour une réintégration de l'imagination non reproductive dans les opérations de connaissance comme zone mitoyenne mais aussi comme pôle source et ressource de la vie de l'esprit⁹⁷ ».

Dans ce même ordre d'idées, Gaston Bachelard est aussi l'un des philosophes à relever l'aspect créateur et créatif des images, ce qui le rapproche de la conception cartésienne de l'imagination comme activité de l'esprit. Dans sa démarche, Bachelard opte pour une étude immanente des images c'est-à-dire, envisage de les saisir dans leur essence. Deux aspects essentiels des images sont à relever chez ce dernier. Elles sont transformation et

⁹⁷ Cynthia Fleury, op.cit., p.164

représentation dans l'esprit du sujet. Tout ceci rejoint Descartes quand il décrit l'activité de l'imagination et ses effets sur l'esprit. La pensée de Bachelard se rapproche de celle de Descartes en ce sens qu'ils considèrent l'imagination comme une force motrice capable de représenter et de figurer, donc de créer. Chez l'auteur de *La formation de l'esprit scientifique*, l'imagination est en perpétuelle transformation⁹⁸. Elle transforme, innove, crée pour lier des éléments de pôles contraires. Dans *L'eau, la terre et le feu*, il développe l'idée selon laquelle l'imagination produit des images faisant dialoguer ou mettant en harmonie des phénomènes différents. Par exemple, des images mettant en relation l'eau et le feu enrichissent l'imagination du sujet pour créer la notion de rêve vu comme processus imaginatif. Dans ses analyses, Bachelard montre comment l'imagination est active dans les sciences ; en témoigne *La psychanalyse du feu*. Pourtant, il va plus loin que Descartes. Si chez le second, l'imagination est, entre autre, activité (elle a sa place dans l'esprit du sujet), chez le premier, elle est vie (elle a sa place dans la vie du sujet). Chez les deux penseurs, elle produit des représentations qui se répartissent dans des lieux différents. Descartes propulse les effets de l'imagination dans la cognition du sujet alors que Bachelard les transmet non seulement dans la cognition mais aussi dans le comportemental de celui qui pense. Dans cette optique, avec Bachelard, l'imagination se trouve en train de créer des actions capables de mettre le sujet (vu comme *res cogitans*) face au monde qui l'entoure. Il fait, le plus souvent, appel au rêve pour nommer cette activité imaginative de l'esprit. Pour imaginer, le sujet est face au monde ; ce qui est différent chez Descartes et même Sartre pour qui, pour imaginer le sujet peut ne pas être face au monde. Dans ce cas, il se représente un monde qui lui est absent ; d'où un appel à la mémoire. Mais, dans tous les cas, elle doit créer, rentrer en activité pour représenter les éléments du sensible. Et, dans tous les cas aussi, nous obtiendrons un produit transformé, altéré donc créé, venant à la fois de l'intelligible et du sensible, en somme un produit imaginé qui permet de pénétrer deux mondes différents. Nous sommes en présence d'un produit symbolique car il se nourrit à la source de réalités différentes. Il produit du sens et s'installe

⁹⁸ Selon Bachelard, rien n'est donné dans la connaissance scientifique, tout est à construire. En essayant de construire la connaissance, l'esprit humain est confronté à des préjugés qui sont des obstacles à surmonter. C'est la raison pour laquelle, l'esprit crée activement des éléments pour atteindre son but. La pensée est, en ce sens, en perpétuelle activité surtout au niveau spirituelle. Dans *La formation de l'esprit scientifique*, Bachelard affirme : « Le réel n'est jamais ce que nous pourrions croire ; il est toujours ce que nous aurions dû penser ». Ainsi, il opte toujours pour une problématisation des évidences afin d'aboutir à la connaissance scientifique. Et cette problématisation des évidences n'est pas pensable sans une activité active de l'esprit humain ou l'esprit du sujet pensant pour reprendre le terme cartésien. La connaissance scientifique doit se positionner en terme de rupture avec la la connaissance commune ou autrement dit l'opinion commune. Ceci n'est possible que grâce à un esprit actif orienté vers la connaissance scientifique.

petit à petit dans tous les domaines où le sujet pensant/méditant exerce une activité de l'esprit⁹⁹.

Descartes poursuit ses analyses concernant l'imagination en montrant qu'elle agit de concert avec des éléments qu'elle produit elle-même. De ce fait, nous pouvons dire qu'elle fabrique les outils dont elle a besoin pour se manifester aux côtés de la raison.

Dans ce travail de recherche, les deux outils en question sont : les rêves et les fables. L'imagination les crée pour aboutir à une représentation parfaite des choses. C'est la raison pour laquelle, nous les nommons « substituts » de l'imagination car leur existence et leur action dans la théorie de la connaissance n'éclipsent pas celles de la faculté imaginative.

Chapitre 2 : Les substituts de l'imagination

2.1 Du rêve et de la fable

Que sous-entend le terme « imaginaire » dans l'une des réponses de son *Entretien avec Burman* où Descartes laisse entendre qu'il est « assez imaginaire... ?¹⁰⁰ Cette question nous a déjà amenés à nuancer la position de Descartes sur l'imagination dans le chapitre précédent en montrant que la place de cette faculté n'est pas secondarisable dans la pensée de Descartes. En revanche, dans la démarche cartésienne, l'imagination est d'une importance capitale contrairement à la tradition qui veut qu'elle soit révoquée dans sa philosophie particulièrement dans sa philosophie de la connaissance. En prenant en compte les multiples allusions à l'imagination dans le corpus cartésien, un double regard s'impose concernant la problématique de la faculté que nous avons considérée auparavant comme une aide à l'entendement. Certains éléments que nous voyons généralement comme des produits de l'imagination ou du moins des éléments mettant en évidence les différentes manifestations de cette dernière, sont présents dans la démarche cartésienne pour montrer par quelle voie ou voix l'esprit peut connaître. Les rêves, les fables (produits de l'imagination) manifestent leur présence active dans la pensée cartésienne. Des ouvrages comme *Les Méditations métaphysiques*, le *Discours de la méthode*, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*,

⁹⁹ Ce symbolisme de l'imagination fait référence à deux notions qui lui sont liées : l'imaginaire et l'imaginal.

¹⁰⁰ Descartes, *Entretien avec Burman*, AT, p. 163 (Lettre du 16 Avril 1648)

sont parsemés de références à ces éléments résultant du travail de l'imagination dans le processus de la connaissance. Descartes fait intervenir un ensemble de notions, de démarches mettant en évidence les effets de la faculté imaginative dans la théorie ou philosophie de la connaissance.

Au XVIII^{ème} siècle, Voltaire mettra en avant la dimension imaginative dans la démarche de Descartes :

Descartes était né avec une imagination vive et forte, qui en fit un homme singulier dans la vie privée comme dans sa manière de raisonner ; cette imagination ne put se cacher même dans ses ouvrages philosophiques, où l'on voit à tout moment des comparaisons ingénieuses et brillantes ; la nature en avait presque fait un poète, en effet il composa pour la Reine de Suède un divertissement en vers, que pour l'honneur de sa mémoire on n'a pas fait imprimer¹⁰¹.

Ce texte donne les clés pour étudier l'importance de l'imagination chez Descartes : les comparaisons (« imagination vive /comme dans sa manière de raisonner) et leurs apports dans les découvertes scientifiques, en passant par les fables, montrent l'apport de la fiction dans l'entreprise philosophique en général. Voltaire postule que le rôle de l'imagination est déterminant pour le raisonnement de Descartes, c'est-à-dire, dans la manière dont l'auteur des *Méditations métaphysiques* se lance à la recherche de la vérité. L'imagination est présente dans les démarches philosophiques les plus fondamentales afin de trouver ce qui est vrai dans les sciences et aussi de montrer comment peut s'effectuer une théorie de la connaissance. L'allusion à Descartes en tant que poète prouve que la dimension poétique est un aspect important qui peut permettre de découvrir une autre facette de ce philosophe chez qui, nous admettons généralement, que la raison domine. De ce fait, l'imagination est présente sous deux formes : dans sa dimension scientifique, elle possède un caractère épistémologique tandis que dans sa dimension poétique, elle revêt d'un caractère fabulateur et fantaisiste. Le but de ce chapitre est de montrer d'une part, comment grâce au rêve et à la fable, ces deux dimensions de l'imagination s'interpénètrent dans la philosophie cartésienne et d'autre part, ce qu'apporte une telle comparaison dans le déploiement de la pensée métaphysique de Descartes et dans ses découvertes scientifiques.

¹⁰¹ Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Lanson, Didier, 1964, p. 3. Dans l'introduction de son ouvrage, *Le Songe et la Raison*, Tony James fait allusion à ce passage rapporté par Voltaire. Cependant, en reprenant cette citation à bon escient, nous avons jugé bon l'adapter à la graphie actuelle.

L'imagination, vue comme production et comme reproduction d'images, aide Descartes à se figurer et à concevoir pour faire en sorte que l'esprit se dirige vers l'objet de sa connaissance. Descartes reconnaît la force de l'imagination quand il dit :

De même que l'imagination se sert de figures pour concevoir les corps, de même l'intelligence, pour figurer les choses spirituelles, se sert de certains corps sensibles, comme le vent, la lumière. D'où il suit que, philosophant de façon plus élevée, nous pouvons conduire l'esprit, par la connaissance, dans les hauteurs. Il peut paraître étonnant que les pensées profondes se rencontrent plutôt dans les écrits des poètes que dans ceux des philosophes. La raison en est que les poètes ont écrit sous l'empire de l'enthousiasme et la force de l'imagination. Il y en a en nous des semences de science, comme en un silex (des semences de feu) ; les philosophes les extraient par la raison ; les poètes les arrachent par imagination : elles brillent alors davantage¹⁰².

Dans ce passage, nous pouvons distinguer clairement deux types d'imagination : l'imagination scientifique que Descartes appelle de ses vœux « imagination géométrique » et « l'imagination poétique ». L'imagination scientifique peut sans doute être récupérée moins par le rêve et la fable que par les comparaisons. Bien qu'opposées, les deux sont à l'œuvre quand l'esprit s'inscrit dans un dynamisme cognitif. Aux deux niveaux (scientifique et poétique), l'imagination participe à l'activité du savoir. Chez les poètes, elle fait entendre sa voix en faisant surgir « des pensées profondes » dans les écrits poétiques. Par voie poétique, imaginative, les poètes arrivent à faire remonter à la surface « des semences de science ». Un coup d'œil à l'auteur de *La Science Nouvelle* s'avère être nécessaire ici : N'est-ce-pas là l'activité poétique des poètes théologiens de Vico qui, grâce à leur imagination aiguisée, créent les *universaux fantastiques*, les caractères poétiques pour s'ériger en penseurs des nations ?

Toutefois, en ce qui a trait à Descartes, les deux voies, imaginative et scientifique, sont à l'œuvre. Descartes imagine et raisonne, parfois séparément, parfois en même temps. En envisageant la deuxième option, le rêve et la fable sont des matériaux qui aident le philosophe à faire concorder en même temps les facultés d'imaginer et de raisonner. Autant l'imagination est invoquée pour son aspect créateur, créatif, inventeur et fabulateur et pour son caractère représentatif, autant la raison est sollicitée pour sa dimension rationnelle et scientifique. La référence à la dimension créatrice et représentative de l'imagination s'exprime à l'article 20 des *Passions de l'âme*, intitulé « Des imaginations et autres pensées qui sont formées par l'âme » :

¹⁰² Descartes, *Les Olympiques*, AT, p. 217, Alquié, p. 61

Lorsque notre âme s'applique à imaginer quelque chose qui n'est point, comme à se représenter un palais enchanté ou une chimère, et aussi lorsqu'elle s'applique à considérer quelque chose qui est seulement intelligible et non point imaginable, par exemple à considérer sa propre nature, les perceptions qu'elle a de ces choses dépendent principalement de la volonté qui fait qu'elle les aperçoit. C'est pourquoi, on a coutume de les considérer comme des actions plutôt que comme des passions¹⁰³.

En lisant ce passage, nous nous rendons compte que Descartes fait un mélange de ce qui relève du chimérique (de la fantaisie ou de la dimension imaginative) « palais enchanté », « chimère », et de l'intelligible ou en d'autres termes de la métaphysique pour mettre en avant le caractère actif de tout ce qui porte l'empreinte de l'imagination. L'âme devient active car l'imagination, dans son dynamisme, la pousse volontairement vers des pensées. Plus loin, Descartes ajoute à l'article 21 de l'ouvrage précité, intitulé « Des imaginations qui n'ont pour cause que le corps »:

Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plupart dépendent des nerfs ; mais il y en a aussi quelques-unes qui n'en dépendent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles néanmoins elle diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie point à les former, ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre des actions de l'âme, et elles ne procèdent que de ce que les esprits étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes et aussi les rêveries que nous avons étant éveillés, lorsque notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même¹⁰⁴.

La formulation de cet extrait révèle la corrélation existant entre l'imagination et le corporel. En ce sens, l'imagination ne relève plus de la volonté (elle n'est plus active) mais du fortuit (elle dépend de la mémoire, c'est-à-dire de ce que l'esprit a réussi à capter et à sauvegarder).

Dans cette démonstration cartésienne, l'imagination revêt un caractère passif et elle est la cause des rêveries que Descartes distingue de la notion de « rêves ». Les rêveries sont dues à une agitation de l'esprit accompagnée d'une certaine trace de la mémoire. Ainsi, ces imaginations ont pour conséquence une représentation ou une reproduction d'images ressurgies au hasard. De ces imaginations proviennent les songes, les rêves, les rêveries. Nous évoquons Bachelard qui, dans *La poétique de l'espace* considère la rêverie comme « une des plus grandes puissances d'intégration pour les pensées, les souvenirs et les rêves de

¹⁰³ René Descartes, op.cit., art. 20

¹⁰⁴ Ibid.

l'homme¹⁰⁵ ». Jusqu'ici, il est possible de relever chez Descartes une manifestation de l'imagination qui produit des passions et une autre élaborant des actions. Ceci se rapproche de qu'il écrit à la Princesse Elizabeth dans une Lettre du 6 Octobre 1645:

... car Votre Altesse, ayant pris la peine de lire le traité que j'ai autrefois ébauché, touchant la nature des animaux, vous savez déjà comment je conçois que se forment diverses impressions dans leur cerveau, les unes par les objets extérieurs qui meuvent les sens, les autres par les dispositions intérieures du corps, ou par les vestiges des impressions précédentes qui sont demeurées en la mémoire, ou par l'agitation des esprits qui viennent du cœur, ou aussi en l'homme par l'action de l'âme, laquelle a quelque force pour changer les impressions qui sont dans le cerveau, comme réciproquement, ces impressions ont la force d'exciter en l'âme des pensées qui ne dépendent point de sa volonté. En suite de quoi, on peut généralement nommer passions toutes les pensées qui sont ainsi excitées en l'âme sans le concours de sa volonté et, par conséquent, sans aucune action qui vienne d'elle, par les seules impressions qui sont dans le cerveau, car tout ce qui n'est point action est passion. Mais on restreint ordinairement ce nom aux pensées qui sont causées par quelque particulière agitation des esprits. Car celles qui viennent des objets extérieurs, ou bien des dispositions intérieures du corps, comme la perception des couleurs, des sons, des odeurs, la faim, la soif, la douleur et semblables, se nomment des sentiments, les uns extérieurs, les autres intérieurs. Celles-ci ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la mémoire, et l'agitation ordinaire des esprits sont des rêveries, soient qu'elles viennent en songe, soit lorsqu'on est éveillé, et que l'âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau. Mais lorsqu'elle use de sa volonté pour se déterminer à quelque pensée qui n'est pas seulement intelligible, mais imaginable, cette pensée fait une nouvelle impression dans le cerveau, cela n'est pas en elle une passion, mais une action, qui se nomme proprement imagination¹⁰⁶.

Cet extrait de la « Lettre à Elizabeth » clarifie le projet cartésien en ce qui a trait au statut de l'imagination dans la théorie de la connaissance. Se référant à elle dans une symbiose réunissant l'action et la passion, la représentation et la production, Descartes confirme son côté imaginatif. L'imagination, en tant qu'elle est active ou passive se manifeste au moment où l'esprit rêve ou fabule. Grâce à l'imagination, l'esprit peut produire des rêves (songes), des rêveries, des fables ; ce qui nous invite à parler d'une dimension philosophique de l'imagination qui, certaines fois, se démarque de la raison ou s'y mêle. Dans cette perspective, il est possible d'identifier une part de l'imaginaire chez Descartes quand nous

¹⁰⁵ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Quadrige PUF, 2004, p. 26

¹⁰⁶ René Descartes, Lettre à Elizabeth, 1645

mentionnons la notion de « fables ». Dans une Lettre à Balzac, en Avril 1631, il corrobore ce qu'il vient de dire dans la Lettre à Elizabeth :

Je dors ici 10 heures toutes les nuits et sans jamais aucun soin me réveille ; après que le sommeil a longtemps promené mon esprit dans des buis, des jardins et des palais enchantés, où j'éprouve tous les plaisirs qui sont imaginés dans les fables, je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celle de la nuit ; et quand je m'aperçois d'être éveillé, c'est seulement afin que mon contentement soit plus parfait, et que mes sens y participent ; car je ne suis pas si sévère, que de leur refuser aucune chose qu'un philosophe leur puisse permettre sans offenser sa conscience ¹⁰⁷.

Cette référence, à elle seule, comporte tous les éléments en rapport avec l'imagination dans une perspective cartésienne : rêves, rêveries, fables, sens. Dans la mesure où ces derniers peuvent être considérés comme des illustrations et des effets de l'imagination, ils permettent au philosophe de montrer le caractère producteur et productif de cette faculté de l'esprit qui ne relève pas du rationnel mais qui, pourtant, a un rôle à jouer dans la conscience du sujet se lançant dans l'activité de connaître. Ceci peut nous amener à nous interroger sur la dimension philosophique ou épistémologique de l'imagination en mettant en évidence le rêve, la fable et les sens.

Ainsi, ces notions permettent d'étudier l'imagination non seulement dans sa dimension épistémologique mais aussi de faire ressortir le caractère dynamique et évolutif de la pensée cartésienne. Il faudrait, dans un certain sens, dépasser la tendance qui consiste à voir le rêve comme une figure de la déraison pour saisir la portée épistémologique de ce terme chez Descartes. De même, il va falloir transcender le point de vue ordinaire que d'habitude on a sur les fables pour l'ancrer dans une contribution à la recherche du savoir. Ces deux éléments rendent possible ou permettent de voir le rôle de l'imagination dans la constitution de la philosophie cartésienne.

À l'instar du rêve, la fable est l'un des éléments qui permet à Descartes de montrer la manière dont l'imaginaire se répand et se manifeste dans la pensée cartésienne associée généralement au rationalisme. La fable a son rôle à jouer dans la création de savoirs chez l'auteur des *Méditations métaphysiques*. En 1630, dans une Lettre au Père Mersenne, Descartes écrit : « La fable de mon monde me plaît trop pour la parachever ». Il est possible de déceler des vérités grâce à ce que la fable permet d'inventer. Ainsi, Descartes ne cessera de recourir à la fable dans sa recherche de la vérité. La suite de ce chapitre nous montrera ce que

¹⁰⁷ Ibid., p. 289

ce recours apporte ; ce qui nous invitera d'emblée à traiter de l'imagination comparativement à la raison en montrant les apports de l'une pour combler le déficit de l'autre.

Au Chapitre VI de son traité, *Le monde ou le traité de la lumière*, intitulé « Description d'un nouveau monde ; et des qualités de la matière dont il est composé », Descartes prend la liberté de dire : « Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires¹⁰⁸ ». Quelle est la principale caractéristique de ce monde nouveau auquel se réfère Descartes ? Il qualifie son monde de « nouveau » tout comme Vico qualifie sa science de « nouvelle ». Nous pouvons remarquer que les deux philosophes accordent une place à la fable pour montrer la nouveauté du monde ou de la science. Ne serions-nous pas tentés de dire que toute nouveauté n'est possible que grâce à un regard philosophique ou transcendantal lancé en direction des fables ? Une telle interrogation donne l'occasion de considérer la fable autrement : elle n'est plus ce que Platon qualifie de « saugrenues » mais sert de tremplin au philosophe pour créer ou élaborer une théorie afin de se situer quelque part et d'inculquer une origine aux éléments qui seront démontrés. À cet effet, les deux philosophes font débiter la nouveauté de leur démonstration dans « les espaces imaginaires¹⁰⁹ ».

Cette sortie du monde réel facilite la théorisation des démarches philosophiques, laquelle théorisation va jusqu'à constituer un état réel, historique chez Vico. De ce fait, l'imagination permet au philosophe de pousser loin la réflexion ; ce qui apporte une certaine liberté à la conscience du sujet afin qu'il s'approprie mieux les éléments aptes à toucher la connaissance. Le rêve et la fable surtout, participent à cette ouverture et cette extension de

¹⁰⁸ Ibid., p. 343

¹⁰⁹ A propos de l'expression « ces espaces imaginaires », Ferdinand Alquié, dans ses notes de bas de pages, associe « espaces imaginaires » à « une expression scolastique que désignant les espaces situés au-delà de la sphère des fixes », tout en établissant un rapport, un lien avec la lettre que Descartes adresse à Mersenne en 1629 pour rappeler les corps créés dans ces espaces sont véritables. Ici, c'est le fait de créer, c'est l'acte même de création qui doit retenir notre attention. La création n'est pas possible sans une participation de l'imagination. La preuve en est bien grande car après l'évocation « espaces imaginaires », il est possible de remarquer une grande fréquence de l'utilisation du terme « imagination » et de ses effets : « ...de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n'y aperçoit plus aucun lieu qui soit vide ». Plus loin, on peut lire : « Ainsi, encore que notre imagination semble se pouvoir étendre à l'infini et que cette nouvelle matière ne soit pas supposée être infinie, nous pouvons bien toutefois supposer qu'elle remplit des espaces beaucoup plus grands que tout ce que nous aurons imaginés. Un peu plus loin, apparaît cette phrase : « Car il y a bien plus d'apparence et nous avons bien mieux le pouvoir de prescrire des bornes à l'action de notre pensée, que non pas aux œuvres de Dieu. Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matière à notre fantaisie, attribuons, s'il vous plaît, une nature en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible ». Ces différents passages témoignent de la volonté de Descartes de rapporter à l'imagination ou à l'imaginaire une part dans la constitution du savoir.

l'esprit à l'appropriation de la connaissance. La liberté de feindre, la fantaisie sont autant d'actions qui ne sont possibles que grâce à l'imagination et donc propices à la création de fables, de rêves donnant une appréhension des phénomènes que le sujet essaie de saisir par la pensée. Le monde imaginé par Descartes ainsi que la vie dans la grande forêt primitive vichienne ont pour rôle de démontrer les différents mécanismes touchant la connaissance. Les inventions cartésienne et vichienne (nouveau monde, nouvelle science), sont les résultats du travail effectué par l'imagination aidé de la raison au sein des consciences.

En somme, les références aux rêves (songes) et aux fables dans la pensée cartésienne (ces références seront détaillées dans les deux parties suivantes) vont nous permettre de saisir la portée épistémologique de ces éléments résultant de l'imagination et contribuant à faire de Descartes, un imaginatif.

2.2 Images et rêves

La question du rêve est centrale dans la pensée de la plupart des penseurs du XVII^{ème} siècle. Qu'il s'agisse de philosophes, d'écrivains ou de dramaturges, le rêve a été un des centres d'intérêt dans les écrits de ces derniers. Nous nous référons, entre autres, à Shakespeare, Rotrou, Corneille, Caldéron, qui ont fait du rêve l'un des objets d'étude dans la pensée du siècle classique. La question de savoir si nous pouvons rêver tout en étant éveillé ou si nous pouvons être éveillés tout en rêvant a été à la base de nombreux écrits au cours de ce siècle. Cette interrogation, relevant du scepticisme, résultant en une sorte de critique de l'état de veille, a notamment contribué à l'écriture de *La vie est un songe* de Caldéron, donnant un véritable exemple de cette incapacité que nous avons, parfois, à faire un véritable *distinguo* entre le sommeil et la veille. Avant Caldéron, Montaigne s'est lui aussi demandé si la vie n'est pas un songe et si notre état de veille n'est pas une sorte de sommeil.

Ainsi, la question du rêve ou plus précisément le doute qui s'impose quand nous nous donnons pour tâche de distinguer clairement la veille du sommeil, non seulement n'est pas nouvelle au XVII^{ème} siècle, mais aussi intéresse les grandes figures de la pensée classique. De ce pas, Descartes en est un exemple.

En effet, celui-ci, dans ses *Méditations métaphysiques*, son *Discours de la méthode*, sa *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, aborde la question du rêve. Dans sa démarche épistémologique, une place est accordée à cette notion qui, pour la plupart du temps, est considérée comme le surgissement ou les résurgences de l'état de veille et/ou du sommeil. Référence peut aussi être faite à Spinoza qui, dans le *Traité théologico-politique*, plus précisément au Chapitre I, intitulé « De la prophétie » retrace de multiples exemples de la Bible pour montrer que ce que nous voyons en rêve n'est que le reflet et certaines habitudes du réel. Il prend le cas de Samuel :

Je serais tenté de considérer comme réelle la voix par laquelle Dieu appela Samuel parce qu'il est dit dans Samuel (I, Chapitre 4, dernier verset) : « *et de nouveau Dieu apparut à Samuel dans Silo, car Dieu se manifesta à Samuel dans Silo par la parole de Dieu ;* comme si l'auteur disait : l'apparition de Dieu à Samuel consista seulement en ce que Dieu se manifesta à lui par la parole, ou en ce que Samuel entendit Dieu lui parler. Toutefois, obligés comme nous sommes de distinguer entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes, il nous faut dire nécessairement que cette voix entendue par Samuel fut imaginaire ; et cela peut être conclu aussi de ce qu'elle reproduisait la voix d'Héli, que Samuel avait accoutumé d'entendre et qu'il était par suite plus disposé à imaginer ; car, appelé trois

fois par Dieu, il crut l'être par Héli. La voix qu'entendit Abimélech fut imaginaire, car il dit (Genèse, Chapitre XX, V.6) : et Dieu lui dit en songe, etc. Ce n'est donc pas pendant la veille, mais seulement dans son sommeil (c'est-à-dire au moment où l'imagination est plus portée à imaginer des choses qui ne sont pas) qu'il put imaginer la volonté de Dieu¹¹⁰.

Les exemples de ce type sont multiples dans le texte de Spinoza étant donné que son objectif, dans son ouvrage, est de procéder à la désacralisation de la Bible. Ceci présente un certain intérêt car, d'une part il fait du rêve un produit de l'imagination et d'autre part, il reconnaît au rêve une part du réel. Il rejoint les penseurs de son siècle pour qui, le rêve, peut être considéré comme la production et/ou la reproduction (dans le sens de représentation) d'images de la réalité transposées dans l'état de sommeil. C'est pourquoi, ils se sont intéressés à établir un lien entre la veille et le sommeil. Le chapitre II du *Traité théologico-politique*, titré « Des prophètes » montre clairement que le rêve prend son origine dans la vie réelle :

De même aussi, la révélation même différait, comme nous l'avons dit, dans chaque prophète, suivant la disposition de son tempérament corporel, de son imagination et en rapport avec les opinions qu'il avait embrassées auparavant. Les différences en rapport avec le tempérament étaient les suivantes : à un prophète hilare, étaient révélés les événements qui, comme les victoires et la paix, donnent aux hommes une émotion de joie. Des hommes de ce tempérament ont accoutumé en effet d'imaginer plus souvent pareilles choses ; à un prophète triste au contraire, étaient révélés les maux tels la guerre, les supplices et ainsi, suivant que le prophète était miséricordieux, affable, colérique, sévère, etc, il était plus apte à de telles révélations. Les différences relatives à l'imagination consistaient en ce que, si le prophète était raffiné ; s'il était confus, il la percevait confusément ; et de même à l'égard des révélations qui étaient représentées par des images : si le prophète était un homme de la campagne, c'étaient des bœufs et des vaches, s'il était soldat, des chefs, une armée ; enfin, s'il était homme de cour, il se représentait le trône du roi et autres choses semblables¹¹¹.

Spinoza rapporte de manière détaillée, en s'appuyant sur le texte sacré, les liens existant entre les objets ou éléments du réel, du concret et les images vus à l'état de rêve. Dans les deux premiers chapitres de son texte, il ne fait que véhiculer les idées de son époque en l'occurrence la coïncidence qui fait du rêve un événement considéré comme la reproduction ou représentation d'images du réel, du sensible sous l'égide de l'imagination.

Le rêve ne serait qu'une pâle copie du réel comme dirait Platon. En ce sens, le rêve dérive de l'intelligibilité car n'étant pas du pur sensible, il ne fait que rendre possible le

¹¹⁰ Spinoza, *Traité théologico politique*, Paris, Garnier, 1929, pp. 33-34

¹¹¹ Ibid.

sensible au moyen de l'imagination. Le rêve se présente, de cette manière, comme la transcendance, la sublimation du réel dans un *topos* imaginaire ou imaginé soit pendant le sommeil ou même au cours de l'état de veille.

Ainsi, existent, dans les écrits cartésiens, les termes comme rêveries, songes, notions invitant à faire de « rêves », des éléments trouvant leur place dans la recherche de la vérité. Cet aspect transcendant du rêve permet d'évoquer les trois songes faits par Descartes au cours de la nuit du 10 Novembre 1619. En même temps que le philosophe rêve, il connaît une sorte de lucidité qui l'amène à interpréter les images survenues au cours de son sommeil.

Avant de poursuivre plus loin nos analyses, il serait tentant d'évoquer les trois rêves du philosophe, que certains commentateurs appellent songes¹¹², au cours de cette fameuse nuit¹¹³.

Quel est le terme le plus approprié aux trois récits de Descartes : rêves ou songes ? Vu les différentes tendances à rapprocher les termes « rêve » et « songe », lequel des deux conviendrait le mieux pour désigner les trois récits nocturnes de Descartes ?

Nous nous efforçons, le plus souvent, à faire une distinction entre ces deux substantifs. Néanmoins, certaines fois, nous les prononçons ou les utilisons l'un à la place de l'autre. Si nous contextualisons le récit des événements racontés par Descartes pendant la nuit du 10 Novembre 1619, nous aurons tendance à utiliser le mot « songes » pour nommer les trois récits plutôt que le mot « rêves ». En effet, à l'époque où Descartes rapporte ce qu'il a vu pendant qu'il dormait, le « rêve » comme substantif ne faisait pas usage courant. À la place de ce que nous appelons aujourd'hui « rêve », on disait de préférence « rêverie ».

La quatrième partie du *Discours de la méthode* nous vient en aide pour attester ce que nous venons d'affirmer. Descartes dit : « les rêveries que nous imaginons étant endormis pour expliquer le doute ». D'autant plus que Descartes parle de « [ses] illusions de [ses] songes¹¹⁴ » plutôt que de [ses] rêves. Le verbe « rêver » est évoqué alors que le substantif en lui-même n'est guère existant : « ...car, quoique je supposasse que je rêvais, et que tout ce que je voyais

¹¹² Je vais reprendre le récit de ces trois rêves tel que le rapporte Tony James dans son ouvrage, *Le songe et la raison*. Toutefois, je vais adapter la graphie de certains mots à celle d'aujourd'hui. Contrairement à Tony James, nous avons choisi d'appeler délibérément les trois récits de Descartes, non pas « songes » mais « rêves ». Le biographe de Descartes, Baillet, nous a permis de prendre connaissance de ces trois rêves cartésiens. Nous envisageons de reprendre les trois rêves dans le cadre de ce travail.

¹¹³ Voir Annexes.

¹¹⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, 4^{ème} partie, p. 66

ou imaginais était faux¹¹⁵ ». Pour mettre davantage en évidence son doute, pour montrer le caractère trompeur des sens et de ce qui peut survenir au cours du sommeil, Descartes se sert le plus souvent du terme « songe ».

D'autant plus qu'en faisant rapidement l'inventaire de ce terme dans les textes cartésiens, nous obtenons : « Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses¹¹⁶ », « Et par l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consistent en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs¹¹⁷ », « ...à cause que nous ne sommes pas tous parfaits, ce qu'elles ont de vérité doit infailliblement de rencontrer en celles que nous avons étant éveillés, plutôt qu'en nos songes¹¹⁸ ». C'est le moment de la démarche cartésienne où il met en valeur le doute par le biais du caractère trompeur des sens et de tout phénomène ou fait survenu au cours du sommeil. Si Descartes l'entrevoit ainsi, la postérité ne va pas suivre à la lettre l'appellation que le philosophe attribue à la présence des images pendant le sommeil du sujet. Le plus souvent, pour évoquer les trois récits de la nuit du 10 novembre, nous disons couramment « rêves » quoique le terme « songe » ne soit pas oublié. En nous appuyons sur les notes en annexe de *Le songe et la raison*, nous pouvons toutefois essayer de souligner la raison d'être de l'emploi de « rêves » plutôt que « songes ». Tony James, pour clore son ouvrage, s'attache à faire l'étymologie des deux mots afin d'y établir la différence ou pour aller plus loin voir s'il ne pourrait pas exister une certaine similitude entre eux. Selon Tony James, le mot « songe » dérivé du latin « somnium » manifeste sa présence dans les textes du Moyen Age notamment dans les récits chevaleresques comme « La quête du Graal » pour désigner une aventure nocturne pendant le sommeil alors que le mot « rêve » est le plus souvent apparenté au mot anglais « rave » vers les années 1130 désignant un délire suite à « une maladie ou d'une attaque du cerveau ». Référence peut être aussi faite au latin pour trouver la racine du mot « rêve » en évoquant le verbe « evagor » qui signifie « courir ça et là » ou le verbe « esvo » qui équivaut à « vagabonder ». Ces deux racines latines sont à l'origine de la confusion entre le mot « rêve » et le mot « rêverie ». Dans le cas présent, en ce qui a trait au rêve et à la rêverie, pouvons-nous désigner les récits de Descartes de rêveries vu qu'au XVIIème siècle, le rêve est égal à la rêverie.

¹¹⁵ Ibid., p. 70

¹¹⁶ Ibid., p. 73

¹¹⁷ Ibid., p. 74

¹¹⁸ Ibid., p. 75

D'ailleurs, au XVII^{ème} siècle, le « rêve » peut rejoindre le « songe » parce que tous les deux sont considérés comme des événements se déroulant au cours du sommeil. Si nous choisissons de désigner les récits de Descartes par « rêves », nous nous plaçons du côté de certains contemporains de Descartes (Racine, Richelet, Malebranche) qui voient dans le « rêve » des images ou des faits survenus au cours du sommeil tout en étant d'accord pour lui attribuer une certaine confusion et un certain délire qui mettraient l'esprit à mal au point qu'il produise des éléments contraires à la raison.

Il est à remarquer aussi que, si au cours de son histoire, le mot « rêve » revêt d'un caractère confus, le terme « songe » quant à lui, a toujours su garder et conserver la cohérence dont on le pare ; ce que Tony James souligne quand il écrit :

« Son caractère 'plus ou moins confus' servira longtemps à caractériser le rêve par son opposition au songe. L'Encyclopédie méthodique : Médecine (Panckoucke, 1787-1830), par exemple, consacre deux articles séparés à « rêve » et à « songe ». La différence est le caractère plus fragmentaire du rêve et la plus grande cohérence du songe. Songe a plus ou moins cédé la place à « rêve » dans l'usage moderne mais quelque chose de cette distinction reste : songe connote un récit cohérent ou une image vive à portée symbolique qui, aux yeux du sujet, revêt une signification importante¹¹⁹. »

Nous considérons cette distinction assez fondée, dans le cadre de ce travail de recherche sur la théorie de la connaissance. C'est la raison pour laquelle, nous comptons nous servir de la notion de « rêves » plutôt que « songe » pour désigner les récits de la nuit du 10 Novembre.

Si, déjà, le songe possède un caractère cohérent, et si les trois récits cartésiens au cours de cette nuit vont être désignés par la suite de « rêve lucide », autant utiliser « rêve » que de « songe » pour étiqueter non seulement les visions qu'a eues Descartes mais aussi leur interprétation.

Aussi, étant donné que le but de cette recherche consiste à donner un statut particulier à l'imagination, le rêve, comme produit imaginatif, comme production ou reproduction d'images, nous semble le terme le plus fécond pour désigner les récits nocturnes de Descartes.

De ce pas, Descartes est le philosophe-rêvant qui possède la capacité d'interpréter ses visions immédiatement après les avoir faites : il est conscient qu'il est en train de rêver ; ce

¹¹⁹ Tony James, op.cit., p. 141

qui pousse certains des commentateurs à adopter l'expression « rêves lucides » pour qualifier les trois récits du philosophe. Cette expression inventée par Frederik Van Eeden en 1913, dans son texte, « A study of Dreams »¹²⁰, nous invite à relever une certaine redondance si nous attribuons l'adjectif « lucide » au mot « songe ». Le qualificatif « lucide » s'approprie davantage au substantif « rêve » et le tout propulse l'esprit dans un *topos* invitant le sujet à se servir de sa raison pour appréhender les images produites par l'imagination.

À cet effet, il serait bon de faire intervenir l'expression « office de l'entendement » évoqué par Tony James pour mettre en rapport le travail fécond de la raison et de celle de l'imagination dans l'esprit et leur participation dans la saisie des images du sensible. Nous pouvons, ici, annihiler la supposition faite par Descartes à propos du sommeil dans la première Méditation car cet état du sujet « ne change rien au travail de l'entendement ; même chez un sujet endormi le degré d'attention peut croître et le jugement devenir parfaitement clair et plus distinct¹²¹ ». Le rêve devient un « plaisir » car il apparaît comme l'un des moyens pour permettre au sujet de contempler significativement les objets des sens. Évoquer *Les Passions de l'âme* s'avère ici nécessaire pour mettre en évidence cette attention : « l'âme se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires¹²² ». L'attention possède les mêmes caractéristiques que le sommeil : elle est passagère et découle de la volonté du sujet endormi puisque celui-ci prend plaisir à créer des conditions propices au rêve. D'ailleurs, vu la manière dont Descartes s'apprête à se mettre au lit, « *plenus Enthousiasmo* » (quoique Baillet, le biographe de Descartes, n'accepte pas ce terme), pose l'annonce d'une nuit exceptionnelle. Le mot « Enthousiasme » s'empregnant d'un caractère divin prédispose l'esprit du philosophe à la création des conditions pour élaborer une interprétation de ses rêves. Nous comprenons que Descartes prend ses aises : il met volontairement son corps au service des images se présentant à lui : « J'étais obligé de me renverser sur le côté gauche pour pouvoir avancer au lieu où je voulais aller parce que je sentais une grande faiblesse du côté droit ». Descartes manipule et manie à bon escient son corps pour mieux se mettre dans la position favorable au rêve. Ensuite, il décida du sort de ses images : « C'est doutant si ce que je venais de voir était songe ou vision, non seulement je décidai en dormant que c'était un songe, mais j'en fis encore l'interprétation avant que le sommeil me quittât ». On dirait que Descartes participe pleinement à la production ou du

¹²⁰ Frederik Van Eeden, « A study of Dreams », in *Proceeding of the Society for Physical Research*, vol. 26, 1913, pp. 431-461

¹²¹ Tony James, op. cit. p. 50

¹²² Descartes, *Les Passions de l'âme*, op.cit., art. 70.

moins à la reproduction des images de ses trois rêves. Il crée les conditions pour forcer son imagination à la fabrication ou le remaniement des images et pour inviter son entendement à les interpréter. Il se dit réveiller sans émotion ; ceci prouve qu'il trouve normal ce qui lui est arrivé et c'est comme si cela relève de l'ordinaire et de cette manière, il poursuit l'interprétation de ses rêves même en veille, c'est-à-dire dans l'état où il a la pleine conscience de ses idées. Au terme de notre constat, nous tentons de dire que Descartes considère le sommeil et la veille comme des états similaires puisque les deux permettent à l'esprit de faire office. L'imagination du philosophe contient du vrai (comme Vico l'entend pour les bestiones) car elle permet à ce dernier de créer des éléments pour donner sens à son existence : « L'épouvante dont je fus frappé dans le second songe, marquait, à mon sens la syndérèse, c'est-à-dire, les remords de ma conscience touchant les péchés commis pendant le cours de ma vie jusqu'alors. La foudre dont j'entendis l'éclat, était le signal de l'Esprit de vérité qui descendait sur moi pour me posséder ». Ce passage typiquement vichien s'apparente à la foudre qui a terrifié les bestiones vivant dans une profonde obscurité dans la grande forêt primitive. Mettant fin à l'errance bestiale, Olivier Remaud la considère comme une « énergie de la fondation » qui propulse les géants vichiens dans la civilisation : « l'événement de l'éclair est fondateur à plus d'un titre. Il modifie un état de l'humanité et entraîne une nouvelle perception de l'histoire¹²³ ».

Les bestiones, frappés par la foudre ne dormaient pas, alors que Descartes fait l'expérience de l'éclat du tonnerre en plein sommeil. Néanmoins, étant donné que des similitudes peuvent être établies entre le sommeil et la veille, nous pouvons considérer comme semblables les effets de la foudre chez les bestiones et chez Descartes : la conformité à un autre style de vie. Les bestiones font leur entrée dans la civilisation, Descartes éprouve des remords de conscience par rapport aux péchés qu'il a commis. Le passage d'une situation à l'autre se fait sous l'égide de l'imagination qui se manifeste dans l'esprit d'êtres encore jeunes. N'oublions pas que Descartes est jeune, il n'a que 23 ans : « Á l'âge de 23 ans, il accordait une grande importance à trois songes arrivés 'd'en haut' en une seule nuit¹²⁴ » et que les bestiones sont considérés par Vico comme les enfants de l'humanité. La jeunesse ou du moins la « pensée jeune » se caractérise d'emblée par l'insertion de l'imagination dans la construction des schèmes de connaissance et c'est ce qui justifie le rêve lucide cartésien. Dans le cas de Descartes, « rêver lucidement suppose, formulé ou non, un jugement. Je juge que ce

¹²³ Olivier Remaud, *les Archives de l'humanité*, Paris, Seuil, 2004, p. 283

¹²⁴ Tony James, *op.cit.* p. 15

que je vois est un rêve et par conséquent que je suis en train de dormir. Dans le meilleur des cas, le devenir-conscient, le degré d'attention, atteindra un niveau qui me permettra de raisonner comme à propos du morceau de cire, ou d'inventer une nouvelle démonstration géométrique¹²⁵ ».

L'évocation de la notion « démonstration géométrique » nous amène à jeter un regard en direction de la démarche pour la découverte de la vérité ou pour exposer le chemin parcouru. Suite aux *Secondes objections* selon lesquelles les détracteurs de Descartes lui ont demandé d'exposer les résultats de ses *Méditations* par ordre géométrique, le philosophe s'évertue à montrer comment les choses ont été découvertes en adoptant la méthode analytique. En effet, la méthode analytique ou méthode géométrique commence avec le moment critique exposé par Descartes en se servant du doute comme le début de la remise en question des anciennes opinions. Olivier Dubouclez, dans *Descartes et la voie de l'analyse*, rapporte de manière détaillée l'effectivité de la méthode analytique dans la pensée cartésienne. En se donnant pour tâche « d'exposer la construction du modèle cartésien de l'analyse métaphysique qui est non seulement la voie explicitement privilégiée par Descartes mais aussi et surtout une procédure originale, nouvelle étape dans l'histoire de l'analyse qui l'inscrit dans la dimension réflexive du rapport à soi¹²⁶ », Olivier Dubouclez met à nu l'évidence et la raison d'être de la méthode cartésienne qui fait sienne l'analytique plutôt que la synthétique. Contenant cette dimension inventive ou créatrice qui est important dans l'expression métaphysique, la méthode analytique permet d'accéder à une certaine visibilité de la démarche cartésienne interpellant en même temps le lecteur.

Nous sommes en mesure de relever tout un ensemble d'attributs de l'analytique que le commentateur retrace dans la pensée cartésienne. Il adopte la définition selon laquelle elle est « la voie unique de la métaphysique ». Il prolonge sa définition en faisant la différence entre l'analytique et la synthétique. Si nous paraphrasons les considérations de Dubouclez sur la méthode analytique, nous obtenons ce qui suit : l'analyse est ce qui montre « *l'inventio* » et « *l'ostentio* ». Elle est inventive et ostentative : elle permet de découvrir une vérité cachée. Elle est un instrument de dévoilement. Elle est la voie royale à la fois subjective et révélatrice. Elle révèle la démarche du penseur tout en impliquant le lecteur. Elle possède une priorité temporelle ou argumentative mais aussi « objectale » sur la synthèse. Elle permet de penser

¹²⁵ Ibid., p. 53

¹²⁶ Olivier Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse*, Paris, PUF, 2013, p. 264

librement et donne la *res* à la connaissance. Elle est la voie de la découverte et celle du dévoilement. Elle est l'unique mode d'accès à l'*ego* à la *res*. Elle est le chemin réel du savoir libéré de cette synthèse ontologique dont Descartes dénonce le caractère formel et abstrait. Elle est l'instauration d'une analyse dévoilante ou « véritative » qui constitue la seule voie possible de la métaphysique. Toutefois, la synthèse, opposée à l'analyse, est utilisée par Descartes en guise de faire-valoir de l'analyse pour répondre à l'attente de Mersenne qui lui a demandé d'introduire la synthèse dans ses démarches.

Ainsi, contrairement à l'analyse, la synthèse est un enchaînement strictement argumentatif qui, à la différence de l'analyse est une reconstruction artificielle et une codification formelle de l'ordre, elle exclut, elle interdit d'être une authentique révélation de la chose et ainsi de fournir une connaissance objective du réel, elle n'enseigne pas la manière par laquelle la « *res* » a été dévoilée ou retrouvée, elle est un dispositif superficiel, une mécanique déductive où le dévoilement de la chose a laissé la place à un discours aveugle, enfermé dans les stipulations logiques.

Cette distinction entre l'analyse et la synthèse permet de mettre en avant les effets de la première méthode dans la constitution des savoirs. La visibilité de la méthode analytique expose un travail d'exploration sur les mécanismes et les manœuvres cartésiens pour se diriger vers la vérité dans les connaissances que l'esprit du sujet peut saisir. La démarche cartésienne apparaît comme une marche vers la vérité c'est-à-dire un itinéraire exposé par le philosophe pour montrer les différentes étapes pour découvrir la validité dans les savoirs. Ainsi, Descartes, dans sa démarche critique fait du doute l'un des premiers éléments à assister le sujet pensant ou méditant dans ses actions cognitives.

Il est permis d'affirmer que le rêve se présente comme l'un des éléments qui permet au sujet de douter. Mis à part, cette fonction fondatrice que nous avons pu découvrir avec les trois rêves de la nuit du 10 Novembre, il est possible de reconnaître l'apport de ce dernier, son soutien à l'élaboration ou la construction du doute cartésien.

Le rêve, élément imaginaire que nous pouvons situer dans un état ambigu du sujet, instaure une sorte d'hésitation consistant à déterminer s'il est en plein sommeil ou en plein éveil. Ceci participe, chez Descartes, à la construction d'outils mis en œuvre par le philosophe pour la révocation en doute non gratuite des connaissances et la fondation de connaissances solides dignes de faire partie de la saisie de tout ce que le sujet peut prendre pour vrai. Ici, le rêve devient un argument c'est-à-dire un outil conceptuel se trouvant dans la

ligne de mire du philosophe pour montrer la portée logique et/ou scientifique de sa vision des choses et de ses considérations. Parler du rêve comme argument chez Descartes revient à penser ou à analyser cet outil dans sa manière de mettre en relation l'imagination et la raison, notamment montrer non seulement comment la première faculté crée les images mais aussi comment la deuxième faculté, pour sa part, effectue un travail d'interprétation de ces dernières. Dans trois de ces ouvrages, à savoir le *Discours de la méthode*, les *Méditations métaphysiques*, et la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Descartes fait référence à la manifestation de la rencontre de l'imagination et de la raison par le biais du rêve. Dans le premier ouvrage cité, nous lisons :

Car enfin, soit que nous veillons, soit que nous dormions, nous ne devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison, et non point, de notre imagination, ni de nos sens. Comme, encore que nous voyions le soleil très clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu'il ne soit que de la grandeur que nous le voyons ; et nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion montée sur le corps d'une chèvre, sans qu'il faille conclure, pour cela, qu'il y ait au monde une chimère : car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité ; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela¹²⁷.

Dans la première méditation, Descartes énonce les considérations suivantes :

Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais près du feu, quoique je fusse tout nu dans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est pas avec des yeux endormis que je regarde ce papier, que c'est avec dessein et propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors¹²⁸.

Ces deux passages ont en commun le fait de montrer la volonté du philosophe de faire une distinction entre deux états : la veille et le sommeil. Ils confirment également les préjugés sur le sommeil à savoir un moment ou un état où l'imagination occasionne dans l'esprit des images farfelues prouvées par l'absence de la raison. Le rêve est le résultat de la formation de ces images. Le rêve est le moment propice et visible de l'opposition de l'imagination à la

¹²⁷ Descartes, *Discours de la méthode*, op.cit., p. 75

¹²⁸ Descartes, *Méditations métaphysiques*

raison. Ces deux extraits attirent l'attention sur le fait que Descartes s'interroge sur la vérité de ces images. Une telle interrogation nous amènera, dans la première méditation, à prendre le rêve comme ce qui peut s'identifier à une figure de la déraison vu son caractère illogique. Le rêve est cet argument qui supplante celui de la folie pour aider le philosophe à fonder son doute, élément fondamental dans la construction épistémologique de sa démonstration. La voie empruntée est celle de l'analytique qui l'invite à clarifier ou à passer en revue un à un les éléments pouvant le conduire sur le chemin de la vérité. Ceci nous permet de passer en filigrane la manière dont l'auteur des *Méditations* rapporte un autre penchant du rêve. Si le jeune Descartes, dans sa fougue et son désir ardent de disposer ou de prédisposer son esprit à la pensée voit dans le rêve une énergie capable de lui servir dans son entreprise, celui des *Méditations* fera, par la négative, de cet outil provenant de l'imagination, un autre principe dynamique contribuant à l'élaboration et à la découverte de la vérité dans les sciences. Dans les deux cas, c'est-à-dire, vu comme représentation de l'ordinaire ou production de l'extraordinaire d'une part et comme argument d'autre part, le rêve a partie prenante à la théorie de la connaissance. Néanmoins, dans le deuxième cas, le rêve subit un traitement tout particulier : Descartes lui attribue certains reproches. L'un de ses principaux défauts, nous fait savoir Descartes dans *Les Méditations*, est que le rêve crée l'illusion car son pouvoir déformateur aveugle le sujet qui peut même arriver à se méprendre sur la situation dans laquelle il se trouve. Le rêve, tout comme la folie, écarte le méditant de la vérité, de la droite raison. Lançant de fausses informations « moins vraisemblables » au sujet méditant, le rêve l'affaiblit spirituellement jusqu'à favoriser rendre l'insertion de l'illusoire dans ce qui est à concevoir au niveau de la conscience. Il n'est pas étonnant que le rêve puisse conduire l'être pensant à commettre des erreurs sur sa vie et rend possible la falsification des certitudes du sujet : le sujet conscient d'être couché peut se considérer éveillé grâce au rêve. Ici, rêve n'est pas synonyme de clarté et de distinction mais d'illusion, de mensonge et d'erreur. Dans ce contexte, le rêve, sorte de songe éveillé, est peut être l'occasion pour le sujet de se présenter des faux semblants de vérité, des faussetés prenant l'apparence de vérités nécessaires et essentiels. Etant un reflet du réel, il rend possible une remise en question de ce que la réalité présente comme vrai, clair et distinct ; ce que Descartes exprime clairement en disant :

Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions ; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons. Toutefois, il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formés qu'à la ressemblance de quelque chose du réel et de véritable ;

et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas des choses imaginaires, mais vraies et existantes¹²⁹.

Quoique provenant du réel, le rêve permet de le mettre en cause, ce qui met en exergue la manière dont le philosophe procède pour douter. Par l'entremise du rêve, il permet au réel d'être son propre critique. Cette forme d'autocritique est un moyen de montrer qu'à tout prix le sujet est susceptible d'être trompé par le sensible ; ce qui se présente également comme un pied de nez que Descartes fait aux sens comme responsables des effets néfastes quand il s'apprête à appréhender le sensible. Dans cette perspective, l'exemple de l'esclave trouve le bien fondé des illusions suscitées par le rêve :

Mais, ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ses illusions agréables pour en être longtemps abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assouplissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelques jours et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'êtres agitées¹³⁰.

Deux éléments essentiels sont à retenir à travers cette citation :

- D'un côté, l'exemple de l'esclave sert de moyen à Descartes pour illustrer le caractère illusoire du rêve. De ce fait, le rêve, cause d'illusion de liberté, crée un état ambigu chez l'esclave qui arrive à conspирer avec ce dernier pour pouvoir conserver dans sa conscience son état : la fausse liberté. Le rêve, source de faux et de fausseté, « lie entre elles des représentations ou des idées de choses qui, en réalité, ne vont pas ensemble ou ne s'accordent pas¹³¹ ». Aucun lien possible n'existe entre le fait que l'esclave soit esclave alors qu'il rêve de liberté. Rêver de cette fausse liberté ne lui permettra en aucune façon d'être libre ou de devenir libre pour autant. La liberté rêvée apparaît alors comme un désir (de ce à quoi aspire l'esclave), donc une représentation inassouvie d'images manquant à sa condition et à sa situation. Le rêve déforme ainsi le vécu ou le réel de l'esclave et pénètre même sa conscience, la partie intelligible de son être. Inscrivant dans l'esprit un sentiment ou une sensation de faux semblant, voire d'erreur et de mensonge, Descartes montre l'aspect incertain du rêve qui fait

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ AT VII, 23 ; IX-1, 18. Alquié II, 412-413

¹³¹ Georges D. Moyal, op.cit., p. 69

vaciller le sujet entre ce qui existe réellement (son état de soumission) et ce qui n'existe pas (sa liberté). Une impuissance tant psychologique que logique s'accapare du sujet rêvant ; il s'est laissé prendre au jeu fatal de l'imagination jusqu'à la conspiration et dans une sorte de complicité avec le faux. De cette façon, la structure logique ou pour mieux dire l'illogique qui est le propre du rêve dans cette partie de la pensée cartésienne montre que l'argument trouve sa place dans la volonté du philosophe de chercher à tout prix à libérer son esprit de tout ce qui peut tromper ou du moins de tout ce qui épouse le doute. Le rêve disloque les vérités de la raison et en même temps la perception du sensible au profit de la reproduction d'un monde immanent et transcendant inexistant. Á propos, Georges D. Moyal écrit : « Du moment que le rêve est trompeur, il se peut que les structures l'informant ne correspondent pas aux vérités créées par Dieu... Si, par conséquent, le rêve peut me représenter un monde matériel autre qu'inerte, comme Descartes en dépeint la possibilité à la fin de la quatrième méditation¹³² ». Georges D. Moyal, dans ses analyses pour montrer le caractère mensonger du rêve chez Descartes, le définit comme « cette expérience tout à fait ordinaire par laquelle nous est bien connue la rupture du rapport entre nos idées et le monde extérieure¹³³ ». L'illusion de la liberté est ce monde inerte où se retrouve l'esclave en train de rêver. L'inertie de ce monde faux (la liberté) qu'il se représente est possible grâce à la peur paralysante de perdre le bien précieux dont il rêve, laquelle peur l'assaille et rend ainsi son esprit passif à tout changement de pensée ou de situation. Le rêve, affectant la véracité des données sensorielles, participe, dans ce cas, à la déraison du sujet. La liberté qualifiée d'imaginaire est cause d'illusions agréables chez l'esclave. Cette manière d'atténuer les effets néfastes et déloyaux du rêve quoiqu'il abuse de la naïveté ou du désir inassouvi de l'esclave, est un moyen pour Descartes de montrer qu'il faut chercher à s'éloigner des mauvaises conséquences pouvant porter atteinte à son statut de sujet en quête de ce qui est vrai. Le rêve permet, ainsi, de pointer du doigt tout ce qui peut être soumis au doute ; ce qui nous amène à la deuxième interprétation de l'exemple du rêve de l'esclave.

- D'un autre côté, la deuxième idée contenue dans l'exemple de l'esclave, invite à parler du rêve comme étant le serviteur du mensonge car il est capable de laisser perdurer le sujet méditant à la recherche d'une méthode, dans ses anciennes opinions qui, comme nous le savons déjà, contiennent du faux. Le rêve est capable d'immobiliser le philosophe sur son

¹³² Ibid., p. 99

¹³³ Ibid., p. 101

parcours de la recherche de vérité dans les connaissances. Cette stagnation qui peut surgir à cause du rêve se trouve dans le fait que pour Descartes, l'une des causes principales du rêve réside dans les éléments du sensible et du physiologique. D'où le rapprochement du rêve avec la folie, ce qui parachève l'idée de faire de l'état du sommeil une figure de la déraison. Du rêve naît un conflit comme le souligne Frankfurt dans son ouvrage *Démons, rêveurs et fous, La défense de la raison dans les méditations de Descartes*. Le commentateur avoue que Descartes « reconnaît dans l'argument du rêve, que des conflits peuvent se produire entre perceptions de *n'importe quelle sorte*, même parmi celles qui représentent les caractères sensibles de perceptions effectuées dans des conditions idéales¹³⁴ ». Dans certains ouvrages de Descartes, le rêve surgit le plus souvent à la suite d'un mécanisme cérébral du corps humain. Il est souvent causé par la relation de certains organes physiologiques (« les vapeurs noires de la bile ») du corps, donc des sens et plus particulièrement des séries d'images émises par le cerveau. Si nous mettons en avant l'aversion de Descartes à l'égard des sens jugés « trompeurs », il est quasiment impossible de dire que ce qui vient des sens soit vu de manière positive. De là, Descartes associe facilement le rêve à la folie en essayant de montrer les caractères péjoratifs des deux éléments à l'œuvre dans sa démonstration. La folie, tout comme le rêve tenant lieu d'arguments, perturbent la raison et en même temps lui permet de bien trier ou de choisir les éléments rationnellement cognitifs pour la marche vers la vérité. En ce qui a trait à l'association du rêve et de la folie, le lecteur des *Méditations* peut lire :

Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? Si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont rois ; lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? Ce sont des fous ; et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples¹³⁵.

Cet extrait révèle une description du fou qui, comme l'esclave, se fait des illusions sur sa condition de vie, sur lui-même. Construit sur une série de dichotomies, ce passage rapporte l'état dans lequel se trouve quelqu'un dont la raison ne se manifeste pas dans sa conscience rendant ainsi possible le dérèglement des facultés intellectuelles de celui-ci. Il s'agit d'un véritable détournement de l'ordre des choses et d'un retournement de la situation. L'argument du rêve, caractérisé par l'évidence et la capacité de l'esprit à reconnaître le faux, témoigne de la démarche du philosophe qui, dans ses principes logiques, commence d'abord par chasser le

¹³⁴ Frankfurt, op.cit., p. 65

¹³⁵ René Descartes, *Les Méditations métaphysiques*, p.59

faux pour instituer le vrai. La différence entre un état délibérément assumé et celui qui apparaît sous l'égide de l'imagination, entraîne des confusions que le sujet ne peut que révoquer en doute. Nous nous trouvons en présence de l'un des moments forts de la pensée cartésienne, c'est-à-dire le moment où il décide de faire jouer ou de mettre en scène les éléments indispensables à son doute : le rêve et la folie, entre autres.

L'idée du rêve comme figure de la déraison est aussi exprimée dans la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, dialogue philosophique où sont mis en scène trois protagonistes Eudoxe, Poliandre et Epistémon autour de la question de la fondation de la connaissance passant par le doute, non pas hyperbolique, mais méthodique. Le contenu du dialogue se concentre autour du personnage d'Eudoxe (sans doute le porte parole de Descartes ou Descartes lui-même) qui essaie de convaincre ses interlocuteurs, notamment Epistémon qui apparaît comme le plus ignorant car selon lui, il existerait une méthode appropriée qui, adoptée, permettrait d'accéder à la connaissance. Il se présente d'emblée comme le personnage emblématique des scolastiques. En la personne d'Eudoxe, Descartes entend exposer une doctrine philosophique, proche du contenu des *Méditations* pour mettre en évidence la manière ou le chemin parcouru pour accéder à la connaissance vraie. Ce texte, faisant l'objet d'observations, de formulations et de reformulations afin de faciliter la compréhension mutuelle aboutit au développement de certaines idées que Descartes a déjà évoquées dans d'autres ouvrages de son corpus.

Dans une logique interactionnelle, apparaît, dans cet essai, l'une des premières étapes de la méthode analytique cartésienne : le doute. Sur l'évocation du doute, Eudoxe fait de ses interlocuteurs les complices de ses constats et de ses observations:

Puisqu'il ne suffit pas de vous dire que les sens nous trompent en certaines occasions où vous l'apercevez, pour vous faire craindre qu'ils ne le fassent aussi en d'autres, sans que vous le puissiez reconnaître, je veux parler outre, pour savoir si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques qui pensent être des cruches, ou bien avoir quelques parties du corps d'une grandeur énorme. Ils jureront qu'ils le voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils l'imaginent. Il est vrai que ce serait offenser un honnête homme que de lui dire qu'il ne peut avoir plus de raison qu'eux pour assurer sa créance, puisqu'il s'en rapporte à ce que les sens et l'imagination lui représentent. Mais vous ne sauriez trouver mauvais que je vous demande si vous n'êtes pas sujet au sommeil ainsi que tous les hommes, et si vous ne pouvez pas en dormant penser que vous me voyez, que vous vous promenez en ce jardin, que le soleil vous éclaire, et bref toutes les choses dont vous croyez maintenant être tout assuré. N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dans les comédies : veillé-je, ou si je dors ? Comment pouvez-vous être certain que

votre vie n'est pas un songe continu, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez ?¹³⁶

Le doute s'exprime ici via les sens et le rêve, donc des éléments dérivés de l'imagination. Une pointe d'adhésion à logique d'Eudoxe se fait sentir chez Poliandre car celui-ci rétorque :

Je veux donc bien, à votre persuasion, me représenter ces difficultés les plus fortes qu'il me sera possible, et employer mon attention à douter si je n'ai point rêvé toute ma vie, et si toutes les idées que je pensais ne pouvoir entrer en mon esprit que par la porte des sens ne s'y sont point formées d'elles-mêmes, ainsi qu'il s'en forme de pareilles à toutes les fois que je dors et lorsque je sais bien que mes yeux sont fermés, mes oreilles bouchées, et bref qu'aucun de mes sens n'y contribue. Et par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil, mais encore si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses...¹³⁷

Poliandre exprime exactement ce qu'Eudoxe aurait aimé entendre concernant le doute qui place le sujet en posture de la quête de la vérité en passant par la perception claire et distincte des choses car plus loin apparaît cette réflexion : « Vous voilà très bien préparé , et c'est précisément où je voulais vous amener¹³⁸ », et Poliandre de dire : « ...au contraire, le but que vous avez donné à cet entretien est de nous délivrer de nos doutes et de nous faire connaître des vérités que pourrait ignorer Epsitémon, quelque savant qu'il soit¹³⁹ ». L'aspect méthodique cartésien s'affiche grâce à l'évocation du rêve donc, une remise en question de la fiabilité des sens. Le doute n'est pas gratuit ou lancé au hasard, car de celui-ci vont découler certaines vérités comme « la connaissance de Dieu, celle de vous-même, enfin celle de toutes les choses qui existent dans la nature¹⁴⁰ ».

¹³⁶ Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière nature*, Actes Sud, Paris 1997, pp. 29-30

¹³⁷ Ibid., p. 32-33

¹³⁸ Ibid., p. 33

¹³⁹ Ibid., p. 34

¹⁴⁰ Ibid.

2.3 Images et fables

Le rêve vient de nous faire découvrir comment l'imagination participe à la construction du savoir et des connaissances dans la pensée cartésienne. La fable, cet autre élément imaginaire, fait l'objet de notre préoccupation dans cette partie du travail. Qu'en est-il de place de la fable dans la philosophie cartésienne ?

Dans les propos qui résument l'ouvrage de Nicolas Grimaldi, *Descartes et ses fables*, nous pouvons lire ce qui suit :

N'y aurait-il pas une imagination philosophique comme il y a une imagination romanesque ? Réputée ne rien devoir qu'à la raison, la philosophie de Descartes devrait être le meilleur exemple sur lequel examiner la part que l'imagination y dérobe à la raison. Or qu'y observe-t-on ? Une logique de l'imaginaire fonde et conduit l'entreprise. Son projet, les conditions de son exécution, la morale qu'elle promet et celle qui l'accompagne, tout est imaginaire. Aussi, comme une succession de fables, tout le système ne fait qu'établir la série de conditions qui devraient être remplies pour le rêve imaginé par Descartes puisse n'être qu'un rêve¹⁴¹.

Ici, le projet de Grimaldi est d'examiner la mise en évidence de la notion de « fables » chez Descartes. En effet, dans certains de ses ouvrages, Descartes évoque ou du moins démontre les effets diversifs de la fable. Dans *Le Monde ou traité de la lumière*, il dit : « Je me contenterai de poursuivre la description que j'ai commencée, comme n'ayant d'autre dessein de vous raconter une fable », citation faisant écho à ce qu'il a déjà dit à Mersenne en 1630 quand il considère sa physique comme une fable, idée que nous avons déjà susmentionnée.

Si certains textes de Descartes, comme *Les Principes de la philosophie*, *Les Règles pour la direction de l'esprit*, *Les passions de l'âme*, sont parsemés de références à la notion de fables, c'est plutôt dans son traité à savoir son *Monde ou le traité de la lumière* que la conception majeure sur la fable se trouve exposée. Cependant, toutes ces références ont en commun le fait de faire de la fable un moyen par lequel Descartes essaie de mettre en évidence le parcours épistémologique et logique suivi pour rendre compte de la vérité dans sa science.

¹⁴¹ Ici, nous avons repris la 4ème de couverture de l'ouvrage de Nicolas Grimaldi, *Descartes et ses fables*.

En effet, l'évocation de la fable ou autrement dit sa place ou son *statu quo* dans la pensée et la démarche cartésienne révèle l'inscription du philosophe dans la manière et le sens dont les débats étaient dirigés au XVII^{ème} siècle. Au fait, au siècle classique, le terme « fable » devient un concept qui se présente comme une espèce de fourre-tout où puise la majorité des penseurs pour consolider leurs démarches. Ainsi, la fable, au XVII^{ème} siècle, se voit traitée comme le rêve pour servir d'hypothèse voire d'arguments dans la démarche argumentative des penseurs de l'époque. Siècle de la spéculation où s'affiche une sorte d'incertitude dans les avancées et les découvertes scientifiques, des outils renvoyant ou pouvant servir à la recherche par tâtonnement ou expérimentation n'ont cessé de hanter les penseurs dans l'élaboration de leurs pensées. Étant de l'ordre de la spéculation, il s'agit de créer un certain nombre d'outils ou de concepts pouvant servir à la construction, la déconstruction et même la reconstruction de la pensée afin de montrer les phases par lesquelles passe l'esprit humain pour connaître et découvrir la vérité. Il a fallu la création ou l'évocation d'éléments qui démystifient ce qui apparaît comme vrai au premier abord ; donc des éléments pouvant donner lieu à la raison de douter et en même temps capables de transformer ce qui est acquis pour vrai en douteux afin de construire des vérités insondables pour la constitution de la nouvelle science. Ainsi, les concepts donnant libre accès à la pensée, rendant l'esprit humain libre dans ses spéculations participent grandement à cet ensemble de démarches ou stratégies. La fable possède toutes les caractéristiques bienfaitrices et appropriées pour renforcer le projet de cette recherche de la vérité.

En outre, la notion de fable rapportée par Descartes permet de placer ce dernier dans la tendance esthétique du XVII^{ème} siècle qui est celle du baroque. La présence de la fable témoigne de cette manifestation du baroque dans sa dimension esthétique et esthétisante des démarches philosophiques en ce sens que la deuxième époque emprunte à la première cette capacité de feindre afin de mieux servir les expérimentations des penseurs. Selon Jean-Pierre Cavaillé, l'esthétique baroque, caractérisée par la feinte, le jeu d'illusions, le faux semblant et le décor trompeur, le trompe-l'œil, l'artifice donnent à la fable la force servant de prétexte au philosophe pour apprendre à se méfier de l'apparence du monde sensible. Sans doute, l'esthétique baroque, donnant à voir un monde qui n'est pas dans sa pleine vérité, exhibe en même temps l'aspect métaphysique donné grâce à la fable. Le baroque permet la mise en scène de l'imagination dans le rapport qu'elle entretient avec la raison pour appréhender de manière rigoureuse la vérité dans les choses sensibles et dévoiler la façon dont se trament les pièges du monde visible et se méfier des éléments néfastes dans les sciences. La culture

baroque au XVII^{ème} siècle a fourni à la fable les éléments essentiels pour montrer la mise en œuvre de la richesse de l'imagination dans l'acte de créer ou de re-créeer les éléments propres au savoir scientifique et philosophique en particulier. Avec la fable qui hérite des aspects de la culture baroque, nous sommes capables sans doute de parler d'une certaine méfiance de l'évidence et aussi d'un moyen de défier de manière active le monde visible.

La fable permet de créer un nouveau monde qui, sous la volonté du philosophe, possédera toutes les caractéristiques pouvant participer à la véritable connaissance du monde sensible. Les sens peuvent tromper ; cela nécessite la faisabilité de certaines concessions entre le philosophe et la fable pour faciliter l'accès à la vérité. La mentalité baroque, avec sa culture de l'artifice, s'incruste dans la fable, outil imaginé par le philosophe pour mieux servir son projet épistémologique. Ainsi, la fable peut se définir, au XVII^{ème} siècle et surtout avec Descartes, comme un moyen de représenter de manière diversive « un nouveau monde calqué » sur « l'ancien monde » mais présentant les éléments capables de rendre compte de l'universalité du monde créé par le philosophe. Tout se fait sous la puissance dominante de l'imagination et même de l'imaginaire. La fable révèle ainsi, comme nous l'avons déjà vu au chapitre 1, la capacité de l'imagination à agir comme une puissance active qui aide la raison à se représenter les éléments pour que cette dernière conceptualise dans de bonnes conditions.

La capacité de représentation propre au genre théâtral est encore l'un des effets du baroque car nous dit Jean-Pierre Cavaillé :

Surtout, pour la mentalité baroque, la lumière ne livre plus le monde dans sa vérité. Le monde qu'elle éclaire, se présente comme un théâtre, et le jour sur une scène est toujours feint. La lumière donne bien le monde à voir, mais comme un jeu d'illusions, de faux-semblants et de décors trompeurs : la lumière exhibe un monde en trompe-l'œil. Elle est l'artifice des artifices, celui par lequel se trament tous les pièges du visible¹⁴².

Se rapprochant du théâtre, la fable est surtout chez Descartes, un langage, une forme ou un genre de discours, qui, relevant de la fiction et de l'imaginaire, donne au philosophe une certaine liberté pour la représentation et la conceptualisation de son nouveau monde. De ce fait, nous pouvons déceler un double aspect de la fable chez Descartes : d'abord comme un genre discursif et ensuite comme un outil épistémologique.

¹⁴² Jean-Pierre Cavaillé, *Descartes, la fable du monde*, Paris, Vrin, 1991, pp. 46-47

Certains aspects de la fable semblent s'opposer à notre démarche, puisqu'en général, loin de participer à la construction du discours scientifique, elle instaure de la méfiance dans la pensée rationnelle. Certains passages de Descartes semblent même aller à l'encontre de ce que nous tâchons de montrer, à savoir le rôle de la fable dans la connaissance. Nous verrons, cependant, qu'une nouvelle conception rétablit la fable dans ses droits.

Le premier aspect que nous pouvons relever à propos de la fable, en l'occurrence, la fable comme genre de discours, se place d'emblée en tant que partie prenante de la démarche scientifique pour permettre au philosophe de suspecter les apparences vraies (du vrai) et fait apparaître la dimension physique et métaphysique de la science cartésienne. La fable se manifeste, de ce fait, sous un mode figuré pour l'exposition philosophique : « En fait, le modèle le plus approprié proposé par Descartes est plutôt celui d'un discours figuré, qui prête à confusion en ce qu'il est possible et tentant de le prendre au sens propre. Devant les données des sens, dès que nous relâchons notre attention intellectuelle, nous sommes ces enfants auxquels on raconte une fable¹⁴³ ».

Jean-Pierre Cavaillé analyse la fable comme une étape, une phase première qui montre l'évolution ou le cheminement de la pensée. Cette première phase de la pensée n'est pas envisageable sans les effets et les manifestations de l'imagination qui nous invite à jeter un regard en direction de Vico tel qu'il considère l'invention des fables chez les bestions devenus des êtres primitifs. La fable, comme langage des premiers hommes, montrant la manière dont se font les débuts de la pensée, prend tout son sens dans l'entreprise cartésienne. En utilisant la fable, Descartes décide de produire quelque chose de nouveau, fonctionnant sous de nouveaux principes : son monde. Il revient au lecteur de déchiffrer ou de décrypter la nouveauté existante comme si la fable inculque une dimension mystique et mythique à la démonstration cartésienne. Il faut sans doute noter ici que la fable donne au discours de prendre certaines libertés, ce que le discours rationnel ne permet pas. Elle se veut, dans ce cas, l'équivalent, le substitut d'une métaphysique au sens où elle livre le monde, donc l'objet sans quoi la physique cartésienne ne saurait s'établir. De cette manière, il sera possible de pénétrer l'intimité du monde cartésien dont il est le seul habitant et le seul à en connaître les principes et les substances. Par là, le langage fabulateur permet d'accéder à la vérité des choses, donc de trouver les éléments premiers de cette recherche de la vérité.

¹⁴³ Jean-Pierre Cavaillé, *op.cit.*, p. 89

En outre, le discours de la fable invite à parler d'une double expérience à laquelle se trouve confronté le philosophe : celle de l'ancien monde et celle du nouveau monde. En fait, la fable dans l'ancien monde est perçue de manière différente que dans le nouveau monde. La fable dans l'ancien monde se réfère également à un discours, celui de l'erreur pour reprendre l'expression de Cavallé. Ceci nous invite à rapprocher la fable de la conception classique et traditionnelle du mythe car ce dernier peut produire des histoires similaires aux fables. En ce sens, le mythe, dans sa forme narrative, s'apparente au merveilleux et à « des contes de bonnes femmes, semblables à ceux que racontent les nourrices pour distraire et effrayer les enfants¹⁴⁴ ». Quoique nous puissions nuancer la conception platonicienne du mythe, nous sommes, tout de même, dans un premier temps, en mesure de parler de la ressemblance de la fable au mythe dans la philosophie de Platon. Dans le *Gorgias*, nous lisons : « Le mythe est un conte de vieilles femmes pour lequel tu n'éprouves que du dédain ». Et, c'est pourquoi il propose dans *La République* de chasser les poètes de la cité car ces derniers fabriquent des mythes qui illusionnent : « Ils n'ont que de conter des mythes, comme on ferait à un enfant...narration mythique peut bien séduire des esprits puérils. Elle n'apporte rien à qui cherche à comprendre, au sens propre de ce terme, parce que l'entendement se réfère à une forme d'intelligibilité que le mythos ne comporte pas et que le discours explicatif est seul à posséder. Dans ces récits, personne ne distingue l'authentique du fabuleux¹⁴⁵ ».

La conception traditionnelle et classique du mythe considère la fable comme un langage que Descartes exploite également dans certains de ses ouvrages pour parler de la capacité fabulatrice de l'esprit humain. Dans la première partie des *Principes de la philosophie*, à l'article intitulé « Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance », il écrit:

...bien que nous remarquons que les jugements que nous avons fait lorsque nous étions enfants sont pleins d'erreurs, nous avons assez de peine à nous en délivrer entièrement, et néanmoins il est certain que si nous manquons à nous souvenir qu'ils sont douteux, nous sommes toujours en danger de retomber en quelque fausse prévention, cela est tellement vrai qu'à cause que dès notre enfance, nous avons imaginé, par exemple, les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie

¹⁴⁴ Platon, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Paris, Gallimard, 1950, p. 106

¹⁴⁵ Platon, *La République*, Livre III, Les Belles Lettres, 1989

qu'elles sont très grandes : tant elle a de pouvoir sur une opinion déjà reçue¹⁴⁶.

Ce passage des *Principes* montre clairement que Descartes s'inscrit dans le discours classique sur la notion de fable dans le vieux ou l'ancien monde. La fable manifeste sa présence dans l'enfance de l'humanité comme le croit Vico mais contrairement à celui-ci, chez Descartes, l'effet des fables est le résultat de préjugés d'opinions et d'erreurs provenant des personnes chargées de l'éducation tel qu'il l'évoque dans son *Discours de la méthode* : « Nous avons été enfants avant que d'être hommes et il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs¹⁴⁷ ». Á propos, Jean-Pierre Cavaillé affirme que la fable, vue en ce sens par Descartes, est « une fable qu'il [Descartes] s'emploie à mettre sous forme linguistique et doctrinale pour édifier les jeunes esprits : il y a un cercle vicieux de l'erreur, activé par le langage et qui a sa source dans la mésinterprétation enfantine du sensible. Les fables des maîtres d'école et des philosophes répètent et entérinent d'une certaine façon la fable de la nature ».

Descartes poursuit la révélation de la caractéristique linguistique de la fable dans l'ancien monde à l'article 74 de la première partie des *Principes* intitulé « La quatrième, que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les expriment pas exactement » :

Au reste, parce que nous attachons nos conceptions à certaines paroles afin de les exprimer de bouche, et que nous nous souvenons plutôt des paroles que des choses, à peine saurions nous concevoir aucune chose si distinctement que nous séparerions entièrement ce que nous concevons d'avec les paroles avaient été choisies pour l'exprimer. Ainsi, tous les hommes donnent attention aux paroles plutôt qu'aux choses ; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup d'entendre, ou parce qu'ils croient les avoir entendus autrefois, ou parce qu'il leur a semblé que ceux qui les ont enseignés connaissaient la signification, et qu'ils l'ont apprise par même moyen¹⁴⁸.

Selon Descartes, dans l'ancien monde, la fable ne concerne que ce qui relève du dire, alors que dans le monde qu'il va créer, il fera découler la fable non seulement du dire mais aussi du faire. Dans l'ancien monde, monde par rapport auquel Descartes entend se détacher,

¹⁴⁶ Ferdinand Alquié, Tome III, pp. 141-142

¹⁴⁷ Cette phrase du *Discours de la méthode* est reprise à la première partie des *Principes* de la philosophie : « Puisque nous sommes nés enfants et que nous avons porté des jugements variés sur les choses sensibles avant de posséder l'usage entier de notre raison, nous sommes détournés de la connaissance du vrai par de nombreux préjugés ».

¹⁴⁸ Ferdinand Alquié, Tome III, p. 143

la fable se rapporte aux opinions et aux préjugés découlant de la tradition orale, ce qui fait penser à la faculté de la mémoire. Sous cet angle de vue, la fable rejoint à nouveau le mythe qui, comme le pensent certains, Marcel Détiene par exemple, n'inspire pas confiance et invite à la méfiance. La fable, tout comme le mythe, appartiennent à la tradition orale et sont ainsi susceptibles de modifications, de changements et de versions différentes. Relevant de la mémoire et de la transmission de bouche à oreille, la fable et le mythe ne peuvent avoir de version définitive. La mémoire n'est pas toujours fidèle contrairement à ce que l'on pourrait penser car « elle a des trous, elle est faillible. De plus, elle interprète, elle sélectionne, elle reconstruit et elle est d'autant plus fragile que les temps sont troublés, que le merveilleux prolifère et que tout devient incroyable¹⁴⁹ », pense Marcel Détiene. En outre, il est quasiment impossible de vérifier les faits avancés par la mémoire. Apporter des corrections et des informations aux récits débités par la mémoire reste et demeure une tâche difficile. De ce fait, l'esprit critique est totalement absent dans les récits de la mémoire. Ainsi, le mensonge, les ajouts erronés, les opinions, les idées toutes faites, l'incroyable figurent dans les récits débités par la mémoire, ce qui aboutit à des récits qui font violence sur la vérité. La fable de l'ancien monde contient tous ces aspects et c'est la raison pour laquelle Descartes la rattache à la parole plutôt qu'aux choses et aux actes.

Bien avant Descartes, des historiens comme Hérodote et Thucydide ont compris le danger que représente la fable (la tradition orale). Pour eux, le mythe rejoint la fable. Hérodote appelle « *mythiètai* » les révoltés samiens. Ce sont des gens qui se sont révoltés contre la tyrannie de Polycrate et sont connus comme des factieux, des fauteurs de troubles plus précisément des gens tenant des propos séditieux. Selon Hérodote, le mythe (la fable) se rapporte au discours des autres en tant qu'illusoires, incroyables et stupides. Le mythe relève de l'illusion, à lui s'ajoutent « des récits trompeurs, des paroles de détournement qui séduisent et qui font violence à la vérité¹⁵⁰ ». De ce fait, il n'y a pas de fiabilité au récit mythique qui est vu comme de la pure fiction excluant toute forme d'argumentation et ne laissant place à aucune observation empirique.

Quant à Thucydide, il est plus catégorique qu'Hérodote. Pour lui, la fable peut à tout moment s'insinuer à travers les éléments qu'on s'apprête à connaître. L'auteur de *La guerre*

¹⁴⁹ Marcel Détiene, *L'invention de la mythologie*, chapitre 2 : « Par la bouche et par l'oreille », Paris, Gallimard, 1992, p. 85

¹⁵⁰ Hérodote a écrit *Les guerres médiques*. Ses propos sont rapportés par Marcel Détiene dans *L'invention de la mythologie* au chapitre 3 intitulé « L'illusion mythique ».

du Péloponnèse entend faire briller la lumière de la vérité sur le passé. Son objectif étant similaire à celui de Descartes fait appel au doute pour montrer comment la fable peut écarter le penseur, à la recherche de l'action politique, du discours animé de raison, d'efficacité scientifique.

La démarche cartésienne rejoint un peu celle de Thucydide en ce qui a trait à la critique de la tradition orale ou tout savoir pouvant être transmis de bouche à oreille. La mémoire, passant par cette transmission, est à considérer avec beaucoup de précautions pour qu'elle ne fausse pas les trouvailles du penseur. Elle accueille en son sein des notions à caractère fabulateur. Il n'est nullement conseillé de se fier totalement à la mémoire qui admet l'irrecevable et l'imaginaire.

Néanmoins, sur cette critique acerbe de la fable, Descartes va dévoiler un côté positif de cette dernière pour la construction de son nouveau monde. Il est, de ce fait, possible de retracer un autre aspect de la fable différent de celui soulevé dans les lignes précédentes. La première considération de Descartes sur la fable ne peut-elle pas se présenter comme un moyen pour le philosophe pour mettre en lumière la nouvelle conception de cette notion dans son nouveau monde ? Descartes, ne relève-t-il les aspects négatifs de la fable en premier lieu rien que pour dénoncer les dangers de l'intronisation du fabulateur dans l'acte de connaître ? N'est-ce pas un prétexte pour mettre en valeur cette notion en la passant en revue dans toutes ses facettes ? Pourquoi la fable ? Autrement dit, l'auteur du *Discours de la méthode*, ne met – il pas ici en scène une méthode pour mieux créer son nouveau monde au moyen de la *mimesis* de l'ancien ?

Tout comme la présence de la fable est l'un des éléments qui lui a servi à la critique de l'ancien monde, cette dernière, ne serait-elle pas à la base du nouveau monde étant donné que le philosophe considère que celui-ci ressemble parfaitement au premier ? Quand Descartes écrit *Le Monde*, n'est-ce pas un moyen de calquer le nouveau monde sur l'ancien monde en se basant sur « les principes de son intelligibilité et sous la forme d'une fable ?¹⁵¹ » Nous pouvons voir une conception toute nouvelle de la fable pour un monde tout nouveau créé. La fable devient ici une transposition donnant une certaine liberté au philosophe pour l'universalisation de ses idées. Elle lui permet de présenter son monde comme un modèle où il effectue une prise de distance par rapport au monde réel, où il prend un certain recul pour mieux observer l'ancien monde, le mieux comprendre et le critiquer de manière plus aisée. En

¹⁵¹ Jean-Pierre Cavaillé, op.cit., p. 49

ce sens, il prend un élément qui a été critiqué dans l'ancien monde et effectue une sorte de détournement de ce dernier pour construire son nouveau monde. Nous suivons Jean-Pierre Cavallé quand il dit dans l'introduction de son ouvrage: « C'est un moyen [pour Descartes] de ne pas prendre pour argent comptant ce que le monde réel lui offre comme connaissance, la distanciation lui permet une meilleure appréhension du monde réel, il s'agit d'un détour pour mieux revenir et mieux rebondir sur la réalité et le vrai visage du monde sensible »¹⁵². Il s'agit d'un détour épistémologique où le philosophe se sert de son esprit pour transcender le sensible afin de mieux le connaître. Nous empruntons l'expression « formation de l'esprit scientifique » de Bachelard (quoique Bachelard critique Descartes dans ses démonstrations), pour montrer comment dans le cas de Descartes, la fable est un moyen utilisé pour rendre compte de la gestation d'un modèle de monde soumis à la pensée. Alors qu'on pourrait prendre la fable pour « un obstacle épistémologique¹⁵³ », elle est chez Descartes ce qui permet de penser le monde sensible. Descartes pense le réel ou du moins il l'imagine tel qu'il pourrait être. Au fait, il revient sur les erreurs que peut produire la fable, aplanit tout, remet tout à zéro pour faire surgir la vérité et la véracité de son monde. De la lutte contre l'ancienneté, nous obtenons un monde jeune. Ce geste cartésien considéré comme le degré zéro de la recherche scientifique rejoint sa *tabula rasa* quand il a décidé de ne pas croire aux préjugés reçus dès son enfance. Dans ce même ordre d'idées, nous pouvons évoquer Bachelard qui, dans *La formation de l'esprit scientifique* écrit : « Face au réel, ce qu'on croit savoir clairement offusque ce qu'on devrait savoir. Quand il se présente à la culture scientifique, l'esprit n'est jamais jeune. Il est même très vieux, car il a l'âge de ses préjugés. Accéder à la science, c'est spirituellement rajeunir, c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé¹⁵⁴ ». Tout comme Descartes a changé l'ancien monde en nouveau monde pour satisfaire le besoin de connaître, Bachelard rapporte un exemple qui permet d'illustrer le geste cartésien :

Les professeurs des sciences imaginent que l'esprit commence comme une leçon, qu'on peut toujours refaire une culture nonchalante en redoublant une classe, qu'on peut faire comprendre une démonstration en la répétant point par point. Ils n'ont pas réfléchi au fait que l'adolescent arrive dans la classe de Physique avec des connaissances empiriques déjà constituées : il s'agit

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Expression utilisée par Bachelard dans *La poétique de l'espace* pour montrer comment la science, avant le XIX^{ème} siècle, était fermée dans ce qu'il appelle « des obstacles épistémologiques » qui l'empêchaient d'avancer. Pour Bachelard, la science naît au XIX^{ème} siècle. De cette manière, il en profite pour critiquer la métaphysique de Descartes en prenant l'exemple de l'éponge. Selon Bachelard, avec le doute, Descartes s'écarte de la recherche de la vérité pour faire ce que Bachelard appelle « la métaphysique de l'éponge ».

¹⁵⁴ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, Paris, 1971, p. 13

alors non pas de constituer une culture expérimentale, mais bien de changer cette culture expérimentale, de renverser les obstacles déjà amoncelés par la vie quotidienne¹⁵⁵.

De là, l'espace évoqué par Descartes, pour son monde, se fait sous un mode poétique au sens où Vico l'entend et même Bachelard qui parle de la poétique de l'espace. Dans son ouvrage, *La poétique de l'espace*, Gaston Bachelard entreprend de faire une étude des images poétiques à partir d'une phénoménologie de l'imagination. Parallèlement, nous retrouvons, chez Descartes, un ensemble d'images, créées par la fable, qui sont porteuses de sens. Les images poétiques résultant de la fable ouvrent le monde cartésien pour montrer le rôle de l'imagination dans la création des connaissances, dans la théorie de la connaissance en posant les premiers rudiments du savoir. Dans cette perspective, Nicolas Grimaldi écrit : « Qu'avant toute argumentation et toute démonstration, le jeune Descartes ait donc spontanément reconnu un privilège de l'imagination par rapport à la raison¹⁵⁶ » et c'est ce qu'il confirme avec Baillet quand il ajoute : « Il [Descartes] attribuait cette merveille (à savoir ce prodige d'une divination ou d'une révélation poétique), rapporte-t-il à la divinité de l'enthousiasme et à la force de l'imagination qui fait sortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes, comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec plus de facilité et d'éclat que ne peut faire la raison chez les philosophes¹⁵⁷ ». De l'imagination doit donc débiter la pensée rationnelle et la raison vient après pour compléter le travail de l'esprit dans la saisie des connaissances. Ainsi, les éléments résultant de l'action de l'imagination, comme le rêve et la fable par exemple, montrent que la raison n'est qu'une prolongation du travail que l'imagination a effectué auparavant dans des conditions bien déterminées.

En outre, la fable peut être considérée comme l'un des éléments de la méthode cartésienne pour la recherche de la vérité. La fable prouve le privilège de l'imagination qui est la création d'images montrant la présence et l'action du corps.

Dans *Les Passions de l'âme* et dans *Les Règles pour la direction de l'esprit*, l'imagination est intimement liée au corps ; ce qui n'empêche pas à Descartes, dans une partie des *Principes* et dans *Le Monde*, de développer un aspect spirituel (ou une dimension spirituelle) de l'imagination. Cette dimension spirituelle est possible grâce à la présence des

¹⁵⁵ Ibid., p. 19

¹⁵⁶ Nicolas Grimaldi, Descartes et ses fables, op.cit., p. 23

¹⁵⁷ Nicolas Grimaldi, Descartes et ses fables, op.cit., pp. 23-24

rêves d'une part et de la fable d'autre part. En ce qui a trait à la fable, il s'agit d'une transmutation positive de cette dernière dans le traité de la lumière. A la différence des autres penseurs de son époque qui, dans un souci esthétique baroque, exposaient leurs démonstrations via la fable en conservant les caractéristiques du monde familier, Descartes entend créer un nouveau monde, un monde dont il est le seul habitant et dont il est le seul à connaître les principes. « Le monde est une fable¹⁵⁸ », nous dit-il. Ces propos auront pour effet d'exposer la conception mécaniste de Descartes qui fait du « Monde » un véritable traité de physique. Plus qu'un traité, *Le Monde* est un essai où Descartes, par le biais de la fable dénonce la fausseté et l'illusion du monde sensible, transporte le lecteur dans un monde imaginé, créé au moyen du langage de la métaphore. Dans les Cinq premiers chapitres du *Monde*, Descartes fait les états des lieux d'une physique générale telle qu'elle s'exprime dans le monde réel. Dans ces chapitres, il n'est pas encore question du monde à venir. Ces premiers chapitres facilitent la comparaison qui aura lieu plus tard entre le monde réel et le monde cartésien. Les titres des chapitres « En quoi consiste la chaleur et la lumière du feu » (chapitre 2), « De la dureté et de la liquidité » (chapitre 3), « Du vide ; et d'où vient que nos sens n'aperçoivent pas certains corps » (chapitre 4), « Du nombre des éléments et de leurs qualités » (Chapitre 5), nous présentent un Descartes physicien, savant, qui exerce ses attitudes de chercheur à saisir les mécanismes de certains phénomènes naturels. Au chapitre 2, il dit : « Je ne connais au monde que deux sortes de corps dans lesquels la lumière se trouve, à savoir les astres et la flamme ou le feu. Et parce que les astres sont sans doute plus éloignés de la connaissance des hommes que n'est le feu ou la flamme, je tâcherai, premièrement, d'expliquer ce que je remarque touchant la flamme¹⁵⁹ ». La suite du chapitre consiste en une démonstration et une explication relevant de l'action des éléments naturels en question. Au chapitre 3, il poursuit ses observations expérimentales :

Je considère qu'il y a une infinité de divers mouvements qui durent perpétuellement dans le Monde. Et après avoir remarqué les plus grands qui font les jours, les mois et les années, je prends garde que les vapeurs de la Terre ne cessent point de monter vers les nuées et d'en descendre, que l'air est très agité par les vents, que la mer n'est jamais en repos, que les fontaines et les rivières coulent sans cesse, que les fermes bâtiments tombent en décadence, que les plantes et les animaux ne font que croître ou se corrompre, bref qu'il n'y a rien, en aucun lieu, qui ne se change¹⁶⁰ .

¹⁵⁸ Ferdinand Alquié, tome 3

¹⁵⁹ Alquié, tome 3

¹⁶⁰ Alquié, Tome 3, p. 324

Le mouvement, étant un principe central en physique, préoccupe l'esprit du philosophe. Le mouvement dans ses rapports avec le vide sera évoqué au chapitre suivant pour terminer son exposition des phénomènes en parlant de leur nombre et de leurs qualités.

La suite du *Monde* sera une évocation de ces mêmes éléments et phénomènes sous un mode fabulateur. De ce fait, le titre du chapitre 6 est décisif et déterminant : il constitue un véritable tournant dans les démonstrations cartésiennes : « Description d'un nouveau Monde ; et des qualités de la matière dont il est composé ». Le philosophe physicien écrit : « Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires ». En prenant le lecteur à témoin pour s'écarter de lui ensuite (il passe de la deuxième personne du pluriel à la première personne du singulier), Descartes revêt son manteau de philosophe en délaissant celui du physicien pour concevoir son nouveau monde qui prendra naissance dans les espaces imaginaires, synonyme ici d'espaces métaphysiques, c'est-à-dire l'endroit visé par le philosophe pour montrer l'avènement de sa théorie de la connaissance. D'emblée, la présentation du nouveau Monde sous la forme de fable se fait sentir ; ce que Jean-Pierre Cavaillé a compris en disant :

Le monde est traité dans le texte cartésien comme une fable. Le monde est un discours fallacieux, une énigme à déchiffrer, un trompe-l'œil à rectifier, une machinerie spectaculaire à démonter. Ce travail de décryptage, de déconstruction, de rectification appartient en propre à la science mécaniste. Et c'est ce travail de décodage et d'anatomie mécaniste qui est présenté, dans le traité du Monde, comme une fable¹⁶¹.

Le « *larvatus prode* » prend tout son sens ici pour montrer un Descartes qui ruse, qui feint pour éviter la censure de l'orthodoxie et l'affrontement avec les scolastiques : ceci permet de parler d'un aspect politique de la fable du monde dont Descartes nous invite à saisir les particularités :

Or puisque nous pensons la liberté de feindre cette matière à notre fantaisie, attribuons lui, s'il vous plaît, une nature en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible. Et pour cet effet, supposons expressément qu'elle n'a point la forme de la Terre, ni du Feu, ni de l'Air, ni aucune autre plus particulière comme du bois, d'une pierre ou d'un métal, non plus que les qualités d'être chaude ou froide, sèche ou humide, légère ou pesante, ou d'avoir quelque goût ou odeur ou son ou couleur ou lumière ou autre semblable, en la nature de laquelle on puisse dire qu'il y ait quelque chose qui ne soit pas évidemment connu de

¹⁶¹ Jean-Pierre Cavaillé, Descartes, la fable du monde, op.cit., p. 57

tout le monde. Et ne pensons pas aussi d'un autre côté qu'elle soit cette Matière première des philosophes qu'on a si bien dépouillée de toutes ses formes et qualités qu'il n'y est rien demeuré de reste, qui puisse être clairement entendu. Mais concevons-la comme un vrai corps parfaitement solide qui remplit également toutes les longueurs, largeurs et profondeurs de ce grand espace au milieu duquel nous avons arrêté notre pensée ; en sorte que chacune de ces parties occupe toujours une partie de cet espace, tellement proportionnée à sa grandeur qu'elle n'en saurait remplir une plus grande ni se resserrer en une moindre, ni souffrir que, pendant qu'elle y demeure, quelque autre y trouve place¹⁶².

Dans cet extrait, apparaît la mutation des éléments évoqués aux cinq chapitres précédents. À première vue, les éléments du nouveau monde n'ont ni la forme, ni la nature des phénomènes habituels. Les caractéristiques du monde cartésien ne tombent pas au premier abord sous l'intuition et la perception de tous. Bien que Descartes établisse de temps à autre des rapports de similitude entre son monde et le monde réel, il est le seul à comprendre vraiment les éléments qui constituent l'objet de sa création. Il s'agit d'une stratégie du philosophe, une manière mise en œuvre par Descartes pour suspecter le monde réel, montrer les faiblesses de ce dernier et présenter la mise en forme philosophique d'un nouveau monde par la fabulation. Dans cette vision des choses, le doute méthodique a sa raison d'être dans la démarche cartésienne. Par là, l'entreprise cartésienne dévoile sa validité ou validation épistémologique : il est conseillé de se démarquer des fausses évidences du monde sensible grâce à la méthode de la fabulation qui permet d'adopter une attitude critique, donc de prendre un certain recul pour douter de la trop forte prégnance des sens dans la démarche scientifique. La fabulation donne lieu à un discours vrai sur le monde réel. Commencant par décrire les effets du feu (référence est ainsi faite à la lumière responsable des premières étincelles de vérité en l'esprit du sujet), la fable permet ainsi de déployer un discours philosophique et scientifique.

Par la fable, des opérations de l'esprit sont mises à nu grâce à l'usage de la métaphore utilisée par Descartes pour montrer les effets de son monde et la transposition de celui-ci sur le monde réel. La métaphore est un outil utilisé par Descartes pour comparer les deux mondes. Par la métaphore, Descartes veut nous faire comprendre qu'il est possible d'appréhender le monde sensible, réel au moyen du monde qu'il a inventé. Les sciences du monde réel vont être pensées grâce à la manière dont Descartes conçoit la science dans son monde. En ce sens,

¹⁶² Alquié, tome 3, p. 345

Nicolas Grimaldi parle de la présentation des sciences chez Descartes sous des masques en évoquant la chaîne des sciences :

Puisque c'est la physiologie de l'imaginaire que nous tentons d'explorer, consentons à laisser dériver les images. Que les sciences aient une beauté masquée nous rappelle l'image de leur féminité et de leur pudique réserve. Ainsi sommes-nous conduits à imaginer que, sauf à celui qui la conquiert, la vérité ne se laisse pas voir nue. Mais si elle ne se livre qu'en se dévoilant, quels sont donc ces voiles qui la dissimulent à la plupart ? Quels peuvent être ces masques qui la déguisent ? L'image même de la chaîne nous suggère la réponse. Puisqu'il n'y a en réalité qu'une seule et même qui se développe d'un maillon à l'autre, l'attention que nous donnons aux diverses sciences nous empêche d'apercevoir la seule vraie science qui les enchaîne l'une à l'autre. La science se présente donc sous autant de masques qu'il semble y avoir de sciences. Presque constamment masquée, sa beauté, c'est son unité et sa simplicité¹⁶³.

Si Jean-Pierre Cavaillé s'intéresse à la notion de fable telle qu'elle est abordée dans le *Traité du Monde*, Grimaldi quant à lui, porte un regard général sur l'expression de la fable dans toute la pensée de Descartes. *Descartes et ses fables* fournit aux lecteurs une vue assez large sur les manifestations de la fabulation chez Descartes. Ainsi, dans l'extrait cité plus haut, nous retrouvons les implicites de la philosophie cartésienne sous l'égide de l'imagination et de l'imaginaire. Les schèmes implicites de l'imaginaire et la logique de la pensée via l'imagination expliquent la comparaison de la philosophie cartésienne à un arbre contenant plusieurs branches : la philosophie se trouve aux racines et les différentes branches sont respectivement : la physique, la médecine, la mécanique, la métaphysique et la morale. Descartes fait exister toutes ses disciplines sous le mode fabulateur, donnant ainsi à l'imagination un certain prestige. La fable fonctionne au moyen de masques, métaphores, de dissimulation attribuant ainsi à l'imagination un statut particulier dans l'acquisition des connaissances et des savoirs. L'esprit humain, étant fini, participe de l'infini divin grâce à la fable, ce qui lui permet de créer, de transformer et de réaliser des éléments pouvant servir de modèle et de semences de vérité. La fable, ainsi, transcende ; ce qui nous réfère à la métaphore de l'arbre que Descartes mentionne dans sa Lettre servant de préface aux *Principes de la philosophie* dans laquelle Grimaldi puise pour mieux saisir la portée philosophique des découvertes cartésiennes.

¹⁶³ Nicolas Grimaldi, *Descartes et ses fables*, op.cit., p. 70-71

En effet, dans cette Lettre adressée à la princesse Elizabeth, Descartes tâche « de mettre les principes de toutes les vérités que l'esprit humain peut savoir¹⁶⁴ » et plus loin, il ajoute : « C'est pourquoi je ne mettrai rien en cette lettre dont l'expérience et la raison ne m'aient rendu certain ; et j'y écrirai en philosophe ainsi que dans le reste du livre¹⁶⁵ ». Dans la suite de la lettre, Descartes mettra en évidence les différents champs disciplinaires s'inscrivant dans les expériences de la raison à savoir : la morale, les mathématiques, la métaphysique et Grimaldi donnera la disposition de ces derniers dans l'arbre de la philosophie cartésienne : « Comme en se développant un arbre devient ce qu'il était, notre pensée aussi devient ce qu'elle était en s'explicitant et se reconnaissant dans les vérités qu'elle tire de soi¹⁶⁶ ». La fable, en déployant la métaphore, possède de nombreux pouvoirs : elle « rend l'homme maître et possesseur de la nature » (DM.P. 106). Par la fable, l'esprit fait l'expérience de la vérité, aspire à l'infini par la transcendance de la réalité : le *cogito* et l'existence de Dieu sont ainsi confirmés. De plus, la liberté du sujet en tant qu'être pensant prend tout son sens, ce que Grimaldi traduit sous la notion de béatitude naturelle retrouvée dans le *Discours de la méthode* et les lettres à Elizabeth de 1645 qui invitent le sujet à se représenter les choses autrement ; donc à juger en se servant de son esprit critique.

¹⁶⁴ Alquié, Tome 3, p.89

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid., pp. 101-102

Chapitre 3 : Le recours cartésien à l'imagination comme principale stratégie argumentative

« Il n'y a pas de pensée sans fantasme, il n'y a pas de pensée sans la présence de quelque chose d'imagination en vue de laquelle la puissance de compréhension exerce ses activités. » Dennis L. Sepper

3.1 Dieu trompeur et malin génie : deux figures de l'imagination

Comment le doute est-il possible ? Le doute n'est pas un état d'esprit ordinaire. C'est une attitude du sujet en quête de vérité. Ceci est d'autant plus complexe, chez Descartes, que son doute n'est pas non plus le doute ordinaire des sceptiques. C'est un doute méthodique, et donc, provisoire. Dans ce cas, ce n'est même pas un état d'esprit qui s'impose au sujet, mais une attitude que le sujet se donne. En d'autres termes, le doute cartésien se pose mais ne s'impose pas. Cela implique que le sujet se transforme lui-même d'un état de certitude à un état d'incertitude. Comment ce passage volontiers du certain à l'incertain est-il possible ? Quels sont les moyens dont dispose le sujet pour y parvenir ?

L'objet de ce chapitre est de montrer l'apport de l'hypothèse du dieu trompeur et de celle du malin génie dans la réalisation du doute cartésien. Ce doute, constituant la première étape dans la théorie de la connaissance chez Descartes, ne serait pas possible sans la mise en scène du dieu trompeur et du malin génie ; ce qui prouve également le moment où l'imagination trouve sa place et joue son rôle dans la pensée cartésienne.

Dans les deux premières méditations, Descartes arrive à avouer qu'il n'est rien d'autre qu'un esprit ou une chose qui pense. Donc, s'il pense, il est quelque chose. Il est une chose pensante, une *res cogitans* : « Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la significations m'étaient auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense¹⁶⁷ ».

Mais, en tant que *res cogitans*, comment Descartes, va-t-il entreprendre l'activité de penser ? En outre, qu'entend-il par pensée ? Dans sa *Réponse aux secondes objections*, il

¹⁶⁷ René Descartes, deuxième Méditation, op.cit., p. 77

définit la pensée de la manière suivante : « Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous sommes immédiatement connaissant. Ainsi, toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées ». Ainsi donc, la pensée est présente dans toutes les facultés du sujet plus précisément quand celui-ci s'adonne à des activités nécessitant des actions tant spirituelles que matérielles. La pensée est, de ce fait, un élément moteur produisant des opérations qui peuvent se trouver sous plusieurs modes et se répercuter dans plusieurs facultés du sujet.

Aussi, Descartes, dans la première partie de ses *Principes*, plus précisément à l'article 9, affirme : « Par le mot « penser », j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose que penser »¹⁶⁸.

À partir de ces deux moments nodaux où Descartes définit les termes « pensée » et « penser », que ce soit par l'entremise du substantif ou du verbe, l'acte de penser est un acte conscient. Le sujet a pleinement conscience de ce dont il pense. Penser est aussi un acte d'innervation au sein de l'esprit du sujet. Le « en nous » indique que les modes de penser sont en relation avec des facteurs ancrés dans la dimension essentielle du sujet, dans son essence même.

En étayant les diverses considérations cartésiennes de l'acte de penser, disons que Descartes distingue plusieurs modes ou façons de penser (*modi cogitandi*). Nous pouvons penser via l'entendement, ou la volonté, ou l'imagination, ou encore via les sens ; en un mot au moyen de stratégies différentes entraînant ainsi l'obtention de résultats différents. De ce fait, avec l'entendement et la volonté, nous aboutissons à des opérations intellectuelles de l'esprit, avec l'imagination, nous parlons de représentation et avec les sens de perceptions. Toutes ces sortes de pensées témoignent de la volonté du sujet essayant de saisir les choses selon une spontanéité directe ou réfléchie. L'homme saisit les choses qui l'entourent pour lui. Donc, il pense en ayant conscience de lui-même (sa propre existence) et des choses. Par là, l'acte de penser nécessite une intellection accompagnée d'une appréhension extérieure. Sur ce, en parlant d'intellection, nous pouvons introduire la notion d'âme car, chez Descartes, la pensée veut dire, entre autre, âme. Si l'âme est la pensée, la nécessité de cette appréhension

¹⁶⁸ Descartes, Les principes, op.cit., article 9

extérieure prend son sens dans la mesure où le sensible, pour sa part, va d'une manière ou d'une autre, manifester sa présence dans l'activité intellectuelle.

De toute évidence, l'âme ne fait que penser, c'est son principal attribut. Ceci invite à dire que la pensée, quelle que soit la forme et quel que soit le moyen utilisé pour exister, est toujours présente chez le sujet cartésien. Nous faisons référence à la *Lettre à l'Hyperaspistas*¹⁶⁹ où Descartes apporte l'idée selon laquelle même le fœtus et l'homme le plus hébété pensent. Lisons ceci: « Et ce n'est pas aussi sans raison que j'ai assuré que l'âme humaine, quelque part qu'elle soit, pense toujours, même dans le ventre de nos mères. Car quelle raison plus certaine ou plus évidente pourrait-on souhaiter que celle dont je me suis servi, puisque j'ai prouvé que sa nature ou son essence consistait en ce qu'elle pense¹⁷⁰ ». Toujours dans cette même perspective, nous pouvons nous référer à la cinquième partie du *Discours de la méthode* qui énonce la même idée, selon laquelle, l'âme est toujours raisonnable sous une forme ou sous une autre. Dans ce texte, les analyses de Descartes montrent qu'il croit en la présence de la faculté de penser à tous les stades de l'existence des animaux, y compris ceux qui sont doués de raison (l'homme) et ceux qui ne le sont pas. Après avoir décrit « les corps inanimés et les plantes », le philosophe consacre une bonne partie de son travail à celles des animaux et particulièrement les hommes, afin de faire ressortir la grande caractéristique de leur âme qui est celle de penser. L'argument le plus saisissant, c'est que, d'après Descartes, dans le corps (la matière), il existe un ensemble d'organes facilitateurs de l'activité de penser. Ces organes sont à l'œuvre aussi bien chez les animaux que chez les hommes ; ce qui invite le philosophe à se demander s'il pourrait y avoir une quelconque ressemblance entre les animaux et les hommes¹⁷¹. Descartes soutient l'idée selon laquelle, vu la manière dont agissent certains animaux ou certaines machines, nous pourrions même aller jusqu'à leur associer la faculté de penser. Il écrit :

Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes : comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire ; si en un autre qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au

¹⁶⁹ A travers cette lettre, Descartes répond à un destinataire inconnu pour répondre aux objections qu'il lui avait adressées en ce qui concerne la recherche de la vérité.

¹⁷⁰ Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome II, traduction de Ferdinand Alquié, p. 360.

¹⁷¹ Cette idée fait penser à Montaigne qui, soutient la thèse selon laquelle, les animaux les plus intelligents seraient au même niveau que les hommes les plus stupides et vice versa.

sens de tout ce qui se dira en sa présence ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire¹⁷².

Se trouvant toujours dans la posture de vérification de l'existence de l'âme et son attribut la pensée dans la vie du sujet, Descartes passe par toutes les correspondances possibles et tend à évoquer une supposée intelligence des animaux et des machines fabriquées. Ici, la volonté du penseur est de prouver que quelque soit l'état d'esprit ou l'état mental de l'homme, il possède une âme qui pense. L'exemple de l'homme hébété n'est qu'un alibi pour montrer que mêmes les machines qui sont dites intelligentes ne peuvent égaler l'homme le plus hébété. Il ne s'agit que des effets d'un certain automatisme qui pousse les machines à agir au point de leur accorder une certaine intelligence. Á propos, le philosophe ajoute : « ...bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes¹⁷³ ». Á travers ces propos, Descartes énonce l'idée selon laquelle, la pensée rendue possible grâce à l'existence de la connaissance est le seul apanage de l'homme ; et ceci n'est possible que parce que l'âme existe. Pour renforcer sa position, il poursuit :

..., on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées, et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable¹⁷⁴ ».

Descartes énonce le coup de grâce selon lequel, la raison qu'elle soit développée ou pas, est le seul apanage de l'homme. Il n'écarte pas la possibilité que certains animaux comme les pies ou les perroquets peuvent proférer des paroles de telle manière qu'on irait jusqu'à dire qu'ils pensent mais n'étant pas capables de penser, les mots proférés n'impliquent pas forcément l'existence de la raison chez eux. Ainsi, nous pouvons suggérer que Descartes ne fait nullement référence ici à la raison développée telle qu'elle sera dans ces autres ouvrages mais, il s'agit sans doute d'une raison permettant à l'homme de nommer ses premières sensations, ses premiers faits et qui, plus tard donnera une raison plus développée. Le philosophe décrit ici le cheminement de la pensée par l'intermédiaire de la manifestation de l'âme et qui passe par cette pensée première : l'imagination.

¹⁷² Discours de la méthode, p. 120

¹⁷³ Ibid, p. 121

¹⁷⁴ Ibid.

Pour Descartes, l'âme est une et indivisible. Le philosophe ne suit en aucune façon les traces de certaines considérations sur l'âme consistant à la diviser en plusieurs parties. Par exemple, depuis Aristote pour arriver à la tradition épicurienne et stoïcienne, on a tendance à distinguer différentes parties de l'âme à savoir une partie raisonnable, une partie végétative et une partie sensitive. Descartes s'écarte de ces considérations et proclame que l'âme est une, ce qui l'amène à lui donner pour synonyme la notion d'esprit. Ces analyses corroborent nos propos précédents en affirmant que grâce à la présence ou à l'existence de l'âme ou de l'esprit, le sujet se retrouve dans l'obligation de s'adonner à l'activité de penser qui relève, dans ce cas, d'une grande nécessité.

L'une des modalités de la pensée à savoir l'imagination est l'exemple même qui traduit cette obligation et cette nécessité poussant l'esprit à développer des stratégies pour parvenir aux résultats désirés. Profitant de la liberté qu'il possède pour rendre effectif ce que lui réclame les différentes activités de ses *cogitationes*, il use de certains détours pour parvenir au résultat de l'activité imaginative: la représentation. Grâce à l'activité du *cogitare*, le méditant va prendre la liberté de recourir à la tromperie ou à la ruse pour penser ou de manière précise pour se représenter ou représenter les éléments présents dans la construction ou la formation de la pensée, en somme dans la théorie de la connaissance et dans la recherche de la vérité.

L'hypothèse du Dieu trompeur et celle du malin génie sont des inventions qui aident l'esprit à douter. Nul lecteur de Descartes n'ignore la place et la fonction du doute dans la philosophie cartésienne. Cette étape importante dans la recherche de la vérité, d'où la construction de la science, nous amène à nous interroger sur la nature des éléments qui le facilitent et le rendent possible. Par le malin génie, le sujet méditant ruse et par le dieu trompeur, il fait semblant d'être trompé. Le Dieu trompeur et le malin génie sont en quelque sorte des outils épistémologiques et des artifices de l'imagination que Descartes module sous forme de deux hypothèses pour qu'il explique mieux la raison d'être de son doute. Nous considérons ces deux hypothèses comme des attributs imaginatifs par lesquels le penseur passe pour douter.

Plus que des hypothèses, ces deux éléments peuvent être considérés comme des stratégies qui constituent le moment crucial de l'esprit en pleine posture imaginative et où ce dernier atteint le paroxysme du doute. Ils permettent à Descartes de révoquer de manière fictionnelle certains éléments que le rationnel inscrit dans le vrai ; ce qui participe à la mise en

garde de certains aspects de la réalité que nous avons tendance à prendre pour vérité. D'une part, apparaît, ici, toute l'importance que prend la notion de corps (notion se rapportant à l'imagination) qui ne peut pas être révoquée en doute de manière rationnelle. D'autre part, cela montre aussi que l'esprit domine parfaitement les actions de sa pensée (cas de l'imagination ici) qui, s'inscrivant dans la fiction aboutit à d'un double faux-semblant. Par la suite, avec l'intervention du *cogito*, l'esprit du sujet pensant déploie une double stratégie pour tester ses connaissances. Partant du présupposé qu'il n'existe pas de pensée inconsciente, le *cogito* se trouve investi de toutes les possibilités voire se démultiplie pour atteindre son objectif : passer au crible du doute tout ce qui se présente à la connaissance car il va falloir faire un tri afin de trouver ce qui peut élire domicile dans la science.

En effet, le dieu trompeur et le malin génie, ne sont-ils pas deux stratégies qu'utilise la raison pour laisser entrevoir les différentes formes que peut prendre l'activité de représenter ou les différentes manières d'imaginer ?

Tout laisse penser que ce dédoublement de l'esprit dévoile la puissance de l'imagination et l'autonomie intellectuelle créateur du méditant. L'enclenchement de ce jeu de dédoublement témoigne de l'apport de l'imagination dans la science cartésienne et démontre que, d'un côté, l'imagination est de la pensée et d'un autre côté, apparaît comme étant aussi l'analyse par laquelle Descartes passe pour prouver la validation de la raison et fonder la science.

Le *Discours de la méthode*, ouvrage autobiographique de Descartes, retrace le cheminement de sa vie et de son parcours scientifique. De ce fait, il va mobiliser un ensemble de principes donnant lieu à une méthode qui soit « capable d'élever l'esprit du chercheur au plus haut point où la durée de sa vie lui permettra d'atteindre¹⁷⁵ ». L'un des premiers principes de cette méthode est le doute. Le philosophe se met à douter de toutes les normes et opinions reçues :

J'ai été nourri aux lettres dès ma plus tendre enfance, et pour ce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume

¹⁷⁵ Discours de la méthode (introduction et notes d'Etienne Gilson, éd. Vrin, p.33)

Ce commentateur de Descartes fait une analyse du Discours de la méthode et en abordant la première partie intitulée « Diverses considérations touchant les sciences, relate le moment où le philosophe français « résolut de ne plus chercher la vérité qu'en lui-même, dans sa propre pensée » à la suite de ses déceptions en constatant l'écart qui existe entre les mœurs des hommes et les opinions des philosophes.

d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doute et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait aucun profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'ai découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins, j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre. J'y avais appris tout ce que les autres y apprenaient ; et même, ne m'étant contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares, qui avaient pu tomber entre mes mains. Avec cela, je savais les jugements que les autres faisaient de moi, et je ne voyais point qu'on m'estimât inférieur à mes condisciples, bien qu'il en eût déjà entre eux quelques uns, qu'on destinait à remplir les places de nos maîtres¹⁷⁶.

Descartes évoque, dans ce passage, l'un des moments importants de sa vie de philosophe, celui où il va prendre conscience des faussetés et des erreurs qui ont jalonné ses apprentissages. Il fait le constat d'un contraste qui existe à propos des éléments qui constituent le savoir en lui-même et le contenu de ces derniers. Il remarque avec beaucoup de déception la disparité et la dichotomie qui s'établissent entre ce que deviennent les gens qu'on dit formés, instruits et la manière dont leur éducation a été faite. Plus que la forme, Descartes attaque le contenu des enseignements de son temps en les faisant vaciller entre l'erreur, la fausseté et le faux semblant. L'école de son temps a cru produire des têtes bien faites et bien pleines mais les multiples marques de l'opposition « mais » dont Descartes s'est servi pour décrire la situation prouvent une autre réalité de choses.

Il décrit son parcours en insérant un retournement de la situation. Les lettres n'ont fait qu'augmenter le doute et les erreurs dans sa conscience. Le constat est plus douloureux car au lieu d'obtenir un être instruit, c'est plutôt un être ignorant qui en est ressorti. Ceci n'est pas différent pour les autres condisciples de Descartes. Quoique fréquentant une école prestigieuse, cela n'empêche pas que les études littéraires remplissent les étudiants de nombres de préjugés. Le personnage de Descartes n'est qu'un exemple parmi tant d'autres.

Après les études littéraires, Descartes poursuit, dans ses moments de réserve en se présentant comme un sujet rempli de connaissances mais incertain et sceptique sur la véracité de ces dernières. Il fait un rappel :

Je savais que les langues, qu'on y apprend, sont nécessaires pour l'intelligence des livres anciens ; que la gentillesse des fables réveille l'esprit ; que les actions mémorables des histoires le relèvent, et qu'étant lues avec discrétion, elles aident à former le jugement ; que la lecture de tous les bons livres est comme une conversation avec les honnêtes gens des siècles passés, qui en ont été les auteurs, et même une conversation étudiée, en laquelle ils ne nous décrivent que les meilleurs

¹⁷⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, op.cit., p.48

de leurs pensées ; que l'éloquence a des forces et des beautés incomparables ; que la poésie a des délicatesses et des douceurs très ravissantes ; que les mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir, tant à contenter les curieux, qu'à faciliter tous les arts, et diminuer le travail des hommes ; que les écrits qui traitent des mœurs contiennent plusieurs enseignements et plusieurs exhortations à la vertu qui sont fort utiles ; que la théologie enseigne à gagner le ciel ; que la philosophie donne des moyens de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants ; que la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des honneurs et des richesses à ceux qui les cultivent ; et enfin, qu'il est bon de les avoir toutes examinées, même les plus superstitieuses et les plus fausses, afin de connaître leur juste valeur, et se garder d'en être trompé¹⁷⁷.

Descartes décrit avec minutie les conséquences de toutes les disciplines enseignées tout en faisant apparaître leur essence. Le corpus descriptif est tout à fait alléchant et laisserait imaginer que le personnage de Descartes aurait pu trouver satisfaction à sa soif de connaissance de la vérité, mais tel n'est pas le cas. Malgré les hautes compétences offertes par les enseignements et les multiples acquisitions qu'ils peuvent favoriser à l'étudiant, le lecteur ne peut que faire le constat d'un Descartes déçu et désabusé par l'incapacité de ses apprentissages à élever l'esprit au discernement, à la clarté et à la distinction. Son discours est construit sous le jeu de l'opposition par la grande répétition du « mais » toutes les fois qu'il met en parallèle la forme, le contenu des disciplines et les impressions qu'elles lui laissent :

- J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie ; **mais** je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude.
- Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et l'évidence de leurs raisons ; **mais** je ne remarquais point encore leur vrai usage, et pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé
- Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel ; **mais** ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et les vérités révélées, qui y conduisent, sont au dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner, et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistante du ciel, et d'être plus qu'homme.
- Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que **néanmoins** il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse. Je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant qu'il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

- Pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti, qui fût solide, sur des **fondements si peu fermes**. Et ni l'honneur, ni le gain qu'elles promettent, n'étaient suffisant pour me convier à les apprendre.

Dans ce long passage divisé en plusieurs temps, Descartes essuie d'un revers de main toutes les conséquences des enseignements de son temps qu'il juge néfastes à cause de leur grande faiblesse dans la démarche scientifique et rationnelle. Ils contiennent tous des vraisemblances limitrophes de la vérité mais qui ne sont pas de la vérité pure. Ils ne peuvent pas ainsi servir de guides et d'outils scientifiques au penseur. À cause de ces défauts, ils seront la principale cause d'un changement chez Descartes en ce qui a trait à la rigueur scientifique. Le philosophe va abandonner la posture contemplative du chercheur complaisant pour adopter une démarche active et participative. Il va se mettre à voyager car les rencontres facilitent le discernement. En adoptant cette attitude, il se déclare partisan de l'épistémologie alternative en se disant qu'il

(pourrait) rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'aucune conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables ¹⁷⁸.

De cette démarcation, c'est-à-dire, de cette façon de se considérer comme un être pris dans un ensemble, il va prendre une certaine distance par rapport aux autres doctes pour construire sa propre méthode, sa science. Il se met dans une position qu'il réclame et assume: en se méfiant des anciennes opinions, il dévoile en même temps son solipsisme : « Je me trouvai contraint moi-même de me conduire », il se considère comme « un homme qui marche seul dans les ténèbres ». Il décide d'aller lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses. Il veut ainsi arriver à des résultats satisfaisants ; ce qui explique les précautions prises pour instaurer son doute et les moyens dont il se sert pour parvenir à cette étape de sa pensée.

Plus qu'une vérification des choses en lesquelles on peut croire, le doute cartésien peut être vu comme ce qui aide le penseur à sélectionner, après une analyse méthodique et méditative, les éléments qui peuvent échapper au faux, à l'erreur, au mensonge et qui peuvent constituer le socle et la fondation sur lesquelles il peut bâtir ses connaissances.

¹⁷⁸ Ibid, pp 55-56

Pour douter, Descartes se sert d'outils qu'il va retrouver dans les hypothèses du dieu trompeur et du malin génie. Nombres de commentateurs de Descartes reconnaissent en ces deux hypothèses, deux suppositions, c'est-à-dire, deux idées cartésiennes, deux inventions, deux artifices par lesquelles Descartes passe pour la révocation des connaissances, d'où le doute.

Dans ses analyses, Georges J.D. Moyal, en révélant la fonction du dieu trompeur dans les *Méditations*, l'accompagne, le plus souvent, du syntagme nominal « l'hypothèse du dieu trompeur ». Ce dernier apparaît fréquemment pour remplacer le dieu trompeur : « L'hypothèse du dieu trompeur est d'établir la nature de ce qui est récupéré lorsqu'elle n'a plus cours¹⁷⁹ », « ...c'est sans doute parce qu'il abat successivement différents pans du réseau de ses anciennes croyances qu'on est porté à penser que l'hypothèse du dieu trompeur, en complément à celle du rêve...¹⁸⁰ », « L'hypothèse du dieu trompeur doit avoir cours que je rêve ou non¹⁸¹ ». Nous ne finirons pas d'en citer les multiples fois où Georges J.D. Moyal voit en le dieu trompeur une hypothèse, c'est-à-dire, une composante de la pensée qui est évoquée pour servir de tremplin à la démonstration du philosophe. D'ailleurs, Descartes lui-même présente le dieu trompeur comme une hypothèse dans sa première Méditation à cause de l'usage fréquent du verbe « supposer » pour nommer l'apparition de la divinité capable de tromper. Pour mener à bon terme ses recherches, Descartes a besoin d'attributs qui peuvent lui permettre de vérifier et de justifier ses prises de distance par rapport aux enseignements qui l'ont formé et ont formé ses jugements. C'est quasiment le même procédé pour le malin génie : « l'hypothèse du malin génie perd toute son importance après le *cogito*¹⁸² », « Il faut donc que l'hypothèse du malin génie demeure opérante aussi longtemps que le demeure celle du rêve¹⁸³ », « les hypothèses du rêve, du dieu trompeur et du malin génie ne se succèdent pas *simpliciter* dans les *Méditations* », « ces hypothèses ne se voient que pour assigner les fonctions permanentes ou fixes non plus¹⁸⁴ », « l'hypothèse du dieu trompeur, quant à elle, ne vient pas supplanter ni compléter celle du rêve¹⁸⁵.

¹⁷⁹ Georges J.D.Moyal, Critique cartésienne de la raison, op.cit., p. 76

¹⁸⁰ Ibid, p.77

¹⁸¹ Ibid, p.78

¹⁸² Ibid, p. 105

¹⁸³ Ibid, p.104

¹⁸⁴ Ibid, p.108

¹⁸⁵ Ibid, p.107

En outre, Ferdinand Alquié, dans ses commentaires de l'œuvre de Descartes souligne le caractère hypothétique du malin génie et du dieu trompeur : « Le doute du *Discours* n'est métaphysique ni par les raisons qu'il invoque (car il ne repose pas sur l'hypothèse du dieu trompeur) ...¹⁸⁶ ».

Pour aller plus loin, le dieu trompeur et le malin génie sont des hypothèses car leur évocation, dans la démarche argumentative cartésienne, ne sert de points d'appui au philosophe que pour prouver le fondement de la remise en question des anciennes opinions. Par un autre détour de la démarche philosophique, ces deux hypothèses servent de supports à Descartes pour montrer la contribution de l'imagination à l'élaboration de la pensée en faisant ainsi du dieu trompeur et du malin génie des corrélats imaginatifs. Si ces derniers possèdent leur place et sont constamment à l'œuvre dans la philosophie cartésienne, le fait qu'ils proviennent de l'invention signifie que l'imagination a son rôle à jouer, sa quote-part chez Descartes. C'est dans la volonté d'essayer de trouver cette place de l'imagination dans la pensée cartésienne que nous poussons nos réflexions pour faire de ces deux hypothèses deux stratégies argumentatives qui donnent droit de cité à l'imagination dans la démarche scientifique cartésienne. Nous sommes en présence de deux stratégies qui corroborent l'argumentation de Descartes, pour montrer, tout comme Vico l'a fait avec l'invention des bestiones, que l'imagination est utile à la structuration de la pensée. Leur entrée en scène, leur moment d'intervention constitue un moment nodal où la pensée atteint son paroxysme car en tant que stratégies (vues comme tactique dans le cas du dieu trompeur et comme ruse dans le cas du malin génie), ils participent au cheminement intellectuel du penseur. Leur mise en forme dans les *Méditations* font également d'eux des stratégies car Descartes les interpelle dans un but bien particulier, pour atteindre un objectif spécifique : justifier le doute. Ils apparaissent tous deux à tour de rôle car le penseur veut à tout prix chercher une certitude absolue dans la science, c'est-à-dire, mettre à exécution son projet métaphysique. Leur présence dans la science implique nécessairement l'implantation du doute dans la certitude des connaissances. Elles sont des moyens permettant de chasser le dubitable dans les savoirs. Á en croire Frankfurt, les sciences ainsi reconstituées ne peuvent être raisonnablement révoquées en doute. Toutefois, Georges J.D. Moyal, de son côté, affirme que :

Cependant, étant donnée l'absolue certitude que Descartes cherche à leur (les sciences) assurer, ceci n'est vrai qu'une fois que le projet métaphysique a abouti, c'est-à-dire, une fois que leur indubitabilité s'est avérée être un

¹⁸⁶ Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris, 2011, p. 47

critère de la vérité ; une fois qu'il a été démontré, en somme, que l'indubitable, en plus d'être logiquement cohérent, correspond aussi au réel. Mais afin d'assurer que le raisonnable est effectivement vrai- c'est-à-dire, afin d'assurer que les sciences n'autorisent plus un doute raisonnable-, il incombe au projet métaphysique d'éliminer d'abord toutes les raisons de douter, y compris les plus extravagantes, c'est-à-dire les plus déraisonnables¹⁸⁷.

Nous entrevoyons que l'hypothèse du rêve et celle de la folie n'ont pas suffi à Descartes pour pousser son doute jusqu'au bout. Le philosophe n'est pas satisfait de l'effet produit par ces deux attributs. Il a fallu qu'il imagine le dieu trompeur et le malin génie pour parachever l'expression de son doute. Caractérisés par leur extravagance, limitrophe de la déraison, ces deux produits imaginatifs, complètent en quelque sorte l'hypothèse du rêve et celle de la folie qui n'ont fait que passer en survol la raison de douter. Le dieu trompeur et le malin génie fortifient le doute cartésien et l'intensifient. Avec eux, le doute atteint son *summum*, ce qui nous permet de saisir sa raison d'être, d'exister dans la démarche scientifique et intellectuelle.

Si le Dieu trompeur et le malin génie ne peuvent pas briser certaines certitudes, donc, ces dernières sont vraies et sont dignes de confiance. L'utilisation stratégique de ces deux produits de l'imagination est considérée ici comme deux testeurs qui sondent la validité des connaissances. Pour être fiable, toute connaissance doit résister au choc que peuvent produire le dieu trompeur et le malin génie. La clarté et la distinction des connaissances doivent supporter les effets dévastateurs de ces deux éléments venant de la faculté imaginative du penseur qui ont leur rôle à jouer dans la théorie de la connaissance.

Descartes recourt à l'imagination pour mettre la raison à l'épreuve car il soumet au doute les principes qu'elle accepte pour vrais ; ce qui nous invite à poser la question suivante : comment la reconstitution des sciences sera-t-elle possible si les vérités de la raison sont révoquées en doute ? Pour faire place à l'imagination dans les schèmes de sa pensée, il prend la ferme résolution de révoquer provisoirement les principes de la raison comme il l'a déjà fait pour montrer la fonction et l'activité de l'imagination au sein de l'esprit. Le dieu trompeur et le malin génie donnent lieu à un doute frappant, touchant les principes fondamentaux et constitutifs de la raison. Leur invention, grâce à leur manœuvre, nous porte à dire que l'imagination est à l'œuvre chez Descartes tout comme elle l'est chez Vico avec l'invention

¹⁸⁷ Georges J.D. Moyal, op.cit, pp 28-29

des universaux fantastiques qui montre la fonction de la dimension imaginative dans la théorie de la connaissance.

Confirmons-le : avec Descartes, il n'existe pas de doute gratuit. En conséquence, nous sommes en mesure de nous interroger sur l'apparition de ce doute : il engendre lui-même son doute pour annihiler toute erreur, tout faux-semblant qui pourraient s'immiscer dans le domaine du savoir. L'auto-engendrement de ce doute produit un effet de tâtonnement plongeant Descartes dans une obscurité voulue qu'il s'est imposé parce qu'il aimerait trouver des points d'appui solides pour faciliter la sortie des ténèbres. La méditation est la voie utilisée pour sortir de ces ténèbres ; ce qui le conduira ensuite vers la raison. Ainsi, Frankfurt relève la dimension bienfaitrice des *Méditations* en disant : « C'est à cette sorte de travail qu'appartiennent d'un point de vue général, les *Méditations* : l'intention de Descartes est de guider le lecteur vers le salut intellectuel en lui faisant part de la manière dont il a découvert la raison et dont il s'est par là libéré de la ténébreuse dépendance des sens qui l'avait autrefois laissé dans l'incertitude et dans l'erreur¹⁸⁸ ».

L'invention de cette double hypothèse (car l'hypothèse du dieu trompeur et celle du malin génie peuvent se rejoindre tout en ayant chacune ses propres exercices et renfermant ses propres effets) prouve que Descartes justifie son choix d'opter pour le doute. Cette double hypothèse évoque une des étapes de la construction des vérités rationnelles, sa préoccupation principale. Par conséquent, le recours à des stratégies même venant de l'imagination trouve son bien-fondé car son vœu le plus cher est la recherche de la clarté et de la distinction. En outre, le doute peut être considéré comme une sorte de représentation dans le sens cartésien du terme c'est-à-dire le résultat du mode de pensée qu'est l'imagination, lequel résultat aboutit à la figuration des éléments qui seront appréhendés par l'esprit. Ainsi, pour révoquer en doute le contenu de certaines vérités, Descartes détourne son esprit pour se représenter autrement ces éléments tels qu'ils lui apparaissent. La démarche de Descartes réside dans ce détournement ou du moins dans ce contournement de la pensée par l'intermédiaire de l'erreur et de l'illusion. En contournant ainsi les constituants de la raison, il fait preuve de sagesse en montrant le cheminement de la construction des connaissances. Cette même sagesse existe aussi chez Vico qui, en démontrant l'état historique des premières nations, relate l'exemple et l'ordre d'apparition de toute connaissance. Au résumé, il faut d'abord donner libre cours à l'imagination avant de passer aux choses de la raison. Ce retournement de la situation en

¹⁸⁸ Harry G. Frankfurt, *Démons, rêveurs et Fous*, op.cit. p.11

prenant l'imagination comme juge et partie, consiste en une interrogation des éléments produits par la raison afin d'y déceler leur degré de vérité.

À l'arrivée, le lecteur semble être tiraillé par le besoin de dire que Descartes et Vico ont emprunté le même parcours pour décrire la course des chemins du savoir. Dans l'organisation des connaissances, ou pour mieux dire, dans les relations logiques et épistémologiques des chemins du savoir, Descartes et Vico ont tous les deux pris la même direction à savoir faire ressortir le naturel de l'innocence intellectuelle des hommes en démontrant les manifestations de l'imagination. Pour s'y prendre, Descartes s'est servi du doute en faisant apparaître sur la scène le dieu trompeur et le malin génie et Vico s'est évertué à décrire un état de l'humanité à un moment donné de leur histoire en imaginant les universaux fantastiques. Dans sa lecture des *Méditations*, Frankfurt souligne :

Les hommes endurent une longue période de dépendance et de passivité intellectuelles avant de devenir pleinement adultes. Ils n'ont pas appris l'usage autonome de leurs facultés rationnelles qu'ils sont déjà corrompus par la passion et le préjugé, en sorte qu'exercer correctement et efficacement leur raison leur est impossible. Descartes répond à ce problème en proposant, pourrait-on dire, de retrouver l'innocence intellectuelle d'un enfant tout en conservant intact ses capacités rationnelles¹⁸⁹.

La remarque de Frankfurt nous permet de rapprocher la pensée de Descartes et celle de Vico car les deux procèdent de la même façon mais avec des matériaux différents pour « conduire le lecteur vers une plus authentique théorie de la connaissance¹⁹⁰ ». Pour les deux philosophes, la question du connaître et du savoir prend sa source dans l'imagination. A l'instar de Vico qui veut élaborer une nouvelle science pour montrer l'origine et l'acquisition des connaissances, Descartes, pour sa part, en passant à la révocation radicale et générale de ses croyances et anciennes opinions grâce à l'intervention du dieu trompeur et du malin génie, décide de repartir à zéro pour fonder la science sur des bases nouvelles : les deux philosophes ont le même projet et présente des similitudes dans leur système de la connaissance.

Tout compte fait, il est possible de se demander si le dieu trompeur et le malin génie ne sont pas à leur tour des universaux fantastiques (des figures universales) qui traduisent la sagesse cartésienne. Si nous nous basons sur le rôle et le sens des universaux fantastiques de Vico (ces universaux fantastiques seront étudiés plus amplement à la deuxième partie de notre travail de recherches), nous pouvons sans doute dire que le dieu trompeur et le malin génie

¹⁸⁹ Ibid., p.27-28

¹⁹⁰ Ibid., p.27

possèdent des caractéristiques communes avec ces derniers. En effet, que ce soit chez Vico ou chez Descartes, nous avons des figures inventées, imaginées qui ont un rôle à jouer dans la théorie de la connaissance et qui montrent la manière dont la pensée s'émerge. Ces figures de l'imagination sont des prétextes des deux auteurs pour montrer les différentes étapes dans le processus de la raison. Avant la raison, l'imagination est à l'œuvre. De ce fait, nous parlons des caractères poétiques vichiens ou des deux hypothèses cartésiennes, nous pouvons leur attribuer des caractéristiques communes. Dans une vue d'ensemble, les caractères poétiques et les deux hypothèses sont :

- 1- Des créations ou œuvres de l'imagination, de la fiction : ce qui nous amène à nous demander si les deux penseurs n'ont pas tenté une réhabilitation de l'imagination en procédant à l'intervention et à l'action de ces figures dans la construction et l'élaboration de la pensée.
- 2- Des caractères éphémères servant de rempart, de prétextes aux penseurs pour montrer l'évolution de la pensée dans l'ordre de la théorie de la connaissance. En effet, ces figures seront appelées à être supplantées par d'autres éléments jugés plus appropriés à la découverte philosophique et scientifique. L'imagination est la première faculté à apparaître et elle se manifeste par des figures ou des représentations : Les universaux fantastiques à l'âge des dieux et l'âge des héros seront abandonnées par les hommes à l'âge de la raison et les deux hypothèses de Descartes seront mises en échec avec l'apparition du *cogito* et de la preuve de l'existence de Dieu, éléments participant à la validation de la raison.
- 3- Des caractères provenant de la méthode analytique, laquelle méthode utilisée par les deux penseurs dans leur démarche et qui montre clairement la manière dont se fait l'acquisition de la pensée raisonnable.
- 4- Des caractères provenant d'esprits frustrés, en l'occurrence les esprits frustrés des premiers hommes vichiens et l'état d'esprit¹⁹¹ dans lequel se trouve Descartes quand il a imaginé ses deux hypothèses.
- 5- Des figures provenant des idées prises dans le sens d'ouvrage de l'esprit et montrent par là, les productions de l'imagination en pleine activité.

¹⁹¹ Référence est faite aux trois rêves.

Le rapprochement des deux philosophes sur un point capital de leur pensée nous invitera par la suite à poser le problème de la critique vichienne de Descartes à tous nouveaux frais. Il s'agira, dans les chapitres suivants, notamment dans la deuxième partie de ce travail, de savoir comment comprendre cette critique. Nous tâcherons de monter s'il y a quelque chose dans la philosophie cartésienne qui échappe à Vico et le prépare à une mésinterprétation de Descartes. Aussi, y-a-t-il en Descartes quelque chose susceptible d'y conduire ?

En somme, l'économie de ce rapprochement met en exergue la place confirmée de l'imagination dans la pensée des deux penseurs, plus particulièrement chez Descartes.

Mais, comment traiter l'apport de l'imagination dans l'activité scientifique ? Autrement dit, quelle est la place de l'imagination dans la découverte scientifique cartésienne ? En somme, que permet l'imagination sur le plan de la connaissance à partir de la prise en compte du dieu trompeur et du malin génie ?

La valeur épistémique de la démarche cartésienne réside dans le fait que le dieu trompeur et le malin génie ont leur sens et leur part dans l'entreprise métaphysique ; ce qui nous invite à nous prononcer d'abord sur le sens du dieu trompeur puis sur celui du malin génie afin de voir la manifestation de l'imagination comme stratégie argumentative dans la pensée cartésienne.

3.2 Le sens du dieu trompeur

Dans la première Méditation intitulée « *Des choses que l'on peut révoquer en doute* », Descartes se trouve sur le point d'être en confiance sur les vérités et la certitude des mathématiques, plus précisément, l'arithmétique et la géométrie car il écrit : « Car que je veille ou que je dorme deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre 5, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude¹⁹² ». Pourtant, plus loin, il nuance :

Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or, qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela¹⁹³.

À travers ce passage, Descartes, en mentionnant la tromperie, essaie d'examiner les fondements de la science en passant par la faculté dubitative. Il procède ainsi à l'élimination de toute connaissance qui risque de compromettre la certitude scientifique. Le philosophe se donne pour objectif de rechercher la vérité dans la science car sa principale préoccupation est avant tout la volonté d'aboutir à la certitude dans les connaissances. Opposée au doute, cette dernière lui permettra de partir sur des bases certaines pour le fondement de la science. La vérité, quant à elle, n'est pas une condition nécessaire pour la clarté et la distinction alors que la certitude en est une. La certitude peut exister sans la vérité alors que la vérité a besoin de la certitude pour prendre sens dans la pensée. C'est la raison pour laquelle, Descartes invente la figure du dieu trompeur pouvant donner lieu, par la négative, à cette certitude. L'évocation d'une raison qui doute trouve donc sa raison d'être. Cette raison « douteuse » voire « dubitative »¹⁹⁴, fait apparaître la raison d'être du doute et explique la raison pour laquelle le

¹⁹² René Descartes, op.cit., p.63

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ S.M.Loquet, traducteur de l'ouvrage de Frankfurt, *Démons, Rêveurs et Fous*, utilise ces deux adjectifs, dans la présentation de l'ouvrage pour qualifier la raison à la manière dont Descartes l'utilise dans les méditations. En effet, l'adjectif « douteux » se réfère à ce qui est incertain, d'où le caractère hypothétique des arguments avancés par Descartes dans sa démarche. Tandis que l'adjectif « dubitatif » se rapporte au doute

philosophe cherche à prôner la certitude au détriment de la vérité. Ainsi, dans sa volonté de ne pas primer la vérité sur la certitude, Descartes s'illusionne, fantasme en inventant la figure d'un dieu pouvant tromper.

Sans aucun doute, dans cet extrait, Descartes formule des fantasmes en campant la figure du dieu trompeur. Alors que Dieu est véreux, qu'il est bon et qu'il ne peut en aucune façon tromper le sujet méditant, Descartes arrive quand même à mettre dans son esprit l'image d'un dieu pouvant tromper. Le Dieu véreux de Descartes détient les mêmes caractéristiques que le Jupiter imaginé par les premiers hommes chez Vico. Jupiter tout comme le dieu véreux est très bon, très grand, le sauveur des hommes. Grâce à lui, les premiers hommes quittent l'errance dans laquelle ils vivaient quasiment comme des bêtes. Le dieu cartésien est similaire à Jupiter et est calqué sur le Dieu chrétien. Il est, en l'occurrence, un être très puissant qui, en aucune façon ne saurait induire les hommes en erreur. Descartes fait un rappel sur les attributs de Dieu lorsqu'il se rétracte en disant : « Mais peut être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte car il est dit souverainement bon ». Or, malgré la ferme assurance en cette bonté divine, Descartes ne peut s'empêcher de se pencher sur le côté opposé de la question : la tromperie. Il s'imagine être trompé dans le domaine de l'arithmétique et de la géométrie ; disciplines scientifiques lui servant de modèles pour montrer la clarté et la distinction dans les sciences. Dans cette partie des *Méditations*, la supposée tromperie s'intensifie pour englober les éléments naturels comme l'eau, la terre, en somme les constituants des deux sciences à savoir les mathématiques et les sciences naturelles », sciences qui réclament une intervention de l'imagination aux côtés de la raison. La particularité de ces sciences pousse Descartes à rendre extravagant son doute jusqu'à fantasmer. Car, nous dit Dennis L. Sepper: « There is no thought without phantasms, no thought without the presence of something in imagination in view of which the power of understanding exercises its activities¹⁹⁵ ». Le dieu trompeur est, de ce fait, le résultat des fantasmes de Descartes et témoigne des multiples précautions prises par ce dernier pour affermir ses croyances, les épurer et les faire exister sans une parcelle de doute aussi minime

mais s'y ajoute la notion d'interrogation. Descartes va dépasser le stade douteux pour celui de dubitatif afin de ne pas s'éterniser sur son doute mais essayer de le dépasser.

¹⁹⁵ Dennis L. Sepper, *Descartes 'imagination*, op.cit., p.3. Nous traduisons : « Il n'a pas de pensées sans fantasmes, il n'y a pas de pensées sans la présence de quelque chose d'imagination en vue de laquelle la puissance de compréhension exerce ses activités ». En effet, ce principe que l'on peut qualifier de cartésien est un héritage philosophique allant de l'Antiquité grecque en passant par Aristote. La tradition philosophique a, de ce fait, compris, le poids de l'imagination dans l'activité de la pensée. C'est ce qui explique le sens qu'elle prend dans la philosophie cartésienne.

soit-il. Le fantasme, sous la forme du dieu trompeur sert de tremplin à Descartes pour montrer le processus de la pensée chez l'homme. Par là, il est possible de comprendre que la notion de fantasme rend possible le doute. L'action de fantasmer est pleinement voulue par le penseur et elle va se concrétiser dans la figure du dieu trompeur et par la suite dans celle du malin génie.

La pensée exige un certain cheminement, un exercice de l'esprit et une démarche significative de la part du penseur. Dennis L. Sepper reconnaît ceci dans le fantasme: « The phantasm thus would turn out to be not just a notion of archival interest but a rich and evolving principal at the root of both thinking and doing¹⁹⁶ ». La pensée ou du moins son évolution, passant par le doute, a fait naître le fantasme se concrétisant dans la figure du dieu trompeur comme élément pouvant accompagner le penseur dans sa découverte de la certitude et de la vérité. Descartes prépare le chemin en se servant de l'imagination et de ses attributs, parmi lesquels le dieu trompeur. L'état d'esprit dans lequel se trouve Descartes au cours de sa Première Méditation explique la raison de son fantasme. S.M. Luquet, dans la présentation de sa traduction de l'ouvrage de Harry G. Frankfurt tout en s'appuyant sur *L'Entretien avec Burman*, utilise des termes assez clairs pour caractériser l'esprit du philosophe. Il dit : « Harry G. Frankfurt n'invoque pas ici le sens commun pour démystifier la pensée de Descartes, mais parce qu'il le trouve au point précis où germe cette philosophie, sur l'indication même de Descartes : la première méditation met en scène un esprit fruste, [attaché] au sens, comme nous le sommes tous avant de philosopher¹⁹⁷ ». Cet esprit fruste a, sans aucun doute, poussé Descartes à créer ou à inventer cette figure de l'imagination qu'est le dieu trompeur, tout comme l'esprit fruste des premiers hommes vichiens les a conduits à l'élaboration des universaux fantastiques. Ainsi, nous pouvons saisir la portée similaire logique et épistémologique de la pensée de Descartes et celle de Vico quand il s'agit de montrer l'ordre de la découverte de la raison ou de la marche vers cette dernière. Le *modus operandi* cartésien incite le philosophe à créer en se servant de la faculté de l'imagination avant de prouver le caractère rationnel dans la théorie de la connaissance.

L'appel au dieu trompeur est une manière pour le penseur d'investiguer sur ses propres connaissances, opinions et de tester leur véracité. L'hypothèse d'un dieu pouvant tromper permet à Descartes de trouver des arguments pour justifier son doute participant au devenir du sujet comme étant une chose ou une substance pensante. Par ailleurs, le dieu trompeur est

¹⁹⁶ Ibid. Nous traduisons : « Le fantasme ne serait donc s'avérer être juste une notion mais un principe riche et évolutif dans la manière de penser et de faire ».

¹⁹⁷ Ibid.

d'une grande nécessité car, mis à part sa capacité à faire fantasmer le philosophe, il le conduit aussi à l'illusion. Il crée une illusion qui n'est pas gratuite mais s'affiche comme étant constructive. La tromperie, dans ce sens, est une mise en garde, une manière d'inciter le penseur à prendre toutes ses précautions afin que sa raison ne se méprenne pas sur les éléments qui s'offrent à son entendement. Le dieu qui peut tromper montre aussi le rôle considérable de l'imagination dans la pensée. Elle est « cette capacité précieuse de bondir en avant de la caravane des pensées bien ordonnées et elle explore la réalité bien avant la pesante pensée raisonnable¹⁹⁸ ». Ce rôle d'avant-garde que joue l'imagination grâce au dieu trompeur permet à la raison de sonder les croyances en lesquelles le méditant aura à croire. Le dieu trompeur, ce caprice, cette feinte de l'esprit doit son existence à l'activité créatrice de l'imagination et est un élément essentiel dans la construction des structures intellectuelles du sujet. Ce rôle d'avant-garde contribue à montrer comment un homme faisant usage de sa raison, procède pour trouver un fondement assuré aux sciences. Ce même rôle d'avant-garde corrobore, de ce fait, la conception vichienne de la naissance de la pensée chez les hommes par la création des universaux fantastiques car à bien y penser le dieu trompeur (et aussi le malin génie : on le verra plus tard) présentent les mêmes caractéristiques et attributs que les caractères poétiques de Vico.

L'épithète de « caprice » ou de « feinte » est volontairement attribuée au dieu trompeur ; d'autant plus qu'il est considéré comme « une stratégie », c'est-à-dire, une supposition ou du moins une ruse, une tactique permettant au penseur de déceler la moindre faille en matière de certitude absolue. Ce dieu capable de tromper, d'induire en erreur, a son rôle à jouer dans la théorie de la connaissance car il est capable de prouver si telle ou telle certitude peut résister au doute. En envisageant le dérèglement radical des certitudes par un dieu qui trompe, Descartes utilise ce dernier comme une sorte de testeur capable de révéler les principes de l'entendement. Le philosophe ne veut rien qui soit suspect dans les objets ou éléments du savoir.

Au moyen de cet outil épistémologique qu'est le dieu trompeur, la raison est mise à l'épreuve, autrement dit, il met la raison sur la bonne voie. Il se voit comme étant un élément constitutif de la raison au même titre que les universaux de Vico. Les universaux aident à penser, le dieu trompeur en fait de même. Ce dernier permet, entre autres, de qualifier le doute

¹⁹⁸ Pierre Boutroux, *Les mathématiques et l'imagination selon Descartes*, Felix Alcan, Paris, 1900, pp. 246-247

cartésien de métaphysique car en allant plus loin que le rêve et la folie, il possède un caractère excessif en touchant l'être même de Dieu qui est la vérité première. Ceci témoigne de la volonté de Descartes qui ne veut rien qui soit suspect d'où l'effet indirect du dieu trompeur qu'il fait intervenir dans ses *Méditations*.

En considérant le doute cartésien dans sa totalité c'est-à-dire en prenant en considération les outils qui ont servi d'éléments permettant de douter, nous pouvons sans doute dire que Descartes tâtonne, procède par coups d'essais afin d'arriver au résultat voulu qui est de prouver la certitude dans les sciences car comme il le dit : « le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter¹⁹⁹ ».

Il met en scène, en tout premier lieu, le rêve comme figure permettant de mettre en vue son doute. Il écrit :

Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis un homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes, les mêmes choses ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu devant mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions²⁰⁰.

En adoptant la méthode analytique dans ses *Méditations* car d'après lui, c'est « la méthode la plus vraie et la plus propre pour enseigner », Descartes va passer en revue un à un les éléments qu'il crée lui-même pour la validation des connaissances en utilisant des arguments et des hypothèses. Le rêve, en supplantant la folie, s'introduit dans les analyses de Descartes comme cet élément imaginaire au même titre que le dieu trompeur. Le rêve, considéré, entre autres, comme une figure de la déraison car il met en cause la fiabilité de la connaissance sensible, nous invite à comprendre pourquoi il sera vite abandonné au profit d'une divinité capable de tromper, aidant ainsi le philosophe à tester la véracité de ses connaissances.

¹⁹⁹ René Descartes, op.cit., p.54

²⁰⁰ Ibid., p. 59-61

Le rôle de l'argument du rêve est de soulever des doutes à propos de l'existence des choses tant matérielles que du personnage même qui s'adonne à l'activité de penser. D'autant plus que le rêve tel qu'il est décrit dans la première méditation, se révèle être un état ambigu se présentant à l'esprit du penseur. Celui-ci ne distingue pas clairement et distinctement l'état dans lequel il se trouve : se représente-t-il les choses quand il dort ou quand il veille ? Que ce soit en dormant ou en veillant, des illusions peuvent parvenir à son esprit. C'est la raison pour laquelle l'argument du rêve sert d'assise à Descartes pour formuler des doutes et des réserves quand il s'agit de connaître clairement et distinctement. Selon Descartes, les choses matérielles existent, mais la grande question reste à savoir si elles sont vraies et comment elles se présentent à l'esprit de celui qui pense. En affirmant : « Tout ce que Descartes a conclu de sa considération des rêves, c'est qu'il est impossible de discerner avec certitude les objets réels et ceux qui sont rêvés²⁰¹ », Frankfurt s'est donné pour objectif de relever les limites de cet élément imaginatif dans la construction du doute. C'est pourquoi, il fait intervenir le dieu trompeur qui a pour rôle de remplacer le rêve.

Cependant, si le rêve est vu comme un argument, le dieu trompeur est une hypothèse. Ainsi, le rêve, en tant qu'argument, devrait appuyer une bonne fois pour toutes la certitude de Descartes dans la validation des connaissances ; ce qui donnerait au rêve le statut d'outil épistémologique. Or, tel n'est pas le cas. C'est dans cette perspective que l'on est amené à s'interroger sur l'intervention de l'hypothèse du dieu trompeur dans la démarche cartésienne et dans la mise en valeur de tout ce qui peut être à la base du doute. A propos de ces deux figures dans les *Méditations*, Frankfurt écrit : « La portée de l'argument du rêve est essentiellement épistémologique : ce qui est en cause, c'est notre capacité à distinguer deux types d'existants, les images et les objets matériels. La portée de l'hypothèse d'une divinité toute puissante est en revanche essentiellement métaphysique : elle intéresse l'existence même de la matière²⁰² ». Il faut rappeler aussi que quand il s'agit du rêve et du dieu trompeur, les vérités mathématiques sont tour à tour soumises à ces deux outils de vérification. Malgré l'argument du rêve, les choses matérielles ainsi que les vérités mathématiques ne peuvent résister au test de vérification, d'existence et de véracité. De ce fait, la rentrée en scène du dieu trompeur prend tout son sens car Descartes l'invoque en faisant de lui un élément fort et puissant capable d'ébranler les objets du sensible ainsi que les vérités mathématiques. Au fait, le dieu trompeur englobe le rêve dans ses actions.

²⁰¹ Frankfurt, op.cit., p. 95

²⁰² Ibid.

Comme nous avons pu le remarquer, il fait exister le dieu trompeur comme une hypothèse, complétant ainsi le travail du rêve. Aussi, étant donné que Dieu est synonyme de vérité, le philosophe ne peut que supposer une certaine tromperie qui viendrait de Dieu. De là, au lieu de prendre le dieu trompeur comme argument, il le fait passer pour une hypothèse c'est-à-dire, une réponse pouvant être appelée à disparaître au fur et à mesure du cheminement de la pensée et à mesure que les découvertes seront consolidées sur une base solide. Si le rêve n'arrive pas à mettre en cause les choses matérielles et donc, ne peut attaquer les vérités mathématiques comme Descartes l'aurait souhaité, le dieu trompeur aura pour tâche de s'en prendre non seulement aux choses matérielles mais aussi aux vérités mathématiques. Là où l'argument du rêve prouve son incapacité, l'hypothèse d'une divinité capable de tromper prend le relais dans la poursuite des analyses cartésiennes. En effet, Descartes veut aller jusqu'au bout et c'est à cause de cette volonté que le sens du dieu trompeur apparaît dans les *Méditations*. A ce sujet, Frankfurt écrit:

Il est permis de supposer que l'être tout puissant accomplit dans la première méditation deux tâches distinctes correspondant chacune à l'un des deux types de croyances qui résistent à l'argument du rêve. La possibilité que nous rêvions n'affecte pas la croyance en un monde matériel dont les caractéristiques les plus simples et les plus générales puissent être connues ; elle n'affecte pas non plus la vérité des propositions mathématiques. La première de ces croyances est ruinée par l'hypothèse selon laquelle une divinité toute puissante peut avoir empli nos imaginations d'idées auxquelles rien ne correspond. La seconde, par la possibilité que cette divinité nous induise en erreur chaque fois que nous pensons aux mathématiques²⁰³.

Il poursuit en disant : « L'idée d'une divinité toute puissante est donc introduite pour mettre en doute les croyances qui échappent à l'argument du rêve. Elle ruine par un argument la croyance en un monde physique et en l'existence des choses simples, et par un autre, la confiance placée dans les mathématiques²⁰⁴ ».

D'après Frankfurt, l'hypothèse de l'être tout puissant, dans sa force, englobe l'argument du rêve et c'est ce qui explique la subdivision de cette dernière en deux sous arguments : le monde physique, est-il réel, existe-t-il et les perceptions mathématiques sont-elles vraies ?

Mais, comment le dieu trompeur se manifeste-t-il dans la mise en doute des connaissances et des vérités dans la science? Cette question nous amène à nous prononcer sur les fonctions essentielles du dieu trompeur et son domaine d'action propre.

²⁰³ Ibid. p. 99
²⁰⁴ Ibid.

En effet, quoique le rêve et le dieu trompeur agissent sur les mêmes éléments qui touchent la conscience du penseur en quête de certitude, ils n'agissent pas, toutefois, de la même manière. Si le rêve donne des raisons de douter, le dieu trompeur, quant à lui, fonde le doute. Il met en place la raison de douter. Descartes invoque le dieu trompeur suite à l'impuissance du rêve de fonder le doute. A ce propos, GD Moyal affirme : « Cette invocation (l'invocation du dieu trompeur) se fait après que Descartes, se supposant en train de rêver, a constaté qu'il conserve, à l'égard des choses les plus simples, une conviction, une certitude, dont nous avons vu qu'elle n'est, jusque là, que subjective : quoiqu'elle soit occasionnée par l'évidence de ses perceptions, il ne peut savoir si celle-ci - manifestée par leur clarté et distinction, en fait- est réelle ou seulement apparente ».

Le penseur a besoin d'une connaissance objective des choses mais le rêve se révèle incapable de le lui procurer. Le rêve ne lui transmet qu'un aspect subjectif des éléments, ce qui ne convient guère à la recherche scientifique. Pour cela, il fait appel au dieu trompeur qui a pour rôle de lui fournir une objectivité dans ses analyses.

Dans ce même ordre d'idées, disons que le dieu trompeur a pour première fonction de rendre universelles, donc objectives, les possibilités de se tromper, de s'illusionner. Le caractère hypothétique du dieu trompeur invite à se demander dans quelle mesure la fausseté et l'illusion peuvent pénétrer les éléments qui frappent l'entendement car que l'on veuille ou non, tout peut être soumis au doute. Plus que le rêve, le dieu trompeur intensifie le doute ou du moins la raison de douter afin de rendre les choses à connaître accessibles à l'esprit. Son caractère métaphysique, comme nous l'avons déjà souligné, permet de parler du côté intelligible des actions entreprises par cette figure de l'imagination. De ce fait, le dieu trompeur sert de prétexte au philosophe pour saper les bases de ce qui peut lui apparaître comme relevant du clair et du distinct. Il attaque le critère de validation des connaissances dans son *suis generis* ; ce qui invite G.D.Moyal à souligner :

La présence du dieu trompeur, loin d'être superflue, est donc indispensable, au contraire. Sans elle, Descartes ne pourrait soupçonner la fiabilité de ce critère (le clair et le distinct) dans son essence même ; tout au plus pourrait-il le soupçonner de ne s'accoler à des faussetés qu'en rêve ; il ne saurait justifier un doute l'atteignant dans les expériences de l'éveil, et ne l'aurait pas atteint dans son essence²⁰⁵.

²⁰⁵ Georges D Moyal, op.cit., p. 71-72

Le dieu trompeur participe à la raison de douter en sondant la vérité des choses dans leur essence même. Il permet, malgré la volonté du penseur d'être rassuré de la clarté et de la distinction de ses perceptions, de prouver, même minime, le caractère douteux de certains éléments qui se présentent à la conscience. Avec le dieu trompeur, la confiance accordée au clair et au distinct n'y est plus car il permet de démasquer les faux semblants. En faisant intervenir le dieu trompeur, Descartes se demande sans doute si les objets physiques (matériels) sont vraiment clairs et distincts à l'esprit et si les vérités mathématiques y sont effectivement claires et distinctes. Telle serait la question que Descartes pourrait se poser dans sa première méditation qui expose un penseur s'intéressant à la forme des contenus de sa démarche pour le bon fonctionnement de l'entendement. Autrement dit, avec le dieu trompeur, Descartes ne vise que les évidences des choses et la cohérence qui existent dans les représentations de l'esprit : « C'est bien le critère de ces vérités, et non leur contenu même, qu'entame l'hypothèse du dieu trompeur, puisque par elle est envisagée la possibilité que leur parfaite évidence, c'est-à-dire leur clarté et distinction me porte à donner mon assentiment à des faussetés²⁰⁶ ».

Plus loin, il appuie ses idées en disant : « Le dieu trompeur a pour première fonction de rendre possible un doute attaquant non pas le contenu des vérités de la raison, mais les marques formelles de ces vérités que sont leur clarté et leur distinction²⁰⁷ ».

Selon la méthode analytique utilisée par Descartes, la forme importe tout aussi bien que le contenu. La forme, dans ce sens, concerne les fondements même de ce qui se présente à l'esprit comme vrai, réel et existant. Ainsi, avec le dieu trompeur, nous avons affaire à un doute radical et systématique qui sape les fondements des vérités de la raison à savoir le clair et le distinct. Alors que le rêve opère en surface, quoiqu'il ne donne pas lieu à un doute superficiel, le dieu trompeur va au fond des choses car c'est la clarté et la distinction qui font qu'on peut considérer une vérité comme cela doit l'être. Toute chose qui attaque la clarté et la distinction se présente comme la meilleure arme, la meilleure stratégie pouvant rendre le doute possible. En poussant plus loin nos analyses, osons dire que Descartes fait appel à l'imagination pour rendre compte d'un doute possible en inventant le dieu trompeur qui peut être la cause des erreurs et de tromperie radicale et systématique. Pourtant, quoiqu'il soit trompeur, il est tout puissant car il porte déjà le nom de dieu.

²⁰⁶ Ibid. p. 76
²⁰⁷ Ibid. p.80

En ce sens, le dieu trompeur est non seulement un caractère métaphysique mais aussi épistémologique à cause de son attachement au monde sensible. Et, à cause de son caractère épistémologique, le dieu trompeur se présente comme une création mentale au sens où Moyal l'entend :

L'expression dieu trompeur » désigne donc une construction mentale (a) prenant sa source dans une conception obscure et confuse du vrai Dieu, (b) dont le pouvoir est ici sollicité puis artificiellement lié à la tromperie, (c) afin de rendre possible un doute autrement inconcevable ; ce qu'elle fait en (d) rendant le moindre plausibile – donc en justifiant comme doute valable – l'infinitésimale possibilité que, du moment que ma raison n'est pas encore validée, ce qui me paraît bénéficier, dans mon isolement, du plus haut degré d'évidence, est en fait, par delà cet isolement, tout autre que je ne me le représente ; que ce qui m'y paraît nécessairement vrai ou faux, en somme²⁰⁸.

En effet, le dieu trompeur vu, ici, comme cette opération de l'esprit, permet au philosophe de sauvegarder et de préserver son doute considéré comme un outil de recherche de la vérité. Mais comme nous l'avons dit plus haut, Dieu ne peut pas tromper. Toutefois, en le faisant agir dans sa démarche, ne serait-il pas un moyen utilisé par Descartes pour montrer les vraies causes de la tromperie ? En procédant par la négative, il met en valeur la preuve de la puissance divine tout en prenant le soin par la suite d'indiquer la figure qui a pour principale mission de tromper. Le dieu trompeur fait naître la raison de douter mais il ne trompe pas. C'est la raison pour laquelle, il fera intervenir le malin génie comme figure capable d'introduire la tromperie dans l'esprit du philosophe. Moyal va renchérir pour dire :

L'idée d'un dieu trompeur est donc l'éphémère construction d'un esprit qui tente de transcender, par elle, les limites (structures logiques ou autres) réglant son propre fonctionnement, afin d'en éprouver la validité. Or les transcender consiste, en fait, à en imaginer, ne serait-ce que provisoirement, la non fiabilité : à supposer qu'est intrinsèquement dérégulée cette faculté dont nous avons cru jusqu'ici qu'elle donne accès à la vérité. C'est le dérèglement radical de tout ce qui peut servir de structure tant à la raison elle-même qu'à l'univers qu'elle tente d'appréhender, qui justifie alors que ce soit non pas un Dieu, même confusément conçu, qui y préside, mais bien un malin esprit dont l'essence, contradictoire en elle-même, rend de ce fait possible ce que je conçois comme contradictoire. Car Dieu étant fondement et « souveraine source de vérité », il convient d'avoir recours à un malin génie qui, *mutatis mutandis*, se présente comme fondement et souveraine source de fausseté et d'illusion. D'où le transfert des pouvoirs du dieu trompeur au malin génie²⁰⁹.

Ainsi, l'incapacité de tromper prouve la précarité de cette création inventée par Descartes pour étayer son doute. Comme nous le savons déjà, plus qu'une hypothèse, le dieu trompeur est une stratégie de l'imagination si nous nous fions à Geneviève Rodis Lewis qui

²⁰⁸ Ibid., p. 92

²⁰⁹ Ibid.

voit dans le dieu trompeur une création, dans le sens de créer, faire fabriquer (du grec : *poien*), rejoignant ainsi le sens vichien du terme par la création des universaux fantastiques. L'objectif de Descartes, étant de rendre visible son doute afin d'avancer dans sa démarche scientifique, lui donne toutes les raisons de mettre en acte y compris inventer et créer des figures capable de lui servir de support. Soulignons aussi qu'en évoquant le dieu trompeur, le penseur laisse une porte ouverte, c'est-à-dire, il se donne une certaine liberté dans la recherche de ce qui peut tromper ou pas. A la troisième méditation, il dit ceci :

Certes, si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce qui n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même en touchant les choses qui me semblent les plus manifestes. Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande²¹⁰.

À travers ce passage, Descartes utilise des mots reflétant une certaine mollesse dans la décision définitive à prendre en ce qui a trait à la manière de concevoir l'être de Dieu. Devant l'affirmation claire et nette de la folie, du rêve et des sens qui peuvent tromper, Descartes présente un dieu qui ne fait pas preuve de fermeté en matière de tromperie, donc de douter catégoriquement mais qui crée une raison : celle de douter. En effet, à propos des sens et des éléments du sensible, Descartes dit : « Toutefois, j'ai reçu et admis ci devant plusieurs choses certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins, j'ai reconnu par après douteuses et incertaines. Quelles étaient ces choses-là ? C'était la terre, le ciel, les astres, et toutes les autres choses que j'apercevais par l'entremise de mes sens ».

Dans nos analyses précédentes, nous avons vu comment Descartes a clairement fait du rêve un élément, une figure qui trompe. Ici, à nouveau, il révèle la nature trompeuse des sens sans passer par un quelconque détour. Mais, pourquoi, tous ces détours, ces tâtonnements en ce qui concerne Dieu en matière de tromperie ? Sans aucun doute, Descartes met à exécution deux principes importants de sa pensée : la preuve de l'existence de Dieu et l'affirmation du *cogito*. Il discrédite les autres figures pour faire émerger un Dieu tout puissant et bon, contenant toutes les caractéristiques de Jupiter tel que les bestiones vichiens le conçoivent. Aussi, il fait également exister un être qui, avec l'aide de sa faculté imaginative, fait penser à ce dieu, de même que Vico a fait exister dans la faculté imaginative de ses bestiones les

²¹⁰ René Descartes, op.cit., p .97

caractères poétiques. L'action de Descartes donne naissance à un dieu tout puissant et une substance pensante (le *cogito*) et l'action de Vico à des dieux (les caractères poétiques) et des « *cogito* » (ceux des bestiones).

Selon Descartes, cette divinité qui est capable de donner des raisons de douter, crée en même temps chez le sujet, une grande capacité : celle de reconnaître et de distinguer ce qui relève de la tromperie et ce qui est de l'ordre de la vérité. De ce fait, il est puissant et il peut être appelé « l'impossible Dieu Trompeur »²¹¹ en reprenant les analyses de G.D.Moyal.

A propos de l'incapacité de dieu à tromper, Moyal ajoute :

Logiquement, le fait qu'un Dieu puisse être cause de mes erreurs dans ces cas là ne nécessite pas qu'il le soit effectivement. Et quoiqu'il ait invoqué la possibilité d'un Dieu qui, pouvant tout, peut aussi me faire croire en un monde qui n'existe guère, ce n'est pas lui que Descartes charge de me tromper ainsi. Le fait est que Dieu ne trompe tout simplement pas. Seule sa toute-puissance a inspiré l'idée d'une tromperie systématique. Mais à aucun moment n'en est –il effectivement devenu l'agent²¹².

À travers les mots du commentateur, nous pouvons clairement relever la manière dont Descartes procède pour faire surgir l'évidence de l'existence d'un Dieu vrai et par ricochet, tenter de caractériser le dieu trompeur comme un universal fantastique au sens vichien du terme, c'est-à-dire une figure prouvant l'activité de l'imagination dans le système de la construction des connaissances. Parce que Dieu existe, il met en moi certaines aptitudes comme celle de penser, d'imaginer. Pensées, imaginations sont autant de modalités inhérentes au sujet, par conséquent, le *cogito* trouve également sa raison d'être :

Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent²¹³.

Prenant la posture du méditant, le penseur énonce tous les attributs du « je pense », l'une des sources du vrai de sa démarche scientifique et philosophique. La capacité de penser

²¹¹ Georges D. Moyal, Expression utilisée par l'auteur dans la partie de son ouvrage « Les sources du faux », p.81

²¹² Ibid., p. 81

²¹³ René Descartes, op.cit., p.95

est l'une des certitudes qui est fondée dans l'esprit du sujet. Parce que le *cogito* permet de déceler la véracité de Dieu, il permet logiquement aussi de croire en l'existence de Dieu qui va rendre possible un certain nombre d'éléments relevant de l'ordre de la connaissance. À la sixième méditation, nous lisons : « Toutefois, de cela seul que Dieu n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude²¹⁴ ».

A ce niveau de la démarche cartésienne, il est tentant d'affirmer que les problèmes de la connaissance sont résolus grâce à la certitude du Dieu vérac. Connaissant le caractère persistant de Descartes de passer au crible du doute toutes ses opinions, ne pouvons-nous pas dire que malgré la preuve de l'existence du Dieu vérac, il serait encore possible qu'il y ait un risque de se tromper ! Sous cet angle de vue, le Dieu vérac n'est qu'un alibi pour montrer qu'il existe un autre être qui peut tromper et qui a tout son sens dans la démarche scientifique : il s'agit du malin génie.

²¹⁴ Ibid., p. 191

3.3 Le sens du malin génie

Cette autre figure de l'imagination va apparaître dans la démarche cartésienne pour se présenter comme un véritable coup de marteau qui va saper les certitudes, les démolir afin de construire les connaissances scientifiques sur des bases solides. Ce démon qui peut tromper est un autre acteur créé par Descartes pour renforcer et intensifier la raison de douter. Aussi, constitue-t-il une prolongation des tactiques et des stratégies portant sur l'imagination qui, désormais, a sa place dans la pensée cartésienne et à travers laquelle, elle prend tout son sens. Grâce à l'apparition de ce malin génie, nous sommes en mesure de constater l'effet créatif de l'imagination lorsqu'elle est en pleine activité. N'étant pas statique et figée, elle suscite le méditant, le motive à inventer, à imaginer des éléments pour construire les étapes de la recherche de la vérité dans les opinions : le démon puissant et rusé qui trompe est l'un des résultats de l'imagination en pleine action. Chercher à déceler le sens du malin génie dans l'entreprise cartésienne, c'est se reporter au sens du doute qui n'est pas gratuit. Après avoir prouvé que Dieu est incapable de tromper, Descartes affirme à la première méditation :

Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité²¹⁵.

Il faut rappeler que la première méditation contient à elle seule toutes les figures imaginatives inventées par Descartes, non seulement pour mettre son doute en évidence mais aussi pour montrer la place de l'imagination dans la théorie de la connaissance. La folie, le rêve, le dieu trompeur et le malin génie sont tour à tour évoqués pour montrer la zone de tension figurant dans la philosophie cartésienne à cause de l'imagination. Ce démon trompeur ne fait qu'activer une telle tension dans la philosophie de la connaissance. Le philosophe, dans la posture du méditant, suppose l'existence d'un mauvais génie : « je supposerai », dit-il ; ce qui confirme l'apparition du démon sous forme d'hypothèse comme nous l'avons déjà souligné plus haut. En tant qu'hypothèse, il n'agit que provisoirement dans les activités de la recherche de ce qui est certain ou pas. De plus, à cause de cette supposition, le malin génie n'est qu'une représentation, une fiction du monde qui montre les apports et en même temps les limites de l'imagination dans la découverte scientifique. Quand nous savons que le doute

²¹⁵ Ibid., p. 67

est important, qu'il a tout son sens, car c'est à partir de lui que la pensée est entamée, nous comprenons fort bien l'importance de ces éléments rendant possible le doute. C'est la raison pour laquelle interroger le sens du malin génie relève d'une grande envergure dans la démarche scientifique. Etant persuadé qu'il existe un Dieu tout puissant et vérac qui permet au méditant d'être sûr et certain de la fiabilité des éléments de la raison, l'existence d'un démon lui aussi tout puissant, ne peut-elle pas enlever toute fiabilité à ces derniers ? Ceci invite à parler du sens du malin génie dans la pensée de Descartes.

En effet, le malin génie permet à Descartes de passer au crible du doute tant les éléments qui relèvent du sensible (« l'eau », « le ciel », « l'air », « la terre », « les couleurs »), que ceux relevant des mathématiques (« les figures »). En faisant naître l'illusion et la tromperie dans les choses à connaître, le malin génie annihile toute certitude dans l'existence de certains éléments comme par exemple, l'existence du sujet pensant lui-même : « Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, d'yeux, point de chair, comme n'ayant aucun sens mais croyant faussement avoir toutes ces choses²¹⁶ ». Au fait, le malin génie est à la base d'une *tabula rasa* touchant tous les éléments de l'existence que le penseur cherche à faire exister avec certitude car ils ont leur place dans la validation de la raison. Descartes recourt au malin génie qui a la mission de créer l'illusion totale. Par conséquent, après avoir surmonté cette illusion totale, les éléments qui y auront résisté, seront des éléments dignes de confiance et pouvant participer à la validation de la raison.

Par le biais du malin génie, Descartes imagine ou du moins suppose ou encore envisage le dérèglement radical dans l'existence des choses, ce qui invite à qualifier le doute créé par le démon d'hyperbolique. Le démon trompeur se présente comme un détour qui soumet au doute toutes les vérités de la raison. De ce fait, il s'agit d'un doute frappant, touchant les principes fondamentaux et constitutifs des éléments à connaître. Avec l'invention du malin génie, n'est-ce pas l'imagination comme faculté qui est à l'œuvre chez Descartes tout comme pour l'invention des universaux fantastiques mettant en évidence une action de l'imagination des premiers hommes à l'esprit frustré ? Le malin génie plonge Descartes dans des incertitudes qui l'amènent à douter tout en renforçant et en exagérant son doute. En conséquence, l'exagération du doute doit toucher tous les états de la vie du sujet que ce soit dans un état de rêve ou un état d'éveil, d'où les rapports concomitants liant le malin génie au

²¹⁶ Ibid., pp.67-69

rêve. Tout comme le rêve et le dieu trompeur sont liés²¹⁷, il existe également une certaine liaison entre le rêve et le malin génie²¹⁸. Ce dernier est, de ce fait, cause du rêve proprement dit c'est-à-dire un état d'illusion (sensorielle ou autre). Dans cette même veine, Moyal déclare :

Le malin génie doit continuer de servir de support à l'hypothèse du rêve, les deux doivent subsister ensemble : l'un tant comme moyen de rappel de la possibilité que l'autre soit vraie, que comme moyen de ne pas s'y laisser prendre au cas où elle serait effectivement vraie. Il faut donc que l'hypothèse du malin génie demeure opérante aussi longtemps que le demeure celle du rêve²¹⁹.

La pratique du doute suscité par le malin génie exige un état conscient de la part du méditant, ce même état du penseur dans la nuit du 10 novembre par exemple. Il consiste en l'ensemble des représentations que le malin génie propose au méditant et sur lesquelles, celui-ci n'a aucun pouvoir, aucun contrôle. Le malin génie est, par là, une des sources du faux et exerce sa fausseté en grande partie sur l'existence des choses. Si le dieu trompeur vise les vérités mathématiques ou de la raison, le malin génie, quant à lui, s'étend à tout ce qui pourrait exister. Il fait en sorte que le méditant s'interroge et porte des jugements sur l'existence même de son être (sur le plan physique, *l'ego sum*). À cause d'un éventuel démon qui peut induire en erreur, l'existence même de l'être du sujet devient sûre et certaine? De là, Descartes va prouver l'existence du sujet comme vérité surmontant l'hypothèse du malin génie. Au début de la seconde méditation, Descartes affirme :

Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit²²⁰.

L'affirmation et la croyance en l'existence de *l'ego sum* est l'une des certitudes que le penseur arrive à admettre après avoir mis en scène ce personnage purement fictif donc ce pur produit de l'imagination qu'est le malin génie. De ce fait, ce dernier, tout en provoquant le

²¹⁷ Nous l'avons vu plus haut : il s'agit du rêve se référant à un état ambigu de penseur

²¹⁸ Ici, il s'agit du rêve proprement dit. Le rêve est proprement dit un élément imaginaire. (cf au deuxième chapitre de la première partie)

²¹⁹ Georges D.Moyal, op.cit., p. 104

²²⁰ René Descartes, op.cit., p. 73

doute, participe à la construction et à l'élaboration de vérité comme par exemple l'existence de l'*ego sum* qui est un élément clé et déterminant pour la suite des analyses cartésiennes. La tromperie suscitée par le malin génie n'arrive pas à avoir raison de l'*ego sum* qui émerge comme une des vérités de la raison. Avec l'affirmation de l'existence du Dieu vérac qui surmonte l'hypothèse du dieu trompeur, celle l'*ego sum*, tout en ayant des rapports étroits avec le dieu trompeur, surmonte l'hypothèse du malin génie. En plus du critère de clarté et de distinction qui lui est rattaché, l'*ego* a besoin d'entretenir des relations avec le Dieu vérac qui est la vérité première car toutes les autres vérités et certitudes valides qui s'en suivront devront se soumettre à la première découverte validée (l'existence de Dieu). Il est à noter aussi que l'invocation du dieu trompeur n'a pas pour but de déceler le caractère trompeur des sens ou de la perception sensorielle, tout en sachant que les sens se réfèrent à l'imagination, pouvons-nous tenter de dire que ces derniers sont réhabilités par Descartes ?

Le caractère trompeur du malin génie passe en grande partie par les sens, d'où l'atteinte au corps du sujet méditant et son rapport avec le « je suis » et le « j'existe ». De ce fait, l'action du malin génie s'attribue à celle du rêve car les deux se rapportent aux vérités sensorielles. Tout comme le rêve, le malin génie peut déformer et peut faire en sorte que le monde matériel, l'existence du sujet ne sont qu'une sorte de rêve dont il serait la cause. De cette manière, le malin génie rend possible un doute radical et universel, un doute embrassant l'expérience consciente du sujet dans sa totalité.

Au fait, le malin génie, cet être factice dont la fonction principale et unique serait la tromperie entre en ligne de compte pour permettre à Descartes de protéger son doute. Ce dernier assure la passation des pouvoirs du dieu trompeur au malin génie même si le premier peut servir de modèle au second. C'est en doutant qu'il déconstruit pour reconstruire. Dans cette perspective, le malin génie va plus loin que le dieu trompeur dans la manière dont le doute est suscité. Tout en l'aidant à maintenir le doute, le mauvais démon lui permet de discréditer la perception sensorielle, ce que le dieu trompeur ne fait pas. Dans cette même veine, Henri Gouhier note la distinction entre le dieu trompeur et le malin génie, laquelle distinction va être reprise par Ferdinand Alquie. En reprenant les termes de Gouhier, Alquie dit : « Le malin génie n'est pas une raison, mais un moyen de douter. Il ne constitue pas un argument mais soutient un effort de la volonté²²¹ ». Selon Gouhier, le dieu trompeur est une hypothèse métaphysique qui, pendant un court instant, appuie l'entreprise du doute cartésien.

²²¹ Georges D. Moyal, op.cit., 176

Mais ce dieu trompeur va être vite abandonné au profit du malin génie parce que Dieu, étant un être parfait ne peut tromper. Tout en sachant que le doute cartésien est volontaire, que c'est en quelque sorte un exercice de l'esprit, une sorte d'ascèse, une manière de faire une table rase spirituelle, ceci précipitera l'apparition du malin génie. Descartes imagine, invente un démon malin qui, selon Gouhier, est « un pantin méthodologique » ou mieux encore « un épouvantail épistémologique » c'est-à-dire une fiction destinée à chasser toutes les anciennes opinions comme un épouvantail met en fuite les oiseaux.

Dans nos analyses précédentes, nous avons vu que le dieu trompeur possède un caractère épistémologique et métaphysique. Nous verrons, ici, que le malin génie revêt d'un caractère méthodologique et épistémologique, si nous rejoignons les commentaires de Gouhier dans son ouvrage, *La pensée métaphysique de Descartes*. Au fait, le malin génie sert de tremplin à Descartes pour exposer le caractère douteux de certaines connaissances.

En tout premier lieu, avec la création ou l'invention du malin génie, Descartes pose comme possible l'inexistence du monde matériel. Il dit qu'il penserait que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre sa crédulité. Cette manière de néantiser l'existence matérielle des choses est possible grâce à l'intervention du malin génie qui a même des répercussions sur le « je » en tant que substance existante du sujet qui pense. Descartes se considère lui-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Tout ceci montre les étapes par lesquels passe le penseur dans sa manière d'exercer le doute. Et l'une des étapes n'est possible que grâce au démon trompeur dont les pouvoirs dépassent le dieu trompeur en ce qui concerne la manière d'inscrire des illusions, des tromperies et des faussetés dans l'esprit du sujet qui médite. C'est ainsi qu'en second lieu, Descartes met en cause le malin génie qui a pour fonction de produire les faussetés dans l'entendement du sujet. Ainsi, se trouve le principal rôle du malin génie dans la recherche ou dans la production du doute à travers les éléments qui s'offrent à la connaissance. Une fois le doute produit et après avoir pointé du doigt les éléments suspects (susceptibles de contenir du faux), le travail de Descartes est de chercher à voir si certains éléments clés de sa démarche peuvent résister au doute pour le surmonter. Dans cette perspective, réside l'aspect épistémologique du travail qu'effectue le malin génie. Descartes sera amené à mettre en évidence les éléments qui résistent au caractère trompeur du démon puissant et rusé, et, de là *l'ego sum* s'affirme comme étant une réalité vraie. Ainsi, disons que la présence et l'artifice du malin génie se

justifient, dans la pensée cartésienne, en rappelant l'une des sources de l'illusion et de la fausseté omniprésente dans les perceptions du sujet. Il intensifie le doute en posant l'inexistence du monde matériel et met le penseur dans une position ou une posture de face à face avec ses anciennes opinions. Héritier du dieu trompeur, le malin génie effectue un travail bien plus amplifiant dans la validation des connaissances. Le malin génie attaque non seulement la forme des connaissances mais également leur contenu. Le doute suscité par cette création de la pensée se trouve justifié car, grâce à cette figure de l'imagination, le méditant passe au crible du doute les vérités susceptibles de faire acte de foi dans la pensée et aussi, le méditant se trouvant en face du malin génie, possède les pleins pouvoirs pour connaître ce qui est digne d'être en accord avec la vérité et susceptibles d'être inscrits et insérés dans l'entendement. Le malin génie rend ainsi le méditant libre et actif devant les opinions s'offrant à la portée de sa raison. Tout en possédant le pouvoir de créer des contradictions chez le méditant, renforçant ainsi la raison de douter, l'action principale du malin génie est de supposer que le méditant traite comme faux tout ce qui se présente comme vérité à la raison. De même que le dieu trompeur, il permet un doute hyperbolique et incarne un dispositif méthodologique, épistémologique et métaphysique qui invite le penseur à douter de tout. Le malin génie, par son action radicale, crée chez le méditant une force rétroactive, une résistance spirituelle afin que ce dernier soit capable de saisir et d'appréhender les éléments conformes à la raison ou à ce qui relève du bon sens. Le penseur doit être en mesure de faire appel à son esprit de discernement pour pouvoir exercer son emprise sur les éléments à connaître. Vu que l'objectif de Descartes est d'élaborer une méthode lui permettant de penser, il crée, il fabrique des éléments pour se munir d'outils rendant possible son entreprise. Dans la fabrication de ces éléments, il fait appel à toutes ces facultés spirituelles : l'imagination et la raison.

En réalité, en procédant étape par étape, il crée des idées qu'il voit comme des manières de penser. Le malin génie qui existe comme une hypothèse c'est-à-dire un moyen de douter et non une raison de faire naître le doute dans la conscience du sujet, serait l'une de ses idées. Dans sa troisième méditation, il écrit :

Car encore que cette cause-là ne transmette en mon idée aucune chose de sa réalité actuelle ou formelle, on ne doit pas pour cela s'imaginer que cette cause doive être moins réelle ; mais on doit savoir que toute idée étant ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit de la pensée ou de l'esprit,

dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou une façon de penser²²².

À travers ce passage, nous pouvons suggérer que le malin génie est une construction fictive de la pensée. Cette remarque est aussi valable pour le rêve, la folie et le dieu trompeur. Mais, cette construction de la pensée s'adapte intensément au malin génie vu l'importance de ce dernier dans le cheminement de la pensée avec le doute radical qu'il suscite. En incitant le penseur à faire table rase tant sur la forme que sur le contenu, le malin génie surpasse en capacité et en puissance le travail des trois autres figures de l'imagination. Avec le dieu trompeur, le malin génie est le plus souvent mis en accord par les commentateurs de Descartes. Mais, parce qu'il crée un doute constant et à tout égard dans la pensée ; ce qui va motiver le philosophe- méditant à trouver un moyen pour se débarrasser de ce doute persistant et englobant pour pouvoir passer à une autre phase de sa démarche scientifique. À l'action du malin génie conduisant le philosophe vers le faux, il faut une réaction du méditant le rehaussant vers le vrai. De plus, le malin génie se distingue d'une certaine façon de cette supposée divinité capable de tromper. À cet effet, Gouhier écrit : « L'hypothèse du dieu trompeur et l'artifice du malin génie sont deux pensées complémentaires mais distinctes [...]. La première naît d'un scrupule de l'intelligence [...]. La seconde est un procédé méthodologique, œuvre de la volonté et de l'imagination appliquées à l'invention d'une expérience ; elle disparaît lorsque l'expérience cesse²²³ ». L'esprit est invité à ne pas prendre en compte les vérités venant des sens ainsi que celles découlant des mathématiques. Par là, le malin génie fausse le critère de clarté et de distinction et est appelé à disparaître quand la connaissance du monde matériel devient possible et inévitable. Alors, Georges D. Moyal renchérit : « L'artifice du malin génie ne s'identifie donc pas à l'hypothèse du rêve, et ne s'y substitue donc pas ; il vient plutôt en assurer la permanence et la compléter en incarnant la cause, de telle sorte que le méditant en demeure conscient à tout instant et qu'il ait les moyens d'en surmonter le pouvoir persuasif²²⁴ ». Rapprocher le malin génie du rêve, c'est exploiter la dimension onirique de ce dernier pour montrer le caractère mensonger du démon qui peut se présenter comme le pur produit du rêve du méditant. Descartes peut rêver d'un dieu trompeur, tout comme il peut rêver d'un esprit démoniaque ; ce qui confère tout le sens du malin génie dans la pensée cartésienne dans la mesure où, selon Moyal,

²²² René Descartes, op.cit., pp.109-111

²²³ Georges D. Moyal, op. cit., p. 110.

²²⁴ Ibid., p. 103.

il incarne donc dans la pratique du doute, un dispositif mnémotechnique permanent, lié à la possibilité ; toute théorique, elle du rêve. En faisant contrepoids au pouvoir persuasif de son expérience, sans pour autant lui permettre d'y distinguer éveil ou rêve, le malin génie fait que le méditant se retrouve dans un état ambigu semblable à celui de l'esclave qui « conspire » avec ses « rêves » : de même que ce dernier peut alors échapper à ce qu'il sait être sa condition d'esclave avec toutes les contraintes qu'elle comporte, en s'imaginant la condition opposée, de même Descartes peut se représenter – indirectement, certes – la fausseté de ses anciennes opinions par l'entremise du malin génie²²⁵.

Le malin génie est, pour ainsi dire, une manière de se représenter la fausseté ou en d'autres termes, une façon pour le philosophe, de montrer les formes du faux, de l'illusion et du mensonge. Ainsi, le démon est librement imaginé et créé pour donner la possibilité au philosophe de considérer que la tromperie existe dans les opinions (le philosophe a pleinement conscience de son création). De ce fait, il est plus facile de mettre en évidence tout ce qui peut tromper et donc, d'y remédier en essayant d'inscrire le vrai dans la connaissance. La création du malin génie participe pleinement à la démarche cartésienne qui procède par destruction consciente et construction justifiée. Le fait d'imaginer une telle hypothèse n'a de sens pour Descartes que de montrer la raison pour laquelle il faut se méfier de ce qui peut apparaître comme vrai. D'où la nécessité d'aller dans la profondeur des choses en inventant des figures capables de prouver la raison d'être du doute. Servant de figure de destruction voulue, le malin génie, en tant qu'hypothèse sera mis à pied avec l'apparition du *cogito* qui rendra possible le Dieu vérac, fera disparaître, à son tour, le malin génie car, dans sa Seconde méditation, Descartes arrive à l'idée suivante :

Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit²²⁶.

En effet, la créature puissante et rusée a servi à Descartes à fonder une vérité qui lui sera utile pour la suite de ses démarches et qui aura une place sûre et certaine dans sa pensée. Non seulement, la mise en échec du démon permet à Descartes de faire apparaître le *cogito* mais encore l'*ego* et le *sum* sont aussi présents. Ainsi, le philosophe se révèle être une

²²⁵ Ibid., pp.101-102.

²²⁶ René Descartes, op.cit., p. 73

substance pensante qui existe et qui est. L'intervention du malin génie n'a pas empêché au philosophe de croire en l'existence de cette faculté spirituelle si importante. Il est l'une des vérités de la philosophie cartésienne car il a su résister aux deux grandes hypothèses mises en œuvre par Descartes pour tester la profondeur de la véracité des opinions. Dans la théorie de la connaissance, le *cogito*, est, de ce fait, l'une des sources du vrai. En défiant, d'abord, le dieu trompeur puis le malin génie, Descartes est en mesure de prouver la véracité des choses tant au niveau formel que de l'ordre des contenus. Le pouvoir du malin génie qui était de « fausser le critère de clarté et de distinction²²⁷ » n'a plus cours aussitôt que le philosophe prend conscience de lui-même comme une substance pensante qui existe et qui est. Après la prise de conscience du *cogito*, du *sum* et de l'*ego*, le rôle du malin génie sera réduit comme le dit Moyal à « celui, banal, de pense-bête [...] qui n'est, après tout, qu'une fiction dont l'extravagance se mesure à son caractère anthropomorphique ou même théomorphique, qui continue de menacer l'épistémologie à venir²²⁸ ». La force du *cogito*, ayant raison du malin génie, guidera les pas du philosophe dans la recherche de la vérité et lui indiquera l'ordre dans lequel apparaissent les connaissances. D'autant plus qu'il sert de mise en garde au philosophe qui doit toujours se rappeler que la présence du malin génie est constante et perdurative, qu'il doit prendre ses précautions pour ne pas inscrire de faussetés dans ses pensées. L'artifice du malin génie est un moyen de tenir le penseur sur la bonne voie de la recherche de la vérité surtout quand il s'agit de se prononcer sur ce qui vient des sens. Avec le malin génie, Descartes reconnaît la probabilité de la tromperie, donc, d'y faire attention pour la bonne marche de la science. C'est en ce sens que Moyal affirme : « Le recours au malin génie permet à Descartes l'amalgame de la toute- puissance à la tromperie en une créature monstrueuse telle que- parce qu'elle incarne ainsi une contradiction elle-même et n'est plus fondement du bien et du vrai-elle devient fondement du faux et fait en sorte que même le contradictoire soit désormais possible²²⁹ ». Si le penseur a pleinement conscience des méfaits du malin génie, il est à même de faire le nécessaire pour ne pas tomber dans le piège du démon, c'est-à-dire, prendre pour vrai ce qui est faux. Par là, le sens du malin génie se trouve justifié dans la pensée cartésienne.

²²⁷ Georges D. Moyal, op.cit., p. 105

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid., p. 110

Partie II : Vico, Descartes et la théorie de la connaissance

Cartesio fu un simbolo, e talora, più che un metodo preciso, un orientamento, e vorrei dire un amore di libera razionalità, dietro cui si ritrovano posizioni galileiane, campanelliane, e poi di atomismo lucreziano-gassendista, o magari di giansenismo, e perfino di platonismo malebranchiano²³⁰.

Quoique les ennemis de Monsieur Descartes ayent les mêmes intérêts, néanmoins chacun d'eux a sa manière de lui faire la guerre.

Henri de Lelevel²³¹

Chapitre 4 : Position vichienne du cartésianisme

4.1 Descartes en Italie : entre attraction et répulsion

Pourquoi le cartésianisme exerce t-il un mouvement tant attractif que répulsif en Italie ? En quoi le cartésianisme fait-il peur ? Pourquoi vaut-il à certains penseurs italiens, notamment Vico, la peine de s'attaquer au cartésianisme ?

Avant tout, il est nécessaire et indispensable de chercher à savoir comment le cartésianisme, dans ses origines, est arrivé en Italie. En effet, en 1650, le penseur Tommaso Cornelio (1614-1684), médecin, mathématicien et philosophe italien a le mérite d'être l'initiateur de Descartes en Italie ; autrement dit, celui qui introduit la pensée moderne et

²³⁰ Citation reprise par Claudio Manzonei dans son ouvrage « I cartesiani italiani » à la page 88. Cette citation est, tirée de l'article de Garim « Cartesio e l'Italia in « Giornale critico della filosofia italiana », 1950, p.397

²³¹ Nous avons repris cette citation que nous trouve fort appropriée au chapitre dans le livre de Giulia Belgioioso, « La variata immagine di Descartes », au chapitre II, page 63. En effet, Henri de Lelevel, est l'élève de Nicolas Malebranche, « il suo scolaro » comme le dit Giulia Belgioioso. Sa citation montre que certaines œuvres anticartésiennes peuvent être analysées à partir d'un fond cartésien.

scientifique dans la pensée italienne, plus précisément au moment du règne de Naples. Au cours de ses voyages, il rapporte les ouvrages de Descartes et à partir de ce moment, la pensée du philosophe français se propage en Italie. Ceci n'est pas étonnant car, appartenant aux Académies dont *l'Accademia degli Investganti*, qui accueille les idées nouvelles, il va sans dire que le chercheur italien a été séduit par les écrits de Descartes. Pierre Girard, résume ceci comme un véritable événement en écrivant :

...Un autre aspect de la réception napolitaine renvoie aux nombreuses académies scientifiques extrêmement actives à partir de la seconde moitié du XVII^{ème} siècle napolitain. Nous pouvons citer à titre d'exemple *l'Accademia degli Investiganti*, fondée à Naples en 1663 – mais dont les activités commencent en réalité des 1650- par Tommasso Cornelio, qui fut un ancien élève de Torricelli et de Cavalieri, et qui est traditionnellement considéré comme celui ayant introduit matériellement les œuvres de Descartes à Naples au retour d'un voyage. Ces académies, qui servent le plus souvent de porte d'entrée et de diffusion de la modernité scientifique à Naples, ont un mode de fonctionnement original, où la *libertas philosophandi*, constamment revendiquée, consiste à traiter des thématiques les plus diverses, qu'il s'agisse du droit, de la poétique, de la science, de la philosophie, mais aussi à aborder les traditions philosophiques, les nouveaux auteurs, à travers le philtre de l'expérimentation et de l'application concrète²³².

Les propos de Pierre Girard montrent que ce n'est pas au hasard des rencontres que Descartes s'est introduit en Italie. Les inclinations de la pensée italienne de l'époque et la vision des penseurs ont favorisé l'entrée de la pensée cartésienne à Naples. Tout se passe comme si le climat intellectuel était prêt pour accueillir les idées de Descartes. Le moment a été propice pour l'intronisation de Descartes en Italie.

Ce chapitre questionne la réception de Descartes en Italie, plus précisément, la nature du cartésianisme qui y était en vogue: s'agit-il d'un cartésianisme anticartésien ou d'un anti cartésianisme cartésien ? L'essentiel consiste à montrer que d'une manière ou d'une autre, la pensée cartésienne a su s'imposer en Italie et à la suite du geste de Tommasso Cornelio, de nombreux textes accordent une place éminente à Descartes à travers des études et des recherches scientifiques, physiques et épistémologiques. De là, nous nous situons d'emblée dans le schéma de la réception du cartésianisme qui a su formater et mettre en forme le débat scientifique de l'époque jusqu'à créer un schisme dans la manière de penser. En effet, un

²³² Pierre Girard, « Vico critique de Descartes » in *Qu'est-ce-qu'être cartésien ?*, Delphine Kolesnik (Dir.), ENS Editions, 2013 , pp.508-509

penseur comme Doria (on le verra plus loin) a d'abord adhéré au cartésianisme puis s'en est affranchi jusqu'à s'y opposer.

Cette étude ne consiste pas en un simple panorama des lectures sur Descartes en Italie, plus précisément à Naples mais elle vise à mettre en relief les conséquences et les influences du cartésianisme sur le plan philosophique, plus spécifiquement, et sans oublier les caractères scientifique, biologique et religieux au cours de nos analyses. Au fait, nous comptons travailler plus sur la réception du cartésianisme en Italie que sur le cartésianisme lui-même. Quand nous connaissons la renommée et l'envergure de la pensée cartésienne dans le monde intellectuel du XVII^{ème} siècle²³³, laquelle pensée s'est érigée en modèle, nous pouvons nous demander comment les projets scientifiques des penseurs italiens (napolitains) se sont inclinés devant la pensée de Descartes ou s'en sont écartés?

Dans le but d'apporter des éléments de réponses à cette question, il serait nécessaire de parler de la situation scientifique des italiens avant de prendre connaissance de la pensée cartésienne. Avant l'avènement de la pensée de Descartes en Italie, deux éléments sont à souligner. D'une part, l'humanisme qui, prônant le retour aux textes antiques, est le courant littéraire et philosophique qui domine. Ce courant de pensée met en avant l'antiquité qui modèle la vie des hommes, leur façon de pensée et d'écrire. Pour cette époque, on parle généralement de la renaissance littéraire et artistique mais aussi d'un certain développement des sciences sous les insignes de la religion. D'autre part, des penseurs comme Pomponazzi (1462-1525) médecin et philosophe, Giordano Bruno (1548-1600), physicien et philosophe et Galilée (1564-1642), mathématicien, géomètre, astronome et physicien, ont, chacun de leur côté, apporté un vent nouveau et moderne dans les recherches et la pensée en Italie. En physique, Galilée est le penseur auquel on fait généralement référence en évoquant l'histoire intellectuelle de cette période italienne. Condamné pour avoir contredit l'Eglise, il nous donne des pistes d'exploration de la présence du dogmatisme présent en Italie au cours de ce siècle. La parole sacrée est la vérité et quiconque la remet en question est jugé d'hérétique. Dans ce même ordre d'idées, Pomponazzi a subi les persécutions de l'Eglise et son *Traité de l'immortalité de l'âme* connaît la censure. Quant à Giordano Bruno, il a été accusé d'athéisme

²³³ En effet, au XVII^{ème} siècle, Descartes jouit d'une grande notoriété dans le monde intellectuel européen. La philosophie cartésienne apparaît comme une philosophie nouvelle et séduit la plupart des penseurs de l'époque. En France, Malebranche adhère tout de suite à la pensée cartésienne. En Hollande, Spinoza n'hésite pas à faire siennes certaines idées cartésiennes. Certains penseurs italiens ne vont pas aussi rester dans la passivité sans ne pas chercher à découvrir la saveur et la substantifique moelle des préceptes de Descartes.

et d'hérésie et est mort brûlé vif à cause de ses idées contraires à l'opinion religieuse. Ainsi, le projet scientifique de certains penseurs italiens de cette époque était de s'écarter des dogmes religieux.

Dans cette perspective, la pensée de Descartes, avec son idéal de liberté, de modernité et de modernisme, vient, elle aussi, s'ajouter au projet scientifique des italiens qui ont déjà remis en question l'orthodoxie de l'époque. Les pensées de Descartes renforcent la démarche scientifique de l'époque dominée par la question religieuse. Poussés par une curiosité pour la pensée cartésienne, la plupart des penseurs italiens, en quête de changement et de transformation dans les recherches et le fondement de la connaissance, se sont tournés vers les écrits de Descartes pour essayer de trouver leur source d'inspiration. Pierre Girard, dans son article, « Vico critique de Descartes ? » écrit à ce sujet : « Derrière Descartes, c'est la modernité et la liberté de philosopher qui est reçue. Á la rigueur, ce qui importe dans le cartésianisme, c'est sa capacité à constituer une machine de guerre contre la tradition²³⁴ ». De là, la pensée de Descartes a trouvé ses adeptes en Italie car certains penseurs italiens voyaient déjà les choses sous de nouveaux paradigmes. Toutefois, il semble que la pensée cartésienne a eu un retentissement à nulle autre pareil en Italie, un succès qui se présente sous une forme toute particulière car même les opposants donnent l'impression de se détacher difficilement de la pensée du penseur français. Vico illustre nos propos (ce qui sera développé par la suite).

L'introduction de Descartes en Italie et surtout à Naples a-t-elle permis le développement de la pensée napolitaine ou, en d'autres termes, dans quelle mesure Descartes a-t-il marqué l'esprit des penseurs majeurs de l'Italie ? Peut-on parler de renouveau des recherches en Italie grâce à l'intronisation de Descartes tout en montrant l'existence de nouvelles formes et hypothèses, nouveaux critères dans la pensée en Italie ? La pensée de Descartes a-t-elle donné de nouvelles pistes aux recherches et aux résultats des recherches en Italie ? Serait-on invité à parler d'un état ante-Descartes ou post Descartes dans les lettres italiennes ? Ceci conduit à chercher à voir s'il y a rupture et continuité dans la manière dont se font les recherches en Italie à la suite de la prise en compte des formules cartésiennes. Aussi, l'influence de Descartes est-elle consciente ou inconsciente chez les penseurs italiens ? Toutes ces questions nous amènent à celle-ci : quels sont les aspects du cartésianisme qui ont retenu l'attention des penseurs italiens, et plus particulièrement Vico ? Étant donné que les intellectuels italiens se préoccupent de savoir « *il fondamento della conoscenza* » sous de

²³⁴ Pierre Girard, « Vico critique de Descartes ? », in *Qu'est ce qu'être cartésien ?*, op.cit., p. 511

nouvelles bases, s'interroger sur les apports de la démarche cartésienne dans la pensée italienne s'avère être nécessaire.

4.2 Le cartésianisme en Italie

Au cours des lectures des textes de Descartes et des commentaires sur ce dernier, il est possible d'envisager un double aspect en évoquant le terme « cartésianisme ». D'une part, nous pouvons prendre en compte Descartes et la pensée qu'il a élaborée et d'autre part, nous pouvons considérer la réception de la pensée cartésienne surtout dans un travail mettant en regard le philosophe français et le philosophe napolitain. Dans cette partie de la thèse, nous allons nous baser surtout sur la réception qu'a eue Descartes sans toutefois ne pas nous écarter de ce qu'il a dit quand cela s'avère être nécessaire. Á en croire, Giulia Belgioiso, dans son article « Images of Descartes in Italy », il est difficile de parler du cartésianisme comme phénomène à cause de la complexité voire les contradictions de la réception de Descartes en Italie : « To describe the cultural phenomenon known by the name of Cartesianism is nearly impossible : that would mean retracing the complex, often contradictory, events that took place over a span of time the latter half of the seventeenth century to the first half of the eighteenth century²³⁵».

Au XVII^e siècle, Descartes (une grande personnalité) est au sommet de sa gloire à cause de ses préceptes épistémologiques qui arrivent à enthousiasmer non seulement le milieu intellectuel français mais aussi le monde intellectuel européen et plus particulièrement les penseurs italiens. Dans son ouvrage, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli*, Giulia Belgioiso voit en Descartes le grand philosophe qui enseigne une nouvelle philosophie c'est-à-dire qu'à travers sa pensée il a montré comment

²³⁵ Giulia Belgioiso, « Images of Descartes in Italy », in *Reception of Descartes: cartesianism and anti-cartesianism in early modern Europe*, Hardcover, 2005, p. 171

praticuer *la libertas philosophandi*²³⁶. En quelque sorte, la *libertas philosophandi* se présente comme l'un des aspects de la modernité, assurant la suprématie de la philosophie de Descartes sur les autres pensées de l'époque. Ettore Lojacono, pour sa part, parle de constellations d'idées pour qualifier le nombre de courants à l'œuvre à l'époque et dont celui de Descartes en est le principal: « è noto che la filosofia « moderna » è giunta nel nostro paese attraverso una costellazione di pensieri che, unitamente alle idee di Descartes, rifletteva quelle di Gassendi, di Galilei, di Harvey, di Boyle, per non citare che alcuni dei « responsabili » del distacco della cultura della seconda metà del XVII secolo da quella scolastica e rinascimentale²³⁷ ».

Dans la même visée, Salvo Mastellone, dans son livre, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del seicento*, abonde dans le même sens :

Il sistema filosofico di Gassendi e quello di Cartesio offrivano, infatti, una visione naturalistica dell'universo, che non serviva soltanto a filosofare, ma poteva essere usata in tutti i settori della vita. Il De Giovanni ha giustamente osservato che il Cartesio che venne discusso a Napoli era il creatore delle nuove regole per la guida della ragione, era colui permetteva una più facile penetrazione nei misteri della natura ad opera del suo metodo. Proprio per questo divenne l'espressione della ricerca libera e spregiudicata, il simbolo di una libera razionalità nella quale potevano trovar posto anche dottrine differenti²³⁸.

Ce constat nous invite à parler d'une histoire du cartésianisme au sens où Merleau-Ponty parle lui-même de « cartésianisme historique »²³⁹? Sans nul doute, en prenant pour point de départ Descartes, nous distinguons toute une série de points d'ancrage capable de diriger l'esprit des hommes de l'époque. Le destin du cartésianisme repose sur le poids, la force et la pertinence des questions abordées et aussi sur les stratégies mises en œuvre. Les héritages de la pensée cartésienne ne sont pas sans conséquence sur la pensée des chercheurs (philosophes, médecins, physiciens) contemporains et même des successeurs.

Comment accéder à la connaissance ? Quelles méthodes pouvant guider l'esprit sur le chemin de la vérité ? Telles sont les principales questions qui ont préoccupées les penseurs de

²³⁶ Giulia Belgiosio, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Edizioni Milella, 1999, p.34

²³⁷ Ettore Lojacono, *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana*, Conte Editore-Lecce, 2003, p.9

²³⁸ Salvo Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del seicento*, casa editrice G. D'anna, Messina-Firenze, 1965, pp. 91-92

²³⁹ Par « cartésianisme historique », Merleau-Ponty entend la conception moderne de la nature inaugurée par les cartésiens. Il s'agit de l'influence des idées de Descartes sur la notion de Nature ayant déjà fait objet d'étude chez Aristote et les Stoïciens.

l'époque. Ces points d'ancrage font en grande partie la force et la démarche de la pensée de Descartes.

En France, la pensée cartésienne subit des inclinations variées ; il en est de même pour les autres pays d'Europe et plus particulièrement l'Italie dont la ville de Naples s'érige en « foyer du savoir ». Il est même tentant de dire que l'Italie a été beaucoup plus influencée par la pensée cartésienne.

Une première réception de la pensée de Descartes permet de parler des cartésiens et des anticartésiens, des penseurs qui ont éprouvé une certaine sympathie ou antipathie vis-à-vis des préceptes de Descartes. La volonté de penser une histoire du cartésianisme doit pouvoir révéler les différentes tendances de la pensée du philosophe sans essayer de porter un jugement de valeur sur la réception du cartésianisme, en l'occurrence sur le cartésianisme des cartésiens car nous dit François Azuvi dans *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale* :

Bien entendu, Descartes n'est ni tout à fait absent ni tout à fait innocent de ce qui est arrivé à sa philosophie pendant plus de trois siècles. Mais, on lui a prêté des opinions et intentions avec une telle libéralité, une telle imagination qu'il n'y a pas lieu de lui demander toujours des comptes ; et il est vrai que le lecteur familier du *Discours de la méthode* ou des *Méditations métaphysiques* aura quelques peines à reconnaître leur auteur dans la prose de Lammenais, de Barrès ou d'Aragon²⁴⁰.

S'intéressant plutôt à la réception de la pensée de Descartes, nous n'entendons pas ici hiérarchiser les différentes retombées des préceptes du philosophe. Nous nous attachons plutôt à relever ce qui a fait de la pensée cartésienne une autorité et comment cette dernière s'est réinvestie dans la pensée des autres penseurs de l'époque.

Du continent européen, l'Italie fait partie de l'un des pays qui n'est pas resté indifférent vis-à-vis des doctrines de la pensée cartésienne. Les intellectuels italiens n'ont pas trop attendu pour s'approprier de certains principes de Descartes ; ce qui fait qu'en Italie, nous avons pu retrouver des cartésiens de grande envergure. Certains penseurs italiens, plus précisément napolitains défendent bec et ongles les préceptes du cartésianisme. L'emprise du cartésianisme sur l'Italie a poussé Vico à déclarer se sentir étranger en son propre pays. Mais, qu'est-ce que Descartes enlève de proprement italienne à l'Italie ? Cette question implique-t-elle celle de savoir ce que, selon Vico, l'Italie perd avec la domination cartésienne ? Il s'agira aussi de savoir en quoi consiste la finalité de la critique vichienne ? Consiste-t-elle à regagner

²⁴⁰ François Azuvi, « Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale », in *Qu'est ce qu'être cartésien ?*, op. cit., p. 16

ce que l'Italie a perdu, donc à revenir à l'Italie avant l'arrivée de Descartes ou vise-t-elle un nouveau cadre de référents ? En fait, il est important de mettre l'accent sur ce qui choque Vico : qu'est-ce qu'il entend par « être étranger dans son propre pays » ? Veut-il dire que l'Italie a perdu son originalité intellectuelle, abandonnant ses penseurs au profit d'un étranger ?

Nous pouvons, ici se référer à l'ouvrage de Claudio Manzoni, *i cartesiani italiani*, qui essaie de regrouper les penseurs italiens du XVII^{ème} siècle avec comme critère l'influence de la pensée cartésienne. Ainsi, il donne un point de vue globalisant sur le cartésianisme des italiens pour nous permettre de saisir et de comprendre la réception de la pensée du philosophe français en Italie. Dans la même veine, Giulia Belgiosio parle de ligne de continuité du cartésianisme où les penseurs italiens ne parlent ou n'écrivent qu'en prenant comme support la pensée de Descartes ou de Gassendi²⁴¹. En effet, Claudio Manzoni, dans le but de montrer les effets du cartésianisme en Italie, réunit les penseurs italiens en divers courants de pensée : le courant empirique, spirituel, métaphysique et rationnel. Les italiens de l'époque puisent chez Descartes les éléments essentiels pour l'ajustement, la formation et l'élaboration de leurs pensées. L'auteur de *I cartesiani italiani* classe les auteurs italiens tout en dégagant les points communs qui les réunissent sous l'emprise des doctrines cartésiennes.

Tout compte fait, dans le groupe du cartésianisme empirique, nous retrouvons, entre autres, Tommaso Cornelio (qui, avec Leonardo di Capua, a été l'un des premiers introducteurs de Descartes à Naples), Francesca d'Andrea, le défenseur des napolitains cartésiens contre les attaques du pouvoir des religieux. Giulia Belgioiso présente, particulièrement, Tommaso Cornelio comme le plus illustre et le plus notable parmi les cartésiens scientifiques. Contrairement aux autres, il a eu plus de réserve dans les

²⁴¹ Voir op.cit., Dans cet ouvrage, l'auteure étudie les différents effets du cartésianisme en Italie en se basant sur l'aspect métaphysique de la doctrine de Descartes, à Naples au XVII^{ème} siècle. Elle évoque les doctrines opposées à celles de Descartes et par là, elle en profite pour montrer la manière dont le cartésianisme assure sa suprématie en Italie. Elle met aussi en évidence la polémique qui a existé entre les cartésiens et les anti-cartésiens qui, au nom de la pensée cartésienne, essaient de forger leurs propres idées soit pour adhérer ou pour s'opposer au cartésianisme. Mais, tout se fait sur le dos du cartésianisme. L'auteure limite sa réflexion sur les débats en Italie, plus précisément à Naples et en France, à Paris autour du cartésianisme en pointant du doigt les différentes manières dont la métaphysique du philosophe français a été perçue. Elle relate, en quelque sorte, le chemin suivi par le cartésianisme en Italie en s'appuyant sur l'œuvre de plusieurs cartésiens et anti-cartésiens. La culture napolitaine mise en relation avec la culture cartésienne constitue un événement qui montre les innovations de la philosophie. Toute l'histoire du mouvement des idées à Naples figure dans cet ouvrage et on peut comprendre la raison pour laquelle, elle réserve une place importante à la pensée de Vico. Divisé en cinq chapitres, l'ouvrage évoque l'histoire des cartésiens pour se terminer sur une apostille entre Vico et Descartes que nous aurons à exploiter dans la suite de notre travail.

confrontations des doctrines du philosophe français et a vu dans le modèle mécanique une sorte de guide pour celui qui veut s'adonner à la science. Il faut rappeler aussi que la pensée française en elle-même a eu des effets sur la pensée italienne car dans la majorité des cas, d'autres penseurs français comme Gassendi, Malebranche et le penseur hollandais, Spinoza, sont cités afin de montrer l'influence cartésienne en Italie. Dans leurs ouvrages et plus particulièrement *I Progymnasmata* de Tommaso Cornelio, la physique, la mécanique cartésiennes sont mises en évidence :

L'originalità del sincretismo cartesiano italiano, se di originalità si puo parlare, consisterà appunto nel tentativo di conciliare la tradizione sperimentale galileiana ed eventualmente gassendiana con il razionalismo cartesiano non tralasciando la tradizione rinascimentale di un Telesio o di un Campanella che verrà integrandosi con le nuove esigenze sperimentali delle scienze chimiche, biologiche e fisiche strettamente connesse con la fortuna dell' « energetismo »²⁴².

C'est la raison pour laquelle Claudio Manzoni parle de syncrétisme pour justifier sa classification :

La storia del sincretismo cartesiano in Italia al tempo di Vico costituisce indubbiamente uno dei capitoli più interessanti della storia delle idee filosofiche, scientifiche e religiose quale è venuta svolgendosi tra il 1660 e il 1760 circa, tra età barocca e illuminismo, in stretta connessione con la problematica della cultura europea ma anche con motivi spiccatamente originali che ne fanno una storia diversa, per esempio, dalla fortuna di Cartesio in Inghilterra o in Olanda, per non parlare della Francia²⁴³.

Le cartésianisme fait donc école au sens où il sert de cadre de référence, de modèle ou d'appui aux attaques lancées par certains penseurs italiens contre la scolastique de leurs compatriotes parmi lesquels Di Capua, Borelli et même Francesca d'Andrea qui se trouve à cheval sur les courants empiriques et spirituels. Ces penseurs se sont inspirés de plusieurs préceptes cartésiens comme la manière dont Descartes traite l'esprit et l'être dans les *Méditations*, la méthode analytique surtout chez Borelli, (« Borelli dimostra molta cautela nell'applicare il suo metodo analogico alla totalità dei fenomeni fisici dovuta alla sua ben nota « prudenza sperimentale »²⁴⁴ »).

Bien entendu, ce n'est pas un cartésianisme parcellaire qui s'impose en Italie. Autrement dit, l'apport de la dimension méthodologique et donc son impact sur la science n'en éclipe pas l'aspect métaphysique. Des auteurs comme, Fardella, Caloprese et Campailla,

²⁴² Claudio Manzoni, *i cartesiani italiani, (1660-1670)*, UNDINE Editrice « La Nuova Base », 1984, pp.16-17

²⁴³ Ibid., p.5

²⁴⁴ Ibid., p. 49

vont se servir de la manière dont Descartes conçoit sa métaphysique pour élaborer leurs propres pensées. Claudio Manzoni résume l'esprit des œuvres de ces trois auteurs à travers les mots suivants :

Il sincretismo cartesiano italiano ha una svolta a cavallo tra i due secoli con l'opera di tre i importanti esponenti di questa « svolta metafisica » e cioè : Michelangelo Fardella (1650-1718) le cui opere *Universae philosophiae systema*, [...] Gregorio Caloprese (1650-1715) le cui lezioni *sull'Origine degli Imperi* appaiono nel 1700, infine Tommaso Campailla (1668-1740) le cui opera più celebre il poema l' *Adamo ovvero il mondo creato*²⁴⁵.

Les termes cartésiens sont présents à forte intensité chez ces penseurs, comme par exemple chez Fardella où l'on retrouve « la teoria dell'errore, teoria delle idee, il giudizio, il ragionamento, il metodo²⁴⁶ », Caloprese qui, comme Descartes a écrit une Méditation se présentant comme une déduction de la politique de la métaphysique de Descartes et Campailla qui, lui aussi, a accordé beaucoup d'importance au motif métaphysique cartésien. En ce qui a trait à la pensée de Fardella, Harold Samuel Stone le présente en ces termes :

Michelangelo Fardella came to Naples in 1715, he was originally from Sicily ...his reputation was as one of the leading Cartesians theorists of the day. Fardella was interested in harmonizing Descartes' thought with a variety of rationalist strands of Italian philosophical writing. But when Fardella arrived in Naples he was ill and despite his international reputation, he seems to have had little contact with the life of the city²⁴⁷.

En effet, dans son texte, *Vico's cultural history, The Production and Transmission of ideas in Naples 1685-1750*, Harold Samuel Stone s'attache particulièrement à montrer de manière détaillée les relations et les oppositions existant entre Descartes et Vico et du coup, les influences du cartésianisme à Naples. Dans cette optique, il se voit dans l'obligation de relater les différentes manières dont le cartésianisme s'est prononcé à Naples, d'où la nécessité de faire référence aux autres penseurs évoluant dans la cité de Vico et qui ont essayé de saisir l'essence de la pensée cartésienne.

Claudio Manzoni continue son exploration sur l'influence de la pensée cartésienne en Italie en invoquant d'une part, le penseur, Edoardo Corsini (1702-1765) dont l'ouvrage

²⁴⁵ Ibid., p.57

²⁴⁶ Ibid, p. 58

²⁴⁷ Harold Samuel Stone, *Vico's cultural history, The Production and Transmission of ideas in Naples 1685-1750*, Leiden. New York.Koln, Brill, 1997, p. 220

Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum scholarum piarum, est parsemé de concepts cartésiens comme : la part de la sensibilité, la question de la méthode (y compris la méthode analytique et la méthode synthétique), le critère de l'évidence, du clair et du distinct, le rapport âme-corps, mais tout en prenant le soin de montrer que l'âme se trouve dans le cerveau contrairement à Descartes qui la situe dans la glande pinéale. D'autre part, Claudio Manzoni souligne le cartésianisme de Trevisan qui lui, dans ses *Meditazioni*, s'est accentué sur le *cogito* cartésien, la doctrine des idées et le problème de l'erreur, la question de Dieu et de la providence, le passage du non être à l'être, l'immortalité de l'âme, la mémoire et la volonté, en somme un ensemble de concepts particulièrement abordés et traités par Descartes dans plusieurs de ses ouvrages. L'œuvre de Trevisan traite pour la plus grande part du syncrétisme métaphysique cartésien italien sans oublier aussi l'influence de Malebranche en Italie.

I cartesiani italiani se termine par l'évocation du syncrétisme des cartésiens italiens rationalistes comme Doria, Genovesi, Gerdil, Conti et Vico qu'on a tendance à considérer comme un opposant de Descartes. De là, se construit l'histoire de l'anticartésianisme. Les motivations idéologiques de ces auteurs les conduisent à avoir une position particulière sur le cartésianisme. Doria, un platonicien conservateur qui a rejoint la faction des anticartésiens vers les années 1724, contrairement à Descartes, a montré la supériorité de la méthode synthétique sur la méthode analytique. De son côté, Genovesi adhère à la pensée de Locke, Gerdil à celle de Malebranche et Conti, fait la synthèse entre l'empirisme et le rationalisme. Ces penseurs nous donnent le fil conducteur du cartésianisme en Italie tout en montrant la grandeur de Descartes qui a fait des contents et des mécontents. Dans les deux cas, la pensée cartésienne s'est manifestée par sa prédominance. Cette opposition à la pensée de Descartes vient du fait qu'elle a été interprétée de manière diverse. Giulia Belgioiso, dans *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli* a bien compris cela car elle dit :

La filosofia cartesiana, variamente interpretata, era in questi anni ancora oggetto di discussioni e dibattiti in Francia, in Italia e in vari altri paesi europei. In Francia, come in Italia, i cartesiani seguivano percorsi diversi rispetto ai quali Descartes era solo la comune, lontana origine. Capitava anche, in Italia, che i letterati si servissero, contro gli aristotelici, dei testi di

un aristotelico francese, impegnato in battaglie contro i cartesiani suoi connazionali²⁴⁸.

Giulia Belgioioso, dans *Cultura a Napoli e cartesianesimo*, n'est pas la seule à avoir cette position²⁴⁹. Doria abonde dans le même sens. L'exemple de ce dernier doit retenir notre attention car il est passé du stade de « cartésien » à celui d' « anti-cartésien ». Nous avons l'exemple de quelqu'un qui s'est défait de son cartésianisme en passant par le cartésianisme. Ceci montre aussi que le cartésianisme était tellement puissant en Italie qu'il a connu un schisme. Mais, nous pouvons nous demander qu'est-ce-qui, chez Descartes, l'avait séduit? Pourquoi a-t-il changé de camp ? Nous lui accordons de l'attention dans cette partie de la thèse pour montrer que la tendance de l'époque est responsable en grande partie du choix des camps des intellectuels. Peut-être qu'il a suivi la tendance juste pour se faire connaître, assurer sa célébrité parce qu'il a été le leader des cartésiens, pour ensuite revendiquer sa propre autonomie par rapport à la pensée de Descartes !

Giulia Belgioioso lui a accordé une attention particulière dans son article, « Images of Descartes in Italy », où elle montre la manière dont s'est déroulée l'opposition du philosophe aux cartésiens notamment, Francesco Maria Spinelli, disciple de Caloprese. En effet, Doria qui deviendra le fervent défenseur de Spinoza, a d'abord été enthousiasmé par la philosophie cartésienne avant de s'y opposer à elle et s'attaquer particulièrement à la métaphysique de Descartes dans *Discorsi critici filosofici*, ce qui est à la base de son opposition avec Spinelli car les deux penseurs ont, chacun à sa manière voulu insérer Descartes dans une modernité radicale : Doria veut faire découler le Spinozisme du cartésianisme alors que Spinelli se proclame contre cette filiation. Dès son Arrivée à Naples, Doria s'est épris de la méthode géométrique cartésienne exprimée dans la première méditation et de la manière dont Descartes recourt au doute pour le fondement de la connaissance. Par la suite, Doria va voir en Descartes, le philosophe « that encourage the abandonment of studies and morals, whose propagation in Naples²⁵⁰ » à cause de son doute hyperbolique. Il relève aussi certaines erreurs « métaphysiques » dans la quatrième, la cinquième et la sixième méditation à savoir la théorie de la distinction de l'âme et du corps. Belgioioso résume le point de vue de Doria à travers les mots suivants :

²⁴⁸ Giulia Belgioioso, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, op.cit., p. 101

²⁴⁹ On peut aussi faire référence à Doria qui postule que la philosophie ne peut pas être séparée de la politique.

²⁵⁰ Giulia Belgioioso, "Images of Descartes in Italy", op.cit., p. 175

Doria's reasoning is the following : a rational demonstration of the mind-body distinction is impossible ; having wanted to prove himself on this ground, Descartes was obligated to contradict himself because he surpassed the limits of human understanding, and hence those of rational investigation, leading it into a domain that even he had defined as forbidden to philosophers. Moreover, Descartes did not behave as a good Christian should. Only an act of faith permits the acceptance of a distinction between God and matter ²⁵¹.

Nous comprenons alors la raison pour laquelle, dans son article, « Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'âge classique », Pierre Girard renchérit en disant : « Doria est un personnage intéressant et complexe, notamment en raison de son évolution personnelle. Alors qu'il fut à ses débuts un cartésien fervent et- chose rare- un admirateur de la métaphysique cartésienne, il finit par s'y opposer de manière violente »²⁵².

Étant donné que l'objectif commun des cartésiens était de trouver le fondement de la connaissance en s'appuyant sur les doctrines de Descartes, particulièrement dans la façon dont Descartes conçoit l'âme, la dimension métaphysique de sa pensée a retenu l'attention de plus d'un : ses adhérents ainsi que ses détracteurs. Certaines fois, Descartes est critiqué sur son propre terrain. Plus d'un de ses détracteurs se servent de sa pensée pour lui retourner une certaine critique et par là justifier la pensée d'autres penseurs ; ce qui prouve encore une fois le schisme cartésien. L'exemple de Doria le prouve car il ajoute que « It is this Cartesian error that Malebranche's metaphysics of the vision in God and Spinoza's metaphysics of infinite substance found their source²⁵³ ». Ici, nous pouvons nous demander si ce n'est pas ce qu'il y a plus de cartésien chez Malebranche et Spinoza qu'il mobilise contre Descartes.

Aussi, les lettres napolitaines, fortement imprégnées par le cartésianisme sont mises à l'épreuve par une critique du cartésianisme notamment le *cogito* considéré comme l'une des meilleures trouvailles de Descartes. En 1668, à la suite de la publication *Philosophia peripatetica*, (ouvrage réunissant plusieurs auteurs), le *cogito* de Descartes a été mis à l'épreuve. Contenant quatre (4) tomes, cet ouvrage étudie en détail la philosophie moderne dont Descartes s'érige en principal représentant. La critique de Descartes prend la forme d'une apologie où

²⁵¹ Ibid., p.175

²⁵² Pierre Girard, "Vico critique de Descartes", op.cit., p.125

²⁵³ Ibid.

contro il cartesio creduto da più di Aristotele al. Leonardo di Capua (pp 112-188) nella quale il Gesuita critica la filosofia cartesiana partendo dal cogito : tale principio fatti, « non ha nulla da far con le cose di cui si tratta nelle particolari facoltà e che ponno rimanersi vere, eziandio s'io non penso ». Inoltre, il pensiero di Cartesio è « conforme al genio degli Eretici con cui vivea » tanto è vero che « Aristotele ha il suo credito appresso tutte le università Cattoliche ; Renato appresso le Luterane²⁵⁴.

Nous venons de passer en revue la manière dont les penseurs italiens se sont rués sur la pensée de Descartes. Le moment est venu d'essayer de montrer en quoi Descartes a été le moteur ou le motif principal de la façon de penser des différents penseurs italiens. Autrement dit, il est temps de chercher à articuler les différentes manières dont le cartésianisme a été reçu pour voir les différentes retombées ou les différents enjeux. Qu'il s'agit des cartésiens ou des anti-cartésiens, ils ont tous été séduits par la *libertas philosophandi* cartésien. Au nom de cette liberté de philosopher, ils ont élaboré leurs pensées soit en adhérant au cartésianisme soit en s'y détachant. Ceci nous amène à dire que dans les deux cas, le cartésianisme s'est manifesté en Italie par sa richesse et sa complexité. Et, suite à nos analyses précédentes, le cartésien, Doria, est le représentant symbolique de cette richesse et de cette complexité vu sa manière de jongler avec la pensée de Descartes. Il montre aussi, comment avec Descartes, le conflit peut conduire vers l'union vu la portée dynamique, révolutionnaire, créative et créatrice de la philosophie cartésienne. Cela nous permet aussi de saisir le cartésianisme dans sa dimension polémique et problématique et surtout politique et sociale, ce qui prouve aussi que, comme le dit Pierre Girard, dans son article, « Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'âge classique », la pensée d'un auteur ne peut pas faire l'unanimité :

Il serait en effet trompeur de considérer que la réception d'un philosophe, d'un courant philosophique se fait dans l'absolu, d'un simple point de vue théorique. Si une philosophie ne se réduit pas à l'histoire de sa réception, il n'en reste pas moins vrai que les concepts qu'elle développe sont souvent déformés, réutilisés, enrichis, parfois contredits dans une réception souvent particulière. Ces mécanismes de réception, de déformation sont souvent intéressants dans la mesure où ils sont l'expression de la plus ou moins grande élasticité d'un courant philosophique, de sa capacité à répondre à des problèmes particuliers nouveaux²⁵⁵.

²⁵⁴ Salvo Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a napoli nella seconda metà del seicento*, Casa Editrice G. D'Anna, Messina Firenze, 1965, p.146

²⁵⁵ Pierre Girard, « Matérialisme et politique. Les enjeux de la réception du cartésianisme à Naples à l'âge classique », in *Revue de philosophie Corpus*, numéro 61, mis en œuvre par Joziiane Boulad-Ayoub, P.F Moreau, Alexandra Torero-Ibad, 2011, p.116

Selon les propos de Pierre Girard, il n'est pas intéressant de porter des jugements de valeur sur la réception du Descartes en tant que philosophe et du cartésianisme en tant que courant philosophique. Il est préférable de souligner les raisons pour lesquelles, la philosophie de Descartes a aiguisé la curiosité des penseurs italiens à l'âge classique. Ce qui, pourrions-nous dire, fait la faiblesse du cartésianisme, constitue de préférence sa force car toute pensée incapable d'être réutilisée est déclarée, dès le départ, mort-née.

La pensée de Descartes avec son idéalisme et sa capacité de faire vivre la modernité à travers la pensée et les actions, a permis aux penseurs italiens de lutter contre la tradition, donc de rompre avec le pouvoir obscurantiste de l'époque. Suite à la condamnation de Galilée, les italiens ont vu en Descartes la personnalité qui peut les aider à lutter contre le pouvoir politico-religieux obscurantiste qui étouffe et empêche l'émergence de nouvelles idées capables d'améliorer les conditions de vie des hommes tant sur le plan matériel que spirituel. Ainsi, la *libertas philosophandi* de Descartes a été accueillie avec ferveur, symbolisant la modernité scientifique, elle permet de répondre à certains problèmes cruciaux de la société italienne de l'époque. De ce fait, au XVIIème siècle, la philosophie de Descartes, tant dans sa dimension métaphysique que physique, va attirer l'attention de beaucoup de penseurs car les thèses véhiculées par le philosophe français, la richesse de ses méthodes, sa géométrie enthousiasmante, rencontrent les besoins scientifiques de l'époque et c'est la raison pour laquelle, certains cartésiens et anticartésiens ont analysé le cartésianisme dans une dimension matérialiste. En fondant l'académie, *l'Accademia degli Investiganti*, Tommaso Cornelio entreprend de développer la pensée cartésienne comme une pensée matérialiste. Descartes n'a certes jamais utilisé le terme matérialiste pour désigner sa pensée. Mais, où veulent aller les penseurs qui voient dans le cartésianisme une pensée matérialiste ? Que nous apprend le terme « matérialisme » sur la pensée de Descartes.

En mettant en évidence le terme « matérialiste » pour désigner la pensée de Descartes, les chercheurs italiens ont, sans doute, voulu montrer comment Descartes est celui qui donne le ton aux recherches, aux façons de pensée donc à la formation de la nouvelle culture et manière de vivre. Remarquons-nous ainsi les implications d'une pensée assez complexe. Olivier Bloch, dans *Le Matérialisme*, effectue des analyses sur la notion de « matérialisme » en débutant son ouvrage par l'évocation de trois dialogues philosophiques. Il cite d'abord Georges Berkeley, dans « Les dialogues entre Hylas et Philonous » écrit en 1713 qui voit dans le matérialisme comme l'« existence d'une substance matérielle, imperceptible, indépendante de l'esprit comme fondement des réalités sensibles perçues par celui-ci ». Il s'agit de la thèse

des philosophes modernes comme Descartes et les empiristes comme Locke : « Toute la réalité des choses sensibles se ramènent à leur « être perçu » et la réalité la plus fondamentale est celle des êtres percevants, esprits des êtres humains et finis, et plus fondamentalement encore esprit divin²⁵⁶ ». Ensuite, Olivier Bloch fait référence à Henri Monroe qui dans, *Les divine dialogues* ou *Les dialogues théologiques*, écrit en 1668 : « Il n'y a rien dans le monde qui ne soit corps ou matière ». Le matérialisme résumant encore une fois une partie des thèses cartésiennes « se borne à penser que tout dans le monde physique se fait par le seul jeu des lois du mouvement, thèse à laquelle ses interlocuteurs opposeront la finalité de l'univers et « les raisons séminales qu'elle manifeste et qui prouve la providence divine²⁵⁷ ». Enfin, le dialogue de Platon, *Le sophiste*, est la dernière référence permettant à Olivier Bloch de clôturer l'aspect définitionnel du concept de « matérialisme » qui vers 365 av. J.C, évoque la confrontation de deux courants que l'on considère comme opposés mais qui, en réalité, n'existent pas l'un sans l'autre. Platon traduit cela par la difficulté qui se présente quand on veut définir l'Être et l'illustre par

un éternel combat de géants entre la race née de la Terre, qui n'accorde l'existence qu'aux corps, à ce qui offre résistance et contact, et les amis des Formes, qui tiennent pour seules réelles des formes intelligibles et incorporelles ; et, afin de proposer une définition qui pût convenir aux uns et aux autres, il avait opposé à la figure effective des fils de la Terre, qui n'hésiteraient pas à nier l'existence de l'âme comme celle de la justice et de la sagesse ou à les réduire à n'être que des corps, des interlocuteurs fictifs, et supposés de bonne composition, qui accepteraient de reconnaître une existence autonome à ces entités invisibles et immatérielles : tels sont les bons matérialistes avec lesquels se poursuivra le dialogue²⁵⁸.

Quand Pietro Giannone qualifie la pensée cartésienne de pensée matérialiste en 1748, il avait sans doute pour objectif de montrer dans quelles mesures les cartésiens italiens se sont tournés vers la physique de Descartes pour laisser de côté sa métaphysique. Le matérialisme vu comme ce courant de pensée qui met l'accent sur la matérialité des choses, qui prime l'être sur l'esprit a servi de prétexte aux commentateurs de Descartes pour n'attacher d'importance qu'à l'organisation et à la structuration physique et mécaniste de la pensée de l'auteur des *Dioptriques*. Aussi, vu que le matérialisme est considéré comme une pensée critique, remettant en question les opinions et les préjugés, il s'accorde en quelque sorte avec la pensée de Descartes qui, dans le *Discours de la méthode*, a prononcé des doutes sur les connaissances déjà acquises. Cet aspect a été très bien détaillé dans la première partie de la thèse.

²⁵⁶ Olivier Bloch, « Le Matérialisme », Collection Que sais-je ?, PUF, 1985, p.5

²⁵⁷ Ibid., p.6

²⁵⁸ Ibid., p.7

Mais, pouvons-nous nous arrêter ici pour dire que les penseurs cartésiens ont eu raison de qualifier de matérialiste la pensée cartésienne ? En approfondissant le concept même de « matérialisme » qui, comme nous l'enseigne Olivier Bloch, entraîne toujours son concept contraire, « l'idéalisme », ne peut-on pas dire que les penseurs cartésiens italiens sont arrivés là où ils ne voulaient pas en prêtant attention à la part physique et mécaniste de la pensée cartésienne pour délaisser, disons-le ainsi, la part métaphysique ? Car, nous dit Olivier Bloch : « l'idée d'un matérialisme pur, est au mieux, une abstraction²⁵⁹ ». En se basant sur cette affirmation, ne serons-nous pas en mesure de dire que la part métaphysique est inhérente à la pensée de Descartes et même si on s'acharne à ne pas la considérer, elle revient car elle est le phœnix du cartésianisme. Se donnant pour but de fonder des connaissances solides, la métaphysique, considérée par les cartésiens italiens comme « un bavardage inutile qui situe le philosophe français loin de la radicalité et de l'audace de Galilée²⁶⁰ », a sa place car elle constitue le socle de la fondation des connaissances. Elle permet de faire les détours pour arriver à trier les éléments solides des éléments incapables de diriger l'esprit vers le vrai. Et, Olivier Bloch poursuit sa réflexion pour dire que :

Envisager la possibilité même d'un « matérialisme achevé » ou d'un « matérialisme conséquent » suppose pour le moins qu'il y en a d'autres, inconséquents ou inachevés, qui comportent donc une part d'idéalisme. Et s'il y ait des matérialismes idéalistes, comment n'y aurait-il pas des idéalismes matérialistes à tel ou tel point de vue – du matérialisme dans l'idéalisme, comme il y a de l'idéalisme dans le matérialisme, non sans doute dans l'absolu, mais dans les philosophies existantes²⁶¹.

De ce fait, le problème n'est pas de chercher à voir si les cartésiens italiens ont eu raison de qualifier la pensée de Descartes de matérialiste mais il s'agit tout de même de montrer comment il est possible de prouver cet aspect matérialiste en embrassant la totalité des parts de la philosophie cartésienne étant donné que notre thèse touche un aspect globalisant et globale de la pensée du philosophe. Il s'agit de montrer aussi que les penseurs se sont intéressés à un penchant de la pensée de Descartes dépendamment de leurs besoins et de la manière dont elle leur a permis de résoudre certains problèmes. Les cartésiens italiens ont fait prédominer la physique cartésienne parce que le moment le réclamait. Ils avaient trouvé dans cette part physique la réponse à leurs besoins urgents. Ils avaient besoin des

²⁵⁹ Olivier Bloch, *Le matérialisme*, op.cit., p.30

²⁶⁰ Ibid., p. 123

²⁶¹ Ibid., p.30

préceptes d'une pensée qui mettraient l'accent sur les corps, donc sur la matière et ils ont trouvé la réponse dans la physique de Descartes. Pierre Girard écrit :

Or ce retour aux choses consiste dans la pratique à un retour aux corps et à la matière même. Le corps n'est plus un voile, ni une prison pour l'esprit, mais l'expression directe, le laboratoire des lois de la nature. Pour prendre un exemple, on peut se référer au fameux *Parere* de Leonardo Di Capua, l'un des *Investiganti* les plus célèbres. Ce texte qui se présente comme un manifeste de la modernité scientifique en médecine, associe cette même modernité à l'étude du corps dans son fonctionnement matériel et mécaniste. Seule la considération du corps, de sa complexité permet de fuir les discours vides de la scolastique ...²⁶².

Ainsi, nous disons que si la pensée de Descartes est une pensée matérialiste, elle l'est à cause de ses aspects physiques et métaphysiques. Tout comme la physique, la métaphysique relève d'une grande importance dans la pensée cartésienne. Si nous nous concentrons sur la théorie de la connaissance chez Descartes, la métaphysique est à prendre en compte car elle devient nécessaire pour montrer comment il a pu arriver à élaborer cette théorie. Il ne sera pas nécessaire d'abordant le contenu de cette métaphysique en la considérant comme « faible, confuse, et contradictoire, avec pour conséquence un élément résiduel qui serait la seule *res extensa* et derrière elle, le matérialisme²⁶³ ». La métaphysique cartésienne n'est pas non plus « un paravent hypocrite, destiné à cacher un engagement matérialiste, associé indifféremment à Épicure, à Spinoza et aux athées²⁶⁴ ». En conséquence, si à travers cette thèse, nous donnons raison aux philosophes cartésiens italiens d'avoir qualifié la pensée cartésienne de pensée matérialiste, nous le faisons avec toutes nos réserves car, là où ils ont abandonné la métaphysique au profit de la physique, nous faisons de la première l'épine dorsale et la pierre angulaire du chantier de la fondation et l'élaboration des connaissances chez Descartes. Par là aussi, nous démontrons que la pensée cartésienne n'est pas tout à fait simple. Elle existe dans sa profondeur et sa complexité ; elle rend compte de l'existence de la matière pensante (la rationalité) sur la matière en général. Ne s'attacher uniquement qu'à l'aspect physique est une ruine dès le départ. Le matérialisme est ainsi une attitude, une posture philosophique qui harmonise à la fois l'esprit et la matière.

À cet effet, les cartésiens italiens nous ont mis sur la voie, d'un côté, pour inscrire Descartes dans la pensée des Lumières qui sera, elle aussi, une pensée assez complexe vu la

²⁶² Pierre Girard, op.cit., p. 122

²⁶³ Ibid., p. 125

²⁶⁴ Ibid.

diversité des notions apparemment contradictoires abordées par les philosophes du siècle des Lumières. D'un autre côté, les cartésiens italiens nous ramènent au centre même de notre thèse à savoir la position de Vico face à Descartes : Vico a-t-il été un bon ou un mauvais lecteur de Descartes ?

4.3 Vico : bon ou mauvais lecteur de Descartes ?

Quanto a Vico, o per essere più precisi, al giovane Vico, quello delle orazioni e del *De Antiquissima italiorum sapientia* del 1710, dedicata non a caso al Doria, fa indubbiamente parte della storia dell'anticartesianesimo, ma come si è detto nella prefazione di questo lavoro, abbiamo avuto prescindere da esso, e malgrado studi recenti e importanti come quello del Badaloni lo abbiamo saldamente inserito nell'ambiente napoletano ancorandolo alla tematica propria del cartesianismo, non ci sentiamo tuttavia di condividere l'opinione dell'autore (e anche di molta parte della

storiografia vichiana), almeno per ciò che concerne il giovane Vico²⁶⁵.

Comment a eu lieu la rencontre de Vico avec Descartes ? Quels regards critiques a-t-il eu par rapport à ses lectures, plus précisément, par rapport à Descartes ? A-t-il suivi la tendance de son époque ? Qu'est-ce-qu'il a repris ou transformé ? Quel Descartes a été critiqué par Vico ? Est-ce une réception du cartésianisme c'est-à-dire un Descartes déjà construit par d'autres qu'a lu Vico ? Est-ce que Vico a lu Descartes ou est-il influencé par une réception de Descartes ? Comment Descartes est-il présent dans le corpus vichien ?

D'un côté, répondre à ces questions revient à passer en revue la connaissance historique de Vico de Descartes afin de montrer la place qu'occupe le cartésianisme dans les écrits vichiens.

D'un autre côté, cette démarche nous permettra de répondre à la question consistant à savoir si le Napolitain parvient à se prémunir de l'influence du Français.

Il s'agira, en somme, de nous demander si Vico entretient un rapport exceptionnel avec Descartes, étant donné l'emprise de ce dernier sur la communauté savante et estudiantine de l'Italie d'alors.

Très souvent, la question de la fortune ne se fait pas sans heurt. Les commentateurs ou les lecteurs font le plus souvent des choix en se situant tantôt en amont tantôt en aval de l'interaction de la pensée de deux auteurs. Cela est constatable et visible quand les pensées de Vico et de Descartes se trouvent mises en relation.

Nous ne saurions poursuivre ce travail de recherche sans ne pas souligner deux éléments importants : d'abord, présenter la ville de Naples puis se fixer sur le personnage de Vico. Ceci se fera toujours en ayant à l'esprit l'influence du cartésianisme en Italie. Nous jugeons nécessaire de faire une présentation de la ville qui a vu naître Vico et aussi celle où la pensée de Descartes a fait des contents et des mécontents. Ainsi, parler de Naples signifie obligatoirement parler de Vico.

Qu'en est-il de Naples ? Parler de Naples revient à parler de Vico c'est-à-dire étudier particulièrement Vico comme cas d'espèce vis-à-vis de Descartes.

Ettore Lojacono, dans « Immagini di René Descartes nella cultura napoletana » présente la ville de Naples de la manière suivante :

La Napoli che ha visitato il Bouchard stava per aprirsi al rinnovamento in atto in gran parte dei paesi d'Europa, ma era già luogo di cultura preparato

²⁶⁵ Claudio Manzonei, op.cit., p. 98

autonomamente ad accogliere nuovi messaggi; la sua nobiltà distingueva tra l'autorità del libro e l'autorità dell'esperienza- lo dimostra l'attività dell'Accademia dei Segreti-; letterati ed uomini di cultura erano stati scossi dall'azione e dal pensiero di Giovan Battista Della Porta che, pur sempre al limite tra magia e scienza, poneva, come William Gilbert, al centro dei suoi interessi il magnetismo, come Johannes Keplero e Galileo Galilei il telescopio, e come Descartes (La Dioptrique a proposito della visione riprenderà infatti la *Magia naturalis*) i fenomeni ottici in generale : da lui e dal fratello Giovanni Vincezo un incantato Nicolas-Claude Fabri de Peiresc aveva ascoltato il racconto dei cataclismi che nel secolo precedente avevano sconvolto la regione vesuviana²⁶⁶.

Dans ce passage, il met l'accent sur la position géographique de Naples et la vie culturelle, scientifique politique et sociale qui ont été en faveur de l'éclosion du cartésianisme dans cette ville. La beauté de la ville, son caractère plaisant ont attiré de nombreux penseurs et artistes en quête de succès. Naples devient un foyer, un centre accueillant les idées innovantes et nouvelles à un tel point qu'on parle des « Lettres napolitaines » entendant par là « la culture napolitaine » du point de vue de Salvo Mastellone qui affirme :

Quando si parla della cultura napoletana della fine del Seicento si loda in modo concorde questo rinnovamento intellettuale che preparò Vico e Giannone, e diede l'avvio al moto nazionale. Studiosi di tendenze diverse, dal Croce al Garin, hanno sottolineato la forza della polemica antiscolastica, l'ampiezza delle nozioni, la varietà dei temi, da quelli scientifici a quelli metafisici²⁶⁷.

Ceci prouve la nécessité qu'avait l'Italie de créer un centre unique « *un centro unico* » pour assurer sa force et suivre l'exemple des autres pays européens. A l'époque, l'Italie avait besoin de ce centre pour consolider son histoire politique, fortifier la patrie et faire circuler un contenu national capable de propager une conscience politique pour assurer et protéger les intérêts de la nation. Ce centre doit aussi véhiculer les nouvelles idées politiques universelles de l'époque. De là, surgit Naples comme ce centre qui reçoit, qui donne, qui loue, qui blâme, un centre où les portes et les fenêtres restent à l'écoute de l'universel et du « diversel ». Ce n'est pas sans raison si Naples a accueilli ce rayonnement vu sa position géographique qui la place comme la ville la plus apte à assurer les échanges entre l'Italie et les autres pays de l'Europe. La réalité géographique de Naples, assurant son succès, devient en même temps une réalité politique. En ce sens, Andrea Battistini parle du « cosmopolitismo della cultura napoletana²⁶⁸ ». Ainsi, Naples permet en quelque sorte de parler d'une histoire politique de

²⁶⁶ Ettore Lojacono, *Immagini di Rene Descartes nella cultura Napoletana*, op.cit., p.13

²⁶⁷ Salvo Mastellone, *Piensenso politico a Napoli del cinquecento al settento*, op.cit., p.22

²⁶⁸ Andrea Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2004, p. 23

l'Italie. La ville devient le noyau fondamental de la culture italienne où figure l'histoire des différentes théories philosophiques du passé, du présent et même de l'avenir. On parle même du règne de Naples qui, selon Nino Cortese, constitue une période importante dans l'histoire de l'Italie. L'âme italienne se trouve à Naples nous apprend-il. Á elle seule, elle représente un État à cause la vie qui y règne et surtout l'autonomie qu'elle a su afficher contrairement aux autres villes de l'Italie. Naples rentre ainsi dans l'histoire en favorisant la création et le développement d'une conscience nationale rendant, plus tard au XIXème siècle, au *Risorgimento* ses lettres de noblesse. L'exemple de Naples va se propager jusqu'à permettre l'unification de l'Italie qui se fait sur les pas et les traces de la ville de Vico.

Le XVIIème siècle, siècle de l'érudition est aussi celui d'une certaine passion pour les lettres françaises. Vico se trouve à cheval sur ces deux réalités car son œuvre s'inscrit à la fois dans la volonté de livrer une certaine érudition sans toutefois se mettre en marge de la modernité. Dans cette perspective, nous aimerions parler de Vico comme lecteur de Descartes représentant de la modernité. Ceci nous permet ainsi de voir comment l'érudition s'incruste dans la modernité et vice versa. Car, la carrière philosophique de Vico se trouve pris dans les rets du rayonnement de Naples avec le cartésianisme comme boussole, il apparaît donc essentiel de voir si dans une certaine mesure le Napolitain n'a pas, lui non plus, lu le philosophe français. A cela, Giulia Belgioioso écrit :

Dall 1649/1650 (anno in cui il medico calabrese Tommaso Cornelio porta materialmente a Napoli gli scritti di Descartes), al 1744 (anno in cui viene pubblicata la terza *Scienza Nuova* di Vico) si consuma a Napoli una stagione culturale, improntata alla discussione intorno al cartesianesimo, che si è protratta, complessivamente, in un arco di tempo che copre circa un secolo²⁶⁹ ».

Si nous envisageons de parler de Vico comme lecteur de Descartes, dans quelle mesure, pouvons-nous soupçonner le Napolitain d'avoir mis la pensée du philosophe français au service du sien ? Autrement dit, à quel moment de son corpus, Vico a-t-il traduit la pensée cartésienne?

En d'autres termes, se demander si Vico est un bon ou un mauvais lecteur de Descartes revient à se demander si Vico est un bon ou un mauvais traducteur de Descartes, en prenant le sens du verbe « traduire ». Avant tout, nous posons l'hypothèse que « être un bon ou un mauvais lecteur de Descartes » ne signifie pas pour autant que Vico se soit fait siennes

²⁶⁹ Giulia Belgioioso, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli*, op.cit., p.175

les idées de Descartes car il peut être un bon lecteur sans être un bon élève, un suiviste. Il peut le lire pour le contredire, le combattre. Ainsi, il devient un bon lecteur et un bon adversaire. Quoique Vico essaie de prendre ses distances par rapport aux courants de pensées influents de son époque en affirmant qu' « il vit loin comme un forestier dans sa patrie », pouvons-nous le prendre au mot !

En réalité, parler du cartésianisme en Italie revient à réfléchir, entre autres, sur ce passage de *l'Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVIIème siècle* de Clauberg :

Il est entre les disciples de Descartes une distinction analogue à celle qui se peut remarquer entre les disciples de Socrate. Il y a ceux qui traduisent sans l'altérer, mais sans la féconder, la vive pensée du maître, et il y a ceux qui la traduisent encore ou plutôt, la développe, mais en un sens et par des côtés qui ne sont pas précisément les siens ; il y a les cartésiens qui ne le sont que comme Descartes lui-même, moins la grandeur et l'originalité, et ceux qui le sont avec leur génie propre et leur système à eux ; il y a, si l'on peut le dire, les petits et les grands cartésiens, à peu près comme il y a les petits et les grands socratiques, comme il y a par exemple Cébès et Platon ²⁷⁰.

Faisant fi de la catégorisation de Clauberg entre petits et grands cartésiens, le terme « traduire » nous interpelle. « Traduire » devrait être pris dans le sens d' « interpréter », dans le sens où Pierre Girard l'aborde dans *G.Vico : Rationalité et Politique* :

La traduction est donc un mouvement de création dans lequel on s'affranchit plus du texte à traduire qu'on en est prisonnier. Il y a donc élaboration de quelque chose de nouveau, ayant une autonomie et une valeur propre. D'une certaine façon, une bonne traduction est celle qui sait, à force de complicité et de fusion avec le texte original, s'en détacher et s'en affranchir. La traduction n'est donc rien qu'en apparence soumise au texte original. Elle n'est ni sa dégradation, ni un simple pis-aller. Elle est au contraire une construction nouvelle qui lui fait face et qui manifeste une valeur propre²⁷¹.

Cette réflexion de Pierre Girard sur la traduction se révèle être un outil nécessaire pour comprendre la manière dont la pensée cartésienne (la pensée-maîtresse) s'est éparpillée à travers l'Europe et aussi comment elle a atterri à Naples. Dans le cas de Vico, peut-on parler de traduction de la pensée cartésienne ? Vico est-il un bon ou un mauvais cartésien si l'on suit à la lettre les propos de Clauberg et le sens du mot « traduire » chez Pierre Girard ?

²⁷⁰ Qu'est-ce-qu'être cartésien, op.cit., p.17

²⁷¹ Pierre Girard, op.cit., p.188

Parmi les penseurs qui se sont donné pour objectif de traduire dans un certain sens la pensée de Descartes, quelle est la part de Vico ? Était-il de son temps ou était-il en retard par rapport à l'avancée des sciences de son époque pour se trouver placé en marge de l'illuminisme italien naissant comme le dit Pierre Girard dans son article, « Vico en France », tiré de la *Revue des Études italiennes, Giambattista Vico et ses interprétations en France*²⁷².

Quand Nino Cortese, de son côté, nous présente Vico comme

Il pensatore, nel quale le nuove tendenze europee si congiunsero in modo eminente con tutte le tradizioni dell'età barocca e con quelle del Rinascimento italiano, e in questa loro unione e fusione nella mente di un uomo di vero genio filosofico s'innalzarono a una potenza e profondità di visione quale niun altro aveva conseguita nel secolo che allora s'iniziava, fu il Vico²⁷³,

Sommes-nous certains que l'auteur du *De Ratione* a été pour autant exempté de l'influence de Descartes ?

Généralement, les commentateurs de Vico font de lui un farouche opposant de Descartes. Certains parlent de Vico comme l'anticartésien et de là comme l'antimoderne. Benedetto Croce est l'un des représentants de ce penchant ; il n'hésite pas à faire de la philosophie vichienne l'« antithèse de l'esprit cartésien ». Dans *La philosophie de J.B.Vico*, il essaie de saisir la pensée des deux auteurs :

Autant le cartésianisme, tout orienté du côté des formes de l'universel et de l'abstrait, négligeait les formes de l'individuel, autant Vico devrait être attiré par elles comme par un mystère. Le cartésianisme s'enfuyant avec horreur loin de la forêt sauvage de l'histoire : Vico s'enfonçait avec passion dans cette partie de l'histoire où précisément l'odeur de l'historicité, pour ainsi dire, est la plus forte, dans l'histoire qui est la plus éloignée et la plus difficile de la psychologie des âges cultivés. Le cartésianisme généralisait cette psychologie, l'étendait à tous les temps et à tous les peuples : Vico était porté à rechercher leurs profondes différences et oppositions, les manières de sentir et de penser des divers âges²⁷⁴.

B. Croce oppose les deux pensées de manière catégorique. Dans le but de résumer respectivement la pensée des deux penseurs, il met en rapport l'esprit et les démarches des

²⁷² Pierre Girard, « Vico et ses interprétations en France » in *Revue des études italiennes*, François Livi et Claudette Perrus (Dir.), Nouvelle série, Tome 51, L'âge D'Homme, Janvier-Juin 2005, p. 15

²⁷³ Nino Cortese, *Cultura e politica a Napoli dal cinquecento al settecento*, Napoli, 1965, p.137

²⁷⁴ Benedetto Croce, « La philosophie de J.B.Vico » traduit de l'italien par H. Buriot-Darsilles et Georges Bourgin, M. Giardot et E. Brière, Paris, 1913, p. 48

deux philosophes. Par là, il souligne les grands points et les grandes idées, les centres d'intérêt de chacun des auteurs. Il les présente, les cite sous forme de dichotomie, de divergence mettant dos à dos Descartes et Vico.

Mais allons-nous nous arrêter là dans un travail portant sur la théorie de la connaissance, plus précisément sur les rapports de l'imagination et de la raison chez les deux philosophes. D'autant plus que, comme nous l'avons dit précédemment, nous pouvons toujours nous demander si Vico a lu Descartes ou s'il est influencé par une réception de la pensée cartésienne. Peut-être que si la critique de Vico est fondée, ce n'est pas tant contre Descartes mais contre une certaine réception de la philosophie de ce dernier. En analysant les textes majeurs de l'œuvre vichienne, nous sommes amenés à dire que, quoique Descartes ne participe pas à la formation intellectuelle de Vico (car de retour à Naples, Vico trouve la pensée sous la domination cartésienne), nous pouvons relever certains aspects de la pensée cartésienne qui constituent et fondent le fond commun et l'assise de la pensée vichienne.

Dans le corpus vichien, il est évident que Vico peut être compté parmi les lecteurs de Descartes et pour aller plus loin, un bon lecteur de Descartes. L'habitude que prend certains commentateurs à considérer Vico comme l'opposé de Descartes résulte dans le fait qu'ils n'ont sans doute pas prêté attention aux différentes démarches de la pensée vichienne qui est une pensée qui n'est pas statique, qui n'est pas figée mais qui évolue au fur et à mesure que le Napolitain atteint la maturité.

En considérant les textes vichiens, il est possible de parler de deux Vico : il y aurait, d'un côté, le Vico d'avant les éditions des Sciences Nouvelles et le Vico des Sciences Nouvelles²⁷⁵. D'une part, nous serions en présence du jeune Vico (le Vico des Discours inauguraux et le Vico qui s'adonne à la vanité des nations dans le *De Antiquissima*, donc un Vico qui fait l'éloge de la raison) et d'autre part, un Vico dont la pensée s'est mûrie (le Vico des Sciences Nouvelles, du *De Ratione* celui qui laisse la vanité des nations pour décrire le savoir du genre humain. Ce Vico place l'imagination au sein de sa pensée et au début de l'histoire de l'humanité). La mise en évidence de ces deux « Vico » nous invite à parler d'un changement de méthode, d'un nouveau paradigme et d'une nouvelle démarche dans la façon de voir la *res cogitans*.

²⁷⁵ Nous étudierons dans le chapitre suivant les différents stades des Sciences Nouvelles de Vico.

Dans le *De Antiquissima*, le penseur napolitain adopte la théorie de la vanité des nations et de la vanité des doctes. Apparaît une rupture entre les thèses du *DA* et celles de la *SN*. Dans le *DA*, il s'agit d'une sagesse véritable et profonde dans l'Italie antique alors que dans la *SN*, VICO parle du début de l'humanité qui est un état bestial.

Le *DA* est l'exposition des thèses de Vico sur la vanité des nations et la vanité des doctes. Quelles sont les considérations de Vico sur ces deux notions :

- 1) Nous entendons par «Vanité des nations» la tendance qui pousse chaque nation à se prétendre plus ancienne que les autres. C'est aussi la tendance des hommes à tout ramener à eux. Dans le cas de Vico, la nation, c'est l'Italie. Plusieurs commentateurs de Vico voient dans l'*AS*, une manière de parler de l'Italie Antique, c'est-à-dire le fait d'être poussés par un désir d'origine, une volonté de connaître le passé. Le sens du traité de 1710 est incompréhensible sans cette conception de l'Italie par rapport à la Grèce. L'Italie est considérée comme supérieure et la première grande nation. Elle devient un modèle pour les autres nations. La grandeur de l'Italie est possible grâce à son ancienneté que Vico chante dans son ouvrage de 1710.

Sur le plan de la politique, de l'architecture, des inventions techniques, de la langue, l'Italie brille d'un éclat rayonnant. Elle fait parler d'elle plus que tous les autres peuples, même la Grèce n'est pas épargnée. La grandeur, la supériorité de l'Italie sont sans pareilles, indépassables.

La Grèce n'a fait que suivre l'Italie vue comme la patrie du savoir et des arts. Elle ne saurait atteindre le niveau de développement de l'Italie. Le retard de la Grèce, est pour Vico, un grand handicap. Pour lui, la Grèce était une juxtaposition de petites cités quand l'Italie était un grand royaume. De ce fait, la première ne peut en aucune façon concurrencer la seconde voire penser l'égaliser. Une telle idée se révèle être quasiment impossible, la Grèce n'ayant fait qu'imiter servilement les grandes innovations et les us et coutumes des Italiens.

- 2) Nous entendons par « Vanité des doctes », le fait de vouloir que ce que l'on sait, soit plus ancien que le monde. Pour Vico, les doctes sont les sages de l'Italie antique. Dans le *DA*, Vico est victime de la « Vanité des nations ». Étant italien, il trouve dans sa nation les choses les plus anciennes. Anticipons pour dire que dans la *SN*, se trouve une théorie critique de la « Vanité des nations ». Si nous revenons au premier ouvrage, nous pouvons affirmer que le Vico du *DA* tombe sous la critique du Vico de la *SN*. Pierre Girard, dans *G. Vico, Rationalité*

et Politique, rapporte que le *DA* tombe dans la double « boria » que dénonce Vico : *la boria de dotti* (vanité des savants) et *la boria delle nazioni* (Vanité des doctes).

Dans le *DA*, il y a la notion d'une sagesse absconse déjà présente dans l'Italie ancienne. Cette sagesse était là avant celle de la Grèce et c'est ainsi que Vico adopte, dans cet ouvrage, la théorie de la vanité des nations et des doctes. Pour retrouver une telle sagesse, Vico emprunte le chemin de l'étymologie, abandonnant celui des mythes. C'est plutôt la sagesse absconse (etymologie) au lieu de la sagesse vulgaire (mythes, imagination)

Cependant, il fera le chemin inverse dans les *SN*, il partira des mythes, de la sagesse vulgaire pour arriver à la sagesse absconse. Dans la *SN*, Vico adopte une démarche différente ; ce qui donne raison à Claudio Manzoni quand il dit : « Qualcuno potrebbe osservare a questo punto che il Vico della *Scienza Nuova* non è il Vico del *De antiquissima italiorum sapientia* !²⁷⁶ »

Cela va nous permettre de parler d'un deuxième Vico, celui de la Science Nouvelle. Ce Vico sert à critiquer le premier. Il en résulte une sorte d'autocritique. La recherche de la sagesse emprunte une nouvelle voie, celle de la mythologie. Cette nouvelle démarche axée sur la mythologie semble se retourner contre l'ancienne élaborée dans le *DA*. En 1710, Vico recherchait les traces d'une sagesse absconse chez les peuples de l'Italie mais par la suite, il admit l'existence d'une sagesse vulgaire chez tous les peuples.

Le Vico des *Discours inauguraux* et celui du traité de 1710 met l'accent sur les considérations métaphysiques (dans le but de retrouver la sagesse absconse) en rapport avec la nature de l'homme et sa place dans la création. Il est possible de trouver cette sagesse absconse si on considère le domaine rationnel considéré comme cette faculté qui assure la liaison entre les hommes. De cette manière, il se réfère aux philosophes qui, dans leur pensée, ont vu le côté rationnel des choses. Dans le troisième *Discours inaugural* de Vico, nous lisons :

« Au contraire, soyez indulgents pour ce qui est mauvais, mais surtout nourrissez-vous, sans préjugés, de ce qu'il y a de meilleur chez ceux qui vous ont précédés : « Si vous vous êtes consacrés à la philosophie, écoutez Platon, quand il disserte sur l'immortalité de l'âme, sur l'essence éternelle et inépuisable des idées divines, sur les génies, sur Dieu Souverain Bien, sur l'amour purifié du désir, et vous vous reconnaîtrez qu'il a à bon droit mérité

²⁷⁶ Claudio Manzoni, op.cit., p. 10

le nom de « divin ». Écoutez les stoïciens, avec quelle gravité et quelle sévérité ils enseignent la constance [accord avec soi-même] du sage, et vous pourrez dire à coup sûr que ce sont les gardiens austères et rigides de la vertu. Écoutez Aristote, avec quelle pénétration il a embrassé la faculté logique tout entière : rien jusqu'ici ne lui a été ajouté, sinon quelques argumentations plus développées et quelques exemples plus utiles. Écoutez avec quelle intelligence il enseigne les préceptes de la rhétorique et de la poétique ; lisez de la première à la dernière ligne son système de philosophie morale, et de vous-mêmes vous avouerez qu'il s'agit là d'un miracle de l'esprit humain. Écoutez Démocrite, jugez à quel point sont vraisemblables ses considérations sur les principes des choses, sur l'écoulement des atomes, sur les sens, et vous comprendrez pourquoi il est le premier à avoir éclairé la nature. Écoutez Descartes, et quelles découvertes nouvelles et admirables il a faites au sujet du mouvement des corps, des passions de l'âme, de l'optique ; écoutez ce qu'il a médité sur le *primum verum*, comment il a introduit la méthode géométrique dans la physique, et vous verrez que c'est un philosophe qui ne ressemble à personne²⁷⁷.

Il serait bon de parler plus longuement des discours de ce Vico qui cite Descartes et le prend comme référence bibliographique. Quel est ce Vico qui incite les étudiants à lire Descartes alors que la postérité fera de ce même Vico un farouche opposant de Descartes, en somme un anticartésien. Cette référence à Descartes est-elle un simple accident ou le penseur français serait-il fondamental pour le propos du penseur napolitain ?

Quelle est la place et l'importance du philosophe français dans les écrits du philosophe napolitain ?

A partir de 1699, Vico détient une chaire de Rhétorique à L'Université de Naples qui l'autorise à prononcer un discours au début de chaque rentrée universitaire devant les étudiants et le corps professoral napolitain. L'ensemble de ses discours sera plus tard publié sous le titre *Les Orazioni*, (les *Discours*). Il est à remarquer que l'ensemble des discours nous laisse entrevoir un Vico proche des dogmes cartésiens. Vico évoque des savoirs en ne prenant pas de manière catégorique une certaine distance par rapport à ceux véhiculés par Descartes. Le contraire sera remarqué dans la *Scienza nuova* qui invitera certains commentateurs à parler de rupture et d'opposition de Vico avec la pensée cartésienne. Néanmoins, dans les deux cas, cela prouve que le Napolitain a été, dans un certain sens, un lecteur fervent de Descartes. Il sera intéressant aussi de savoir si cette rupture dont on parle est totale. Vico s'en est-il vraiment complètement libéré de l'emprise de la pensée de Descartes. N'y aurait-il pas des

²⁷⁷ Alain Pons reprend Vico dans son introduction du *De Nostris Temporibus Studiorum Ratione*, Les belles lettres, 2010, p.XVII-XVIII

traces de la pensée cartésienne dans la *SN* ? Il serait important aussi de savoir comment les lectures de Vico sont positionnées dans ses écrits. Les discours vichiens sont tous résumés dans son autobiographie, la *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*.

En suivant l'ouvrage où Vico retrace sa vie, nous voyons que dès le *Premier Discours*, Vico fait écho à Descartes lorsqu'il place le destin de la science dans la connaissance de soi : « la connaissance de soi est pour tous le meilleur encouragement à parcourir en peu de temps la totalité des sciences ». Et, c'est en parfaite concordance avec cette position purement cartésienne qu'il peut promouvoir dans le second discours l'idée de l'âme si chère à Descartes. Prononcé en 1700, le *Second Discours* épouse la conception de l'âme telle que Descartes la développe et *a contrario* est considéré comme « insensé » (*stultus*), celui qui ne cherche pas à former son âme : « Aucun ennemi n'est plus hostile et plus animé que ne l'est l'insensé envers lui-même ». Le *Troisième Discours* est en quelque sorte une mise en pratique des deux premiers et s'inscrit aussi dans la démarche utilisée par Descartes dans le *Discours de la méthode* où il utilise le doute comme moyen lui permettant de tirer les connaissances solides de ses apprentissages. L'argument correspondant est le suivant : « Toute artifice, toute intrigue, doivent être bannis de la république des lettres, si l'on veut acquérir des connaissances véritables et non factices, solides et non pas vaines ». Le *Quatrième Discours*, prononcé en 1704, propose cet argument : « Quiconque veut trouver dans l'étude le profit et l'honneur, doit travailler pour la gloire, c'est-à-dire pour le bien général ». Cela montre que Vico s'éloigne un peu de la pensée cartésienne pour poser une idée qui fera son originalité car contrairement à Descartes qui se préoccupe de l'individuel, Vico s'attache au genre humain. Ceci annonce le *Cinquième Discours* prononcé en 1705 dans lequel Vico établit que : « Les états furent plus célèbres par leur gloire militaire et plus puissants par leur empire lorsque les lettres connurent chez eux leur grand épanouissement ». Toujours dans cette volonté de la connaissance de soi, Vico, dans son *Sixième Discours* aborde la question du but et de l'ordre des études en disant que « la connaissance de la nature corrompue de l'homme nous invite et incite à accomplir le cycle complet des arts libéraux et des sciences et elle propose l'ordre correct, facile et perpétuel dans lequel on doit les apprendre ».

Il est à remarquer qu'à travers ces discours, les préceptes du cartésianisme ne sont pas totalement absents. Il existe de nombreux indices qui prouvent que Vico a été un lecteur de Descartes.

Toujours dans cette même logique de mettre en évidence la sagesse absconse dans ses écrits, il se réfère aux philosophes qui, dans leurs pensées ont vu le côté rationnel des choses tels Platon, les stoïciens, Aristote, Démocrite et aussi Descartes. Ainsi, la physique cartésienne, les points de vue de Descartes sur les passions de l'âme sont amplement pris en compte par Vico.

L'autobiographie de Vico, récit de sa propre vie écrit à la troisième personne et considéré comme le nœud du corpus vichien, renforce la thèse que nous venons de souligner à savoir que certains écrits vichiens, d'une manière ou d'une autre, contiennent des traces du cartésianisme. De ce fait, il pourrait forcément exister quelques éclats cartésiens à l'intérieur de ce récit de vie. L'écriture de soi (le discours sur soi-même) n'a pas toujours eu bonne presse parmi les genres littéraires. Dans l'Éthique à *Nicomache*, Aristote déclare : « le magnanime ne parle pas de lui-même ni des autres²⁷⁸ ». Cicéron, quant à lui, dans la *Lettre à Luccéius*, rappelle que l'écriture de soi amoindrit l'autorité et la crédibilité. De plus, le terme « autobiographie » lui-même ne sera vraiment vu sous un autre paradigme qu'au début du XIX^e siècle, d'où une remontée à Rousseau qu'on considère généralement comme l'inventeur véritable du genre autobiographique. L'étymologie du terme « autobiographie » le montre clairement : il s'agit de quelqu'un qui va faire le récit de sa propre vie. Sur ce, cette personne se donne pour obligation d'assumer et de revendiquer tout ce qu'elle dit ; d'où l'emploi de la première personne. L'exemple est flagrant dans le récit autobiographique intellectuel cartésien. Pourtant, Vico, professeur de rhétorique à l'époque où il écrit sa *Vie*, rédige un récit autobiographique à la troisième. L'ouvrage autobiographique de Vico peut être considéré comme le témoignage de la production de l'émergence de la pensée vichienne car à lui seul, il contient tout le parcours philosophique du penseur italien. C'est la raison pour laquelle, il est nécessaire de lui accorder une importance majeure car il permet de retracer les raisons pour lesquelles la pensée vichienne a été pendant un bon moment passée sous silence puis remise en valeur.

Dans l'introduction consacrée à la *Vie de Vico écrite par lui-même*, David Luglio affirme :

Il n'est de meilleur guide de l'œuvre de Vico que sa propre autobiographie intellectuelle. Au moment où le public français dispose d'une traduction fiable de la Science Nouvelle rien ne saurait mieux aider à ramener dans son

²⁷⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Flammarion, 2004

lit métaphysique le chef d'œuvre vichien, que de suivre le parcours spéculatif complexe et accidenté qui a mené le philosophe jusqu'à lui. Tel que Vico le conçoit, en effet, le parcours de sa propre *Vie* doit être un *exemplum* de cette présence agissante de la providence dans les affaires humaines que la Science Nouvelle s'attache à démontrer à l'échelle de l'histoire de l'humanité²⁷⁹.

Cet ouvrage nous permet de saisir la singularité et la spécificité de la pensée vichienne. Si l'ouvrage permet de contextualiser les circonstances d'émergence des autres textes, ou du moins des productions vichiennes, il peut lui aussi, à son tour, être contextualisé. Dans le but de comprendre la raison d'être et la présence de la *Vie* dans le corpus philosophique vichien, nous nous référons une fois de plus à David Luglio qui, dans son introduction à la *Vie*, rapporte :

...la généalogie de la *Vie* nous fait remonter de proche en proche à Leibniz. Celui-ci, dans une lettre adressée à Louis Bourget, le 22 mars 1714, soulignant l'intérêt qu'il y aurait à étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous les rende propres en quelque façon à nous-mêmes. Et je voudrais que les auteurs donnassent l'histoire de leurs découvertes, et les progrès par lesquels ils y sont arrivés²⁸⁰.

Cette référence à Leibniz va nous aider à situer la parution de l'ouvrage autobiographique vichien. En effet, s'inspirant du projet de Leibniz, le comte Giovanartico di Porcia va entreprendre ce même projet en Italie dans le but de mettre en valeur la culture italienne. Pour Porcia, recueillir un ensemble d'autobiographies italiennes, c'est-à-dire d'auteurs italiens, relève d'une fougue patriotique servant à faire sortir la pensée italienne de l'asservissement des autres grandes puissances européennes. Nous qualifions ainsi le projet du comte vénitien de politique et d'épistémologique. A cet effet, il dit :

Certains pourront trouver quelques défauts à mon projet sur le plan théorique mais certainement pas quant à l'objectif qu'il vise car je n'ai été mû que par l'amour pour le progrès des Lettres en Italie, notre illustre patrie, dont nous sommes prêts à défendre la gloire non seulement avec l'encre mais avec le sacrifice de notre propre sang pour notre honneur et avantage. Et n'est-ce pas défendre la gloire de l'Italie que de présenter avec rigueur ses mérites aux érudits transalpins, et faire connaître dans tous les milieux qui attachent quelque prix aux Lettres le nom, la valeur et le bon goût de nos Littérateurs ? Car il me semble bien qu'en dehors de notre pays cette

²⁷⁹ Davide Luglio, dans sa présentation de *Vie de Vico écrite par lui-même*, Editions Allia, 2004, p.15
²⁸⁰ Ibid., p.16

connaissance fasse défaut ou bien qu'on n'en tienne pas compte, comme il le faudrait, de manière raisonnable, sincère et mesurée²⁸¹.

Dans le but de collaborer au projet du comte, Vico a été parmi les auteurs à envoyer son autobiographie à Porcia en 1723. L'autobiographie vichienne a comblé vivement les attentes du comte qui a fait imprimer l'ouvrage en l'érigant en modèle.

Qu'est-ce-qui, dans le récit de Vico, a retenu l'attention du comte ? Dans une visée didactique, celui-ci a fait des recommandations en « exigeant des littérateurs qu'ils parlent de leurs études de manière très circonstanciée et qu'ils portent sur leur cheminement un regard neutre, impartial, pouvant servir à la fois de modèle pour les jeunes et d'instruments de propagande du génie italien pour les lecteurs étrangers²⁸² ».

Pour répondre à la question portant sur ce qui a retenu l'attention du comte sur l'autobiographie de Vico, il faut rentrer d'emblée dans la profondeur du récit vichien pour voir ses techniques d'écriture et aussi comparer cette autobiographie à une autre autobiographie célèbre que nous connaissons, le *Discours de la méthode* de Descartes.

Vico débute son ouvrage en disant : « Monsieur Giambattista Vico naquit à Naples en l'an 1670 de parents honnêtes qui laissèrent une très bonne réputation. Le père était d'une humeur gaie, la mère d'un tempérament fort mélancolique, et le naturel de leur fils se ressentit de cette double influence²⁸³ ». À travers ses propos, Vico fait d'une pierre deux coups : d'un côté, il utilise la troisième personne pour prendre une certaine distance par rapport à son récit de vie et par rapport à lui-même, sans doute dans le but d'être objectif le plus possible. D'un autre côté, il se donne une fausse date de naissance ou en d'autres termes une date de naissance fictive pour doubler sa volonté de se distancier de son *ego sum*. Citons David Luglio à cet effet : « Et on serait presque tenté de voir, dans cette fausse date de naissance un indice supplémentaire de la volonté de distanciation du « moi » du philosophe²⁸⁴ ». En utilisant la troisième personne (un ton neutre avec un narrateur externe), Vico se place dans un objectif foncièrement épistémologique afin de se faire l'historien de sa propre vie. Son « monde du moi » intellectualisé respecte les normes de l'objectivité. Nous retrouvons une amplification de pronoms et déterminants de la troisième personne qui donnent des explications sur la mise à distance du sujet (Vico) :

281 Ibid., p. 17

282 Ibid., p. 22-23

283 Ibid., p. 35

284 Ibid., p. 24

On n'adoptera pas ici la fiction que Descartes n'a si astucieusement utilisée pour parler de la méthode de ses études que pour exalter seulement sa philosophie et ses mathématiques et diminuer toutes les autres études qui composent l'érudition divine et humaine. Mais avec l'ingénuité qui sied à l'historien, on exposera avec franchise l'ordre et la succession de toutes les études de Vico, afin que l'on connaisse les véritables et naturelles raisons pour lesquelles sa destinée littéraire fut telle, et non pas autre²⁸⁵.

Si Vico lui-même a comparé la méthode qu'il va utiliser à celle de Descartes, autant en faire une étude comparative des deux ouvrages. Cette comparaison nous inscrit d'emblée dans le contexte scientifique de l'époque et aussi nous invite à voir les contextes d'émergence de la pensée des deux penseurs. Elle nous permettra aussi de décrire la marche vers la pensée rationnelle chez les deux penseurs. Elle aura aussi pour but de montrer que les deux auteurs ont eu les mêmes objectifs mais ils ont voulu les atteindre en utilisant chacun une méthode différente : montrer comment peut se faire l'acquisition des connaissances. Cette remarque sera détaillée un peu plus loin dans notre travail. Nous nous servons du tableau ci-dessous pour montrer les différences existant entre les deux autobiographies.

4.3.1 Le récit autobiographique chez Descartes et Vico

René DESCARTES	Giambattista VICO
<p>1- L'utilisation de la première personne Ex : « J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance et parce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études [...] je changeais entièrement d'opinion ».</p>	<p>1- L'utilisation de la troisième personne Ex : « Monsieur Giambattista Vico naquit à Naples en l'an 1670 [...] Après une longue convalescence qui dura trois années, il retourna à l'école de la grammaire, et à la maison il expédiait rapidement tous ses devoirs.</p>

²⁸⁵

Ibid., p.37-38

2-Un homme détaché des enseignements de son temps.	2-Un homme ancré dans les études de son temps tout en étant un autodidacte
3-Un moi en rupture avec l’histoire des idées de son temps.	3-Un moi ancré dans l’histoire des idées de son temps.
4-Un sujet en lui-même.	4-Un sujet dans le sens commun.
5-Un penseur qui promet des vérités.	5-Un penseur qui montre les vérités (Vico parle de <i>sapientia desiderio</i> = les désirs de savoir).
6-Le savoir est dans le sujet (<i>l’ego sum</i>).	6-Le savoir se situe dans le genre humain et se tourne vers le genre humain.
7-Exaltation de sa philosophie et des mathématiques	7-Exaltation de l’esprit héroïque qui permet d’avoir des savoirs humains et divins.
8-Méthode d’apprentissage : la critique avant la topique.	8-Méthode d’apprentissage : la topique avant la critique.

Suivant ce tableau, nous disons que Vico, lecteur du *Discours de la méthode* de Descartes décrit sa propre vie, sa propre façon de philosopher en prenant un sens différent de la démarche du philosophe français. Théoriquement, Vico s’inspire de Descartes mais pratiquement, le Napolitain aboutit à un autre résultat.

Par ailleurs, il qualifie de fiction le récit autobiographique de Descartes à cause de l’utilisation de la première personne. Les études de Vico sont circonstanciées contrairement à Descartes qui les rejette toutes après s’en être bien imbues ; d’où son choix de faire appel au doute.

Vico rapporte les circonstances qui l’ont poussé vers telle ou telle discipline car il les a apprises selon ses besoins et selon les contextes de l’évolution des recherches de l’époque ; ce qui fait de lui un autodidacte par moment. En effet, il rapporte les conditions dans lesquelles, il a appris la logique. Il rapporte que son père l’a envoyé à l’école des Jésuites où il a surpassé les élèves considérés comme les plus brillants :

Dans le cadre des diligences, comme dirent ces Pères, à savoir des exercices scolaires extraordinaires, il fit perdre courage au premier ; le second, pour avoir voulu rivaliser de zèle, tomba malade ; le troisième, qui était bien vu de la compagnie, passa à la première classe, en récompense de son profit, sans cependant que les Pères eussent lu la « liste », pour me servir de leur expression. Sensible à cette injustice, et apprenant que le second semestre n'était qu'une répétition du premier, il quitta le collège, s'enferma chez lui et apprit dans Alvarez ce que les jésuites avaient encore à lui enseigner dans la première classe et dans le cours des humanités. Le mois d'octobre suivant, il étudia la logique²⁸⁶.

Les circonstances dans lesquelles il parvient à s'intéresser à la philosophie sont rapportées à la page suivante :

... ainsi à l'occasion de la réouverture, après de très nombreuses années, à San Lorenzo, de la célèbre académie des *Infuriati*, et où plusieurs savants distingués vivaient dans une communauté scientifique avec les premiers avocats, les sénateurs et les nobles de la ville, Vico, pressé par son génie, reprit sa carrière interrompue et se remit sur le bon chemin. Tel est le précieux avantage que procurent aux villes les académies illustres. Les jeunes gens dont l'âge, à cause du bon sang qui coule dans leur veine et du manque d'expérience, n'est qu'ardeur et confiance, se passionnent ainsi pour l'étude, avides des éloges et de la gloire qui, dans un âge où l'esprit plus mûr recherche le solide et l'utile, sera la digne récompense de leur mérite réel. Ainsi, Vico reprit, avec plus de zèle que jamais, l'étude de la philosophie sous le Père Guiseppe Ricci, autre jésuite, homme d'esprit très pénétrant, scotiste d'appartenance, mais au fond zénoniste. Il aimait à lui entendre dire que les substances abstraites ont plus de réalité que les « modes » de Balzo le nominaliste, laissant ainsi prévoir qu'il aurait à son tour une prédilection marquée pour la philosophie de Platon, dont Dun Scot a le plus approché parmi les scolastiques, et qu'il traiterait des points de Zénon dans une perspective différente de celle, déformée, d'Aristote ; et c'est ce qu'il fera plus tard dans sa *Métaphysique*²⁸⁷.

Plus loin, il évoque ce qui a aiguisé son intérêt pour la métaphysique :

Il trouvait Cependant que Ricci donnait une explication trop minutieuse de l'être et de la substance selon les distinctions que l'on peut faire en fonction des degrés métaphysiques, car il était avide de nouvelles connaissances. Ainsi, apprenant que, dans sa *Métaphysique*, le Père Suarez traitait avec la supériorité d'un vrai métaphysicien de tout ce qu'on peut savoir en philosophie ; qu'en outre son exposition était extrêmement claire et facile- et en effet cet auteur se distingue par une incomparable éloquence- il quitta de nouveau l'école, avec plus de profit que la fois précédente, et s'enferma chez lui une année entière pour étudier Suarez²⁸⁸.

²⁸⁶ Ibid., p. 36-37

²⁸⁷ Ibid., p.38-39

²⁸⁸ Ibid., p. 39

Ensuite, sont décrites les raisons qui l'ont poussé à apprendre le droit et la poésie :

Vico fut saisie d'une telle admiration qu'il se passionna pour l'étude de la poésie latine en commençant par ce prince des poètes. Dès lors, son genre de versification moderne venant à déplaire, il se mit à étudier la langue toscane dans l'œuvre de ses princes, Boccace pour la prose, Dante et Pétrarque pour la poésie. Il lisait alternativement Cicéron, Virgile ou Horace, rapprochant le premier de Boccace, le second de Dante, le troisième de Pétrarque, curieux de juger impartialement en qui ils diffèrent. Il apprit ainsi combien chez ces trois écrivains la langue latine dépasse la langue italienne... Lisant ensuite dans l'Art poétique d'Horace que la philosophie morale ouvre à la poésie la source de la richesse la plus abondante, il fit une étude sérieuse des anciens philosophes de la morale grecs, choisissant d'abord Aristote dont il avait vu très souvent invoquer l'autorité sur les différents principes des institutions civiles²⁸⁹.

Après la poésie, Vico manifestera un certain intérêt pour la morale comme discipline philosophique : « À la même époque les œuvres philosophiques de Cicéron, d'Aristote et de Platon, écrites dans le but de bien diriger l'homme dans la vie civile, lui inspirèrent le goût pour la morale des stoïciens, des épicuriens car elles sont, toutes les deux, des morales de solitaires²⁹⁰ ». Nous pouvons lire à la page qui suit :

Et le saut qu'il avait fait auparavant de la logique à la métaphysique fit que Vico s'occupa peu après de la physique d'Aristote, de celle d'Épicure et enfin de celle de René Descartes. Grâce à ses études, il put apprécier la physique de Timée, adoptée par Platon, qui veut que le monde soit fait de nombres et il fut tenu de mépriser la physique des stoïciens qui veut que le monde soit composé de points. Ces deux physiques, en effet, ne diffèrent point en substance. C'est ce type de physique qu'il s'appliqua à rétablir, plus tard, dans son livre *De Antiquissima italiorum sapientia*. Toujours grâce à ces études enfin, il n'accepta jamais, ne fût-ce que par jeu, les physiques mécaniques d'Épicure et de Descartes, car elles reposent, l'une comme l'autre, sur de fausses bases²⁹¹ ».

Dans cette même lancée, Vico verra l'importance de la géométrie pour solidifier sa carrière de penseur, il entreprend une étude de cette dernière : « Toutefois, ayant observé qu'Aristote aussi bien que Platon appuyaient souvent de preuves mathématiques leurs démonstrations philosophiques, Vico réalisa que les moyens lui manquaient de bien les suivre sur ce terrain-là. Pour cette raison, il voulut étudier la géométrie²⁹² ».

²⁸⁹ Ibid., p. 47

²⁹⁰ Ibid., p. 48

²⁹¹ Ibid., p. 49

²⁹² Ibid.,

Pour trouver sa place parmi les savants, il s'adonnera à l'étude des lettres : « Ainsi, la belle littérature commençait à être en honneur parmi la noblesse et Vico, poussé de surcroît par la fierté d'avoir été compté au nombre de ces académiciens, s'adonna entièrement à la culture des lettres²⁹³ ».

Le parcours universitaire de Vico est accidenté, circonstancié marqué le plus souvent par des périodes d'autonomie où le philosophe se trouve dans l'obligation ou fait le choix de se comporter en autodidacte. Il n'est pas comme Descartes qui se trouve dans l'obligation ou qui a fait le choix de s'écarter des enseignements de son temps pour construire son propre savoir ou élaborer sa propre méthode de l'acquisition de la connaissance. Vico suit de préférence la logique des enseignements de son temps quitte à les épouser, les contredire, ou les surpasser. Vico fait preuve d'érudition, il est un sujet dans l'histoire des idées de son temps et non pas, comme Descartes qui se retire volontairement du cercle intellectuel de son époque. De ce fait, les méthodes des deux penseurs seront différentes. Pour Descartes, c'est la raison qui doit primer autrement dit c'est la critique qui doit venir en premier chef dans la méthode d'apprentissage. Quant à Vico, il reconnaît le rôle de la raison, de la critique mais ces dernières doivent venir après la topique qui nourrit l'imagination des jeunes et participe au renforcement de la mémoire donc, donne un éclat plus vif à la raison.

Si Vico a été un lecteur de Descartes, c'est juste pour suivre la tendance de l'époque et aussi trouver une source d'inspiration qu'il va détourner pour constituer sa propre pensée. Au fond, l'autobiographie montre que Vico est lecteur de Descartes et non un cartésien fidèle au sens strict du terme. Nous pouvons affirmer tout de go que Vico est un bon lecteur de Descartes.

Pour aller plus loin, il nous faut évoquer le *De Ratione*, ouvrage dans lequel, Vico est le plus souvent qualifié d'anticartésien. À en croire Claudio Manzoni, dans son introduction de *i cartesiani italiani*, l'« anticartesianesimo di Vico puo apparire più che foriero di « sorti progressive » vicino alla causa di certe esigenze di conservatorismo culturale più miope e pensiamo a opere come il *De antiquissima italiorum sapientia* e al suo confuso sincretismo. Opera importante questa del giovane Vico appunto come esempio di un sincretismo anticartesianesimo...²⁹⁴ ». Dans ce même ordre d'idées, Alain Pons, dans les Réponses aux objections de la métaphysique, présente le *De ratione* comme une philosophie anticartésienne

²⁹³ Ibid., p. 68

²⁹⁴ Claudio Manzoni, *i cartesiani italiani*, op.cit., p.8

où le *cogito* qui fonde la base fondamentale de cette pensée est sévèrement critiqué. *La méthode des études de notre temps* communément appelé *De ratione*, abréviation du titre *De nostri temporis studiorum ratione* a été d'abord un discours prononcé par Vico en 1708 et publié en 1709. Il s'inscrit dans la série des Discours inauguraux prononcés par Vico dans le but de répondre à son statut de professeur de rhétorique. Le *De ratione* se présente comme la conclusion de cette série de Discours inauguraux en présentant un sujet nouveau. En disant « méthode des études de notre temps », Vico évoque « la manière d'étudier la plus appropriée et le plus profitable aux étudiants. Vico nous met en présence de méthodes de raisonner qui seront confrontées dans leurs principes et leurs résultats. Selon Alain Pons, il s'agit de

distinguer domaines explorés et domaines délaissés, mettre en évidence les conséquences non seulement théoriques mais aussi pratiques à savoir morales, sociales, politiques, de chacune de ces diverses manières de concevoir et d'organiser le savoir, sans jamais oublier enfin de se demander de quels « inconvénients », les « avantages » obtenus ont pu être payés²⁹⁵.

Alain Pons résume l'essence du *De ratione* :

Plutôt que d'énoncer de façon dogmatique les règles de ce qu'il considère comme la meilleure méthode, Vico choisit de proposer une comparaison entre deux méthodes, celle qu'il attribue aux anciens et celle qui est pratiquée dans son temps, non pas pour déterminer quelle est la meilleure que pour peser ce qu'il appelle leurs « avantages » et leurs « inconvénients » respectifs, et voir en quoi elles diffèrent et s'opposent²⁹⁶.

Dans cette opposition de la méthode des anciens et des modernes s'inscrit le *De ratione* comparativement à la Querelle des Anciens et des Modernes qui a eu lieu en France. En effet, en France, la querelle s'est plutôt déroulée sur la scène littéraire ; de ce fait, elle a eu un aspect esthétique. Chez les Anciens, nous nous référons à la prédominance des fables, des convenances, de petites similitudes, des jeux d'esprits peu solides, des discours vagues et confus, en somme, des domaines qui nécessitent une vivacité de l'imagination alors que chez les Modernes, nous retrouvons la science, la technique, la philosophie, c'est-à-dire des domaines qui demandent une justesse de raisonnement.

Cette querelle des anciens et des modernes va se répercuter en Italie et Vico est l'un des auteurs à la rendre vivante car sa question centrale dans le *De ratione* peut se résumer de la manière suivante : « Quelle est la méthode des études la plus droite et la meilleure, la nôtre (les modernes) ou celles des anciens (les anciens) ? ». Dans un souci de rechercher les

²⁹⁵ Alain Pons, Introduction du *De Ratione*

²⁹⁶ Ibid., p. XXIX

soubassements de cette question, Georges Navet, dans son article, « Du vrai dans le *De nostri temporis studiorum ratione* », parle de « plan transtemporel » pour qualifier l'objectif de Vico dans cet ouvrage. Pour Georges Navet, le plan de Vico est transtemporel car il est fort difficile de distinguer nettement toutes les connaissances appartenant strictement et respectivement aux anciens et aux modernes :

Il faut partir d'une remarque : le temps des anciens et le temps des modernes ne forment pas des blocs aussi nettement séparés qu'on pouvait le croire d'abord. Quoique « la critique » soit donnée comme caractéristique des modernes, qui prétend terrasser le doute et procéder à partir de là par voie déductive (*more geometrico*) -, il est des anciens qui sur ce plan ressemblent étrangement à des modernes : les Stoïciens surtout, avec leur usage du sorite, l'exemple en étant ce Marcus Brutus qui, ayant « été instruit dans une critique semblable ou presque à la nôtre », estimait qu'il fallait défendre Milon selon le « status deprecativus »²⁹⁷.

Plus loin, Georges Navet ajoute : « Il y a donc ancien et ancien – Marcus Brutus, l'homme de « la critique », et Cicéron, l'homme de la topique, en l'occurrence²⁹⁸ ». Par là, il essaie de montrer qu'il existe des domaines de connaissance où la distinction « Anciens » et « Modernes » n'est pas nettement marquée comme par exemple, l'éloquence et la jurisprudence.

À l'époque de Vico, la supériorité des Modernes (Descartes et les cartésiens) est d'abord une supériorité relevant de la philosophie, donc d'un usage conditionné de la raison ou de l'entendement.

Vico va en profiter pour émettre ses critiques à l'endroit de Descartes car avec la nouvelle méthode proposée par le penseur français, s'imposant avec rigueur et sans admettre d'équivoque, des facultés n'utilisant pas la droite raison sont oubliées dans les enseignements de l'époque. La modernité est louée. Sur ce, nous pouvons nous référer à Fontenelle qui écrit : « Il règne non seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux des religions, de morale, de critiques, une décision et une justesse qui jusque-là n'avaient été guère connues²⁹⁹ ».

Contrairement à Fontenelle, il n'existe pas chez Vico une sorte d'éloge de la modernité qui, à ses yeux, ne comporte pas toutes les grandes valeurs. Tout en vénérant le

²⁹⁷ Ibid., p. 16.

²⁹⁸ Georges Navet, « Du vrai dans le *De nostri temporis studiorum ratione de Vico*. », in Marco Vanzulli, *Razionalità et Modernità in Vico*, Mimesis Edizione, Milano, 2012, p. 2-3

²⁹⁹ Fontenelle, *œuvres diverses*, vol VI, Paris 1715, pp. 221-224

passé, il ne fait pas de ce dernier la seule et unique valeur qui pourrait exister. Tout simplement, Vico, dans sa volonté de montrer la manière dont les savoirs peuvent être véhiculés, essaie de voir dans quelle mesure chacune des époques participe à la formation des hommes, ce que Georges Navet traduit et justifie par « plan transtemporel ».

Selon le Napolitain, les deux époques ont utilisé ou ont priorisé des voix ou des voies différentes pour mettre en œuvre la théorie de la connaissance. Ainsi, dans son *De ratione*, il fait « la synthèse de ce que la méthode des anciens et celle des modernes ont de meilleur en demandant aux Modernes de s'engager à nouveau dans des directions indiquées par les anciens et trop délaissées, sans renoncer pour cela à exploiter les territoires nouveaux triomphalement conquis³⁰⁰ ». Vico comprend que les deux méthodes comptent dans la formation intellectuelle des hommes sauf qu'il faut savoir suivre un ordre précis et convenable dans l'acquisition des connaissances ; ce qu'il va démontrer dans sa *Science Nouvelle*. Pour lui, Descartes, représentant des modernes, a fait le chemin inverse en donnant la priorité à la raison au détriment de l'imagination.

Tout se passe comme si Vico, tout au long de sa carrière avait voulu combattre la philosophie cartésienne, mais, en réalité, il n'a fait que se servir d'une pensée qu'il connaît à fond pour construire ses propres démonstrations. À la vérité, il fait de l'anti-cartésianisme son cheval de bataille et le fondement même de certaines de ses démonstrations philosophiques.

Au fond, nous pourrions même ajouter que Vico est un cartésien et que même sa prise de distance avec le cartésianisme est un geste cartésien. Le chapitre 3 de la deuxième partie de la thèse va montrer de manière plus détaillée la façon dont l'anticartésianisme de Vico est un leurre, un faux-semblant. Nous l'envisageons comme une stratégie vichienne pour élaborer une pensée dérivant de celle de Descartes tout en donnant l'impression de s'opposer au philosophe français.

En tant que lecteur de Descartes, Vico a en quelque sorte replacé la pensée cartésienne dans sa propre conception des choses et ses propres circonstances d'apprentissage. Il a sans doute compris et saisi de nombreux aspects de la pensée cartésienne notamment que la connaissance doit s'acquérir par la recherche ou plus précisément par la genèse et que le point d'arrivée du « comment connaître » et du « que connaître » est la raison. La recherche est ainsi le moteur de la connaissance. Pour comprendre cela, il a sans doute lu et essayé d'interpréter *Les passions de l'âme*, *La recherche de la vérité*, le *Discours de la méthode*,

³⁰⁰ Alain Pons, Introduction du *De ratione*, op.cit.

L'Homme, les Météores qui, sont tous des textes où le penseur français adopte comme démarche la genèse des choses pour aboutir à ses démonstrations.

En effet, dans *Les passions de l'âme* que l'on peut juger être un traité sur le corps de l'homme et de ses accessoires, Descartes fait une description en amont et en aval, intrinsèque et extrinsèque du fonctionnement de la matière corporelle. L'article XIII, à lui seul, représente l'entreprise à la fois physiologique et mécanique de Descartes :

Tous les objets, tant de nos autres sens extérieurs que de nos appétits intérieurs, excitent aussi quelque mouvement en nos nerfs, qui passe par leur moyen jusqu'au cerveau. Et outre que ces divers mouvements du cerveau font avoir à notre âme divers sentiments, ils peuvent aussi faire sans elle que les esprits prennent leurs cours vers certains muscles plutôt que vers d'autres, et ainsi qu'ils meuvent nos membres³⁰¹.

Vico, de son côté va exploiter cette dimension physiologique et mécanique du corps en commençant sa genèse par une description historique du corps des bestiones. Descartes considère le corps de l'homme comme une machine au sens où Pierre Cassou-Noguès l'entend dans *Une histoire de vampires, de machines et de fous* :

Mon corps peut également être décrit comme une machine. On peut considérer le corps comme un appareil avec différentes pièces, des muscles, un cœur, à la place des roues crantées ou des interrupteurs, susceptibles de prendre un nombre fini de positions différentes, et admettre que les actions de ce corps ne dépendent que de la position de ses pièces et de des *stimuli* qu'il reçoit de l'extérieur. Cela suffit à faire de mon corps une machine, une machine non de métal mais de chair³⁰².

Cette même machinerie du corps est aussi présente chez Vico et signifie l'état des bestiones avant l'événement du tonnerre : l'existence de ces bestiones avec un corps gigantesque, subissant les soubresauts et les aléas de la nature sans une idée de la raison.

Disons que Vico a fait siens certains éléments de la pensée de Descartes, ce qui nous motive et aiguise notre curiosité pour essayer de comprendre ces éléments qui constituent une bonne partie de la matrice de sa pensée. Á présent, il serait temps de voir ce que Vico a compris chez Descartes.

³⁰¹ Descartes, *Les passions de l'âme*, article XIII

³⁰² Pierre Cassou-Noguès, *Une histoire de vampires, de machines et de fous*, Vrin, 2007, p. 120

4.4 Ce que Vico a compris chez Descartes

La défense de l'humanisme entreprise par Vico s'appuie à la fois sur un appel au *sensus communis* et un appel à l'idéal humaniste de l'éloquence. D'un côté, reprenant une tradition classique, Vico se réfère au sens commun pour opposer l'homme sage à l'érudit. Socrate est au regard de cet humanisme rhétorique, celui qui s'élève contre la science. Éduquer le sens commun revient alors à réhabiliter la sagesse

des anciens, leur amour de la prudence et de l'éloquence. Le sens commun n'est pas simplement une faculté partagée en commun, il est essentiellement le sens de la communauté opposé au seul intérêt pour la vérité. Comme le dit H-G. Gadamer, ce n'est pas la généralité abstraite de la raison qui, aux yeux de Vico oriente la volonté humaine, mais la généralité concrète que représente la communauté d'un groupe, d'un peuple, d'une nation et de l'humanité³⁰³.

Aussi, le sens commun ne peut-il être simplement une Idée pour la faculté réfléchissante ; il lui faut être réellement un « sens de la communauté », un sens de ce qui est estimable parce qu'appréciable publiquement, un sens de ce qui convient à la communauté des hommes et pas simplement à l'homme, un sens de l'*inter-esse*³⁰⁴.

Dans ce chapitre, il ne s'agit pas de savoir si Vico a tort ou a raison en lisant Descartes à sa manière. Il ne s'agit pas non plus de savoir si sa lecture est juste ou injuste. Il n'est pas dans notre intention de porter un jugement de valeur sur Vico lecteur de Descartes. Il s'agit plutôt de chercher à savoir ce que l'usage de la pensée cartésienne apporte à la pensée vichienne. Il est question de relever les aspects fondamentaux de ce qui, chez Descartes, a contribué à la construction de la pensée de Vico. Ce dernier ne trouve t-il pas chez Descartes des éléments essentiels qui, tout en faisant semblant de s'opposer à eux, constituent des moments forts de sa pensée. Bien qu'il faille procéder par une mise en rupture avec la pensée cartésienne, la démarche de Vico est toutefois nourrie par ses lectures des textes cartésiens.

Les notions de « sens commun » et de « genèse » vont nous permettre de saisir réellement ce que Vico a compris chez Descartes. Elles nous indiquent la manière dont les deux pensées peuvent être mises en relation, s'entrecroiser et s'interpénétrer. En nous accentuant sur le développement de ces deux termes, il est possible de révéler l'aspect politique et anthropologique de la pensée de Vico grâce à des éléments recueillis ou puisés chez Descartes. Vico les analyse selon sa propre perspective et obtient quelque chose de

³⁰³ Etienne Tassin, « Sens commun et communauté : la lecture arendtienne de Kant », in *Les cahiers de la philosophie*, numéro 4, 1987, pp. 95-96

³⁰⁴ Ibid., p. 104

nouveau. Comment pouvons-nous appréhender ces deux notions en faisant interagir les deux pensées?

Comme le remarque Hannah Arendt, c'est Vico qui, contre Descartes, a su remettre à l'honneur l'idée de sens commun³⁰⁵. Cette remarque d'Arendt prend naissance dans un contexte de remise à l'honneur de la pensée des historiens comme Michelet oubliés par les auteurs des historiographies du XIX^e siècle. Toujours sur cette même lancée, Arendt énonce une deuxième remarque en rappelant que Vico est

un des pères fondateurs de la conception moderne de l'histoire, qu'il investit dans le domaine de l'histoire précisément, parce que, étant le domaine des choses faites par l'homme, c'était le seul domaine où était garantie une connaissance vraie ; or, cette conception donne naissance à un « savoir » de l'histoire comme de ce qui est régi par des lois qui en fin de compte sont des lois non humaines, comme si l'homme ne pouvait maîtriser théoriquement sa liberté qu'en la retournant en son contraire³⁰⁶.

En effet, Arendt n'est pas à proprement parler spécialiste du penseur napolitain mais dans deux de ses textes, elle adopte des points de vue sur le sens commun nous interpellant et nous permettant de comprendre et nuancer certains points chez Vico dans ses rapports avec Descartes. Elle célèbre Vico pour le sens commun dans l'optique de l'agir politique. Dans *La condition de l'homme moderne*, elle écrit : « aucune vie humaine, fût-ce la vie de l'ermite dans le désert, n'est possible sans un monde qui, directement ou indirectement, témoigne de la présence d'autres êtres humains »³⁰⁷. Et plus loin, elle ajoute : « Désormais, chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence ; et il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*) »³⁰⁸. Apparaît, ici, la notion de « commun » qu'Arendt présente comme tout ce qui paraît public, peut être vu et entendu de tous et aussi comme le monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous. La notion de « monde commun » est ainsi vu comme « un lieu de rencontre » où les individus sont confrontés au vivre ensemble comme l'étaient les bestiones vichiens après l'avènement de la foudre. La démarche vichienne n'est pas pensable sans une mise en évidence du travail effectué par l'homme dans l'histoire et ceci constitue la pierre angulaire et le fil directeur de sa pensée. Il s'agit pour les hommes de faire concorder leurs actions afin de fabriquer ou de

³⁰⁵ Anne Marie Roviello et Maurice Veyembergh, *Hannah Arendt et la modernité*, p.153

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Editions Pocket, 2002, p.59

³⁰⁸ Ibid., p. 61

faire leur propre histoire. Arendt a bien saisi cet aspect chez Vico car elle met l'accent sur le fait que l'homme est l'auteur de son histoire, donc cette dernière « relève du domaine des choses faites par l'homme ». Il est nécessaire de mettre en exergue le principe de l'immanence qui est le propre d'un tel point de vue. Pour mieux appréhender l'histoire, il faut effectuer une vue d'en bas, c'est-à-dire mettre en avant un élément permettant de parler d'un principe unique pouvant rassembler les hommes autour d'une aptitude commune. Ce qui va faciliter leur compréhension des faits historiques qui trouvent leur sens dans l'existence d'un monde commun faisant converger les intérêts de tous vers un même but. Il revient aux hommes vichiens de construire un monde selon une nature commune et pour Arendt, il est question de réfléchir sur le système totalitaire comme régime politique voulant édifier un monde où règne des pensées et des comportements uniformisant les relations entre les individus.

Ainsi, nous pouvons nous demander comment l'histoire devient-elle un « faire » ? Cette question est légitime pour les philosophes qui ont pour but de penser la politique. Descartes, par exemple, avec sa notion de « *cogito* » qui n'est possible que sur le fond de Galilée (qui attaque, met en doute le sens commun), est dans l'incapacité d'envisager la présence de l'agir politique dans sa pensée. Chez Descartes, l'homme doit prouver sa propre existence, il s'érige en sujet isolé, séparé de la cité. Aussi, Descartes est obligé de se prouver à lui-même l'existence de Dieu. Ainsi naît le premier commencement qui aboutit au *cogito* renforçant l'absence de tout besoin du commun pour le sujet cartésien. L'individu peut se passer du sens commun pour s'accomplir en tant que sujet. Et, s'il faut parler de « commun » avec Descartes, il s'agira d'un « commun » en tant que chaque individu l'a en particulier. Ce ne sera pas un « commun » commun à tous. Le « faire », tel qu'il peut être conçu chez Descartes, se réfère à l'artisanat où on fabrique quelque chose à partir d'une idée préconçue si on suit de près les considérations d'Arendt sur cette notion. En effet, Arendt puise dans *La République* de Platon cette idée du « faire ». Que se passe-t-il dans *La République* de Platon ? Il s'agit d'un individu qui sort de la caverne pour aller contempler les idées et après y revient. Selon Arendt, ce geste n'a rien de politique, c'est le travail d'un artisan ; ce qui renvoie au régime totalitaire. D'après Arendt, l'homme du « faire » va dans le mauvais sens. C'est la raison pour laquelle, elle opte pour l'homme du sens commun mis en évidence par Vico.

En outre, cette question ne trouvera pas sa réponse chez Vico qui conçoit l'histoire comme le résultat des actions des hommes qui, frappés par la foudre, ont pris la route de la civilisation et font leur histoire au fur et à mesure qu'il découvre le monde qui les entoure. Le « faire » pour Vico se transforme en « agir politique » qui se réfère à un sens commun. La

providence a mis chez les hommes cette idée préconçue et ces derniers ont agi de telle sorte à la transformer en fait concret. Vico devient le précurseur selon la conception de la politique relativisée où l'histoire est une préfiguration de ce qui va se passer avec le totalitarisme. Par là, il est possible d'exploiter une deuxième vision d'Arendt de Vico : l'homme du sens commun. Le Vico du sens commun évite le fait que le sujet soit isolé. L'individu ne peut se passer du sens commun s'il veut vivre sa pleine existence. Pour Vico, en restant plongé dans le commun, on devient un individu. De là, l'homme ne se trouve pas en position d'avoir à se prouver l'existence de Dieu comme cela l'est chez Descartes. Chez Vico, il n'est pas besoin de preuve de l'existence de Dieu car cet être est là. Dieu est, pour Vico, une immanence dans la pensée des hommes. Sans l'immanence de ce Dieu, il n'y a pas de société. Il est question d'un fond divin par l'avatar de l'imagination, une sorte d'inhérence de la pensée par Dieu.

Anne-Marie Roviello, commentatrice d'Arendt affirme que « l'histoire et l'action sont comprises depuis Vico comme un faire : les acteurs mettent en branle des processus qu'il s'agit précisément de dominer ». Cette affirmation s'illustre par les propos d'Arendt dans *La condition de l'homme moderne* : « En d'autres termes, le processus qui [...] a envahi les sciences par l'expérimentation, par la tentative d'imiter dans des conditions artificielles le processus de fabrication qui est la genèse des objets naturels, sert aussi bien ou mieux au même niveau de principe pour agir dans le domaine des affaires humaines³⁰⁹.

Il est vrai que le propos d'Arendt sur le sens commun prene plutôt son sens dans une réflexion spécifiquement politique, à savoir une réflexion sur le système totalitaire. La façon dont elle théorise la notion du sens commun peut nous aider à saisir le sens du rapport que peuvent entretenir les conceptions de Descartes et de Vico sur cette même notion. En fait, chez Vico, la mise en évidence du travail effectué par l'homme dans l'histoire n'est pas pensable sans une prise en compte du sens commun. Il convient de remonter aux lectures antérieures de Vico vu la manière dont il a mis en évidence, élaboré ou expliqué sa notion de « sens commun » qui prend chez lui les aspects d'un concept tout particulier.

Dans sa *Science Nouvelle*, Vico définit le sens commun de la manière suivante : « Le sens commun est un jugement sans réflexion communément porté par tout un ordre, par tout un peuple, par toute une nation, par le genre humain tout entier³¹⁰ ». Il ajoute au paragraphe

³⁰⁹ Hannah Arendt, op.cit., p.299

³¹⁰ SN, livre Premier, p. 89

suivant : « Cet axiome, avec la définition qui suit, nous fournira un nouvel art critique concernant les fondateurs des nations, chez lesquelles bien plus de mille ans ont dû s'écouler avant que n'y apparussent les écrivains dont la critique s'est occupée jusqu'ici ». Il continue pour préciser que le sens commun postule que « des idées uniformes, nées chez des peuples entiers, inconnus les uns des autres, doivent avoir un fond commun de vérité³¹¹ ». D'après les propos vichiens, il est possible de déceler une idée principale et générale du sens commun à savoir une notion qui vise la collectivité ou du moins l'humanité entière. Le sens commun est, pour Vico, cette notion qui harmonise les hommes, les rassemble sous un même ordre : la vie civile. Grâce au sens commun, les hommes ne s'entre-tuent pas quotidiennement mais sont confrontés à un mode de vie dans la collectivité.

L'idée d'un fond commun uniforme collectif est aussi présent chez Descartes à travers cette phrase célèbre du *Discours de la méthode* : « le bon sens est la chose au monde la mieux partagée ». Vico désigne le « sens commun » par « jugement » et « jugement » en général est considéré comme le « bon sens » ou l'esprit de discernement. De ce fait, si Vico entend sens commun par le truchement du terme « jugement », Descartes, quant à lui, parle de « bon sens ». Nous obtenons l'équation suivante : sens commun = bon sens = jugement. Vico nie l'existence du sens commun chez Descartes pour ensuite montrer que ce qu'il appelle ainsi est ce que nous lisons dans le premier paragraphe du *Discours* sous le nom de bon sens. Pour Descartes, le bon sens seul est commun. Nous remarquons d'emblée une ambiguïté qui peut être levée en désignant « le bon sens » de Descartes et « le sens commun » de Vico sous une seule et même désignation en l'occurrence le terme « jugement ». Le bon sens cartésien appartient au sujet, à un sujet en particulier. De ce fait, le commun est secondaire chez Descartes alors qu'il est premier chez Vico. De là, les deux auteurs utilisent deux termes différents pour parler d'une même réalité dans l'existence humaine. Ainsi, nous pouvons à présent mettre en relation le terme de sens commun chez les deux philosophes selon le tableau suivant :

4.4.1 Le sens commun chez Descartes et Vico

³¹¹ Ibid.

René Descartes	Giambattista Vico
Rationalité commune	Sens commun
Jugement critique	Jugement topique
Règles de méthode	Spontanéité
Doute	Foi, croyance
Ethique du jugement	Dimension préreflexive
Subjectivité	Universalité

Pour étayer les points essentiels de ce tableau, rappelons que la notion de « sens commun » est polysémique, voire ambivalente. Les penseurs qui se sont donné pour tâche de la théoriser et de l’ancrer dans des constructions épistémologique et philosophique ont surtout relevé l’aspect contradictoire de cette notion. Alors qu’Aristote y voit « la faculté sensible rendant possible la perception d’un objet par un sujet », les modernes tel que Kant, Arendt et Tomas Reid, pour ne citer que ceux-là, le considèrent comme « le jugement ». Cette manière de percevoir retiendra notre attention dans cette partie de la thèse portant sur la relation du sens commun chez Descartes et Vico. Il est important de noter que c’est chez Platon (Socrate) qu’il revient à trouver les premières bases ou les premiers jets de la manifestation du « sens commun » parmi les hommes comme le souligne Étienne Tassin, dans son article « Sens commun et communauté » : « Socrate est le premier à avoir mis en œuvre les maximes du sens commun ; une pensée par soi-même, affranchie des préjugés, une pensée exposée à celle d’autrui, rendue publique dans le dialogue et soumise au critère de la communication et enfin une pensée conséquente, telle qu’elle résulte de l’épreuve contradictoire³¹² ». Ces propos nous invitent d’emblée à voir dans le sens commun « le nouvel art critique » que nous avons souligné plus haut dans les définitions vichiennes du sens commun. Il n’y a pas de sens commun sans l’intervention d’autrui, donc sans la prise en compte de ce dernier dans la construction de la pensée. S’il y a une « vérité » qui va régir la vie civile, il faudra qu’on la retrouve ensemble.

³¹² Tassin, op.cit., p. 86

Etant donné que, dans le *Discours de la méthode*, l'idée de « sens commun » a été détectée, que devient alors l'analyse vichienne niant l'existence d'une telle notion chez Descartes? Pour faire suite à notre partie : « Vico : bon ou mauvais lecteur de Descartes », il convient ici de montrer ce que Vico a vraiment ou a voulu saisir chez Descartes. Si Vico est un bon ou un mauvais lecteur de Descartes, dans les deux cas, il a, tout de même, été influencé par le philosophe français. L'essentiel revient à savoir comment il a récupéré, dans un certain sens, certains préceptes de Descartes pour construire les siens. Les a-t-il réutilisés, détournés, transformés ? Comment a-t-il fait de Descartes son cheval de bataille ? Comme nous venons de le voir avec le tableau, les différents termes employés par les deux penseurs pour caractériser le sens commun nous livrent certaines pistes pour répondre à ces questions. Pour cela, il faut prendre en compte les deux termes « sens » et « commun » pour comprendre les entrelacements de l'expression « sens commun » chez Descartes et Vico. Dans son article, « *Sensus communis*, le sujet à l'état naissant », Jean-François Lyotard apporte une définition au terme « sens » qui épouse nos analyses. D'après lui, « le *sensus*, c'est la réflexion, la faculté de juger réflexivement, mais considéré après coup, un peu comme une instance de sensibilité et non en train d'opérer³¹³ ». Suivant cette définition, le mot « sens commun » ne se réfère pas à l'un des cinq (5) sens de l'Homme mais à ce que Arendt appelle dans *La vie de l'esprit* le « sixième sens », et à ce que Kant désigne par « l'Idée d'un sens commun à tous » autrement dit « la faculté de juger » qui dépasse, conceptualise ou transcende tout ce qui relève de la sensibilité. Nous pouvons aussi considérer « le sens commun » sous le même angle que Lyotard à la fin de son article : « le *sensus communis* est donc une hypotypose : il est un analogue sensible de l'euphonie transcendantale des facultés, qui ne peut faire l'objet que d'une Idée, et non d'une intuition. Ce *sensus* n'est donc pas un sens, et le sentiment qui est censé l'affecter (comme un sens peut l'être) n'est pas commun, mais seulement communicable en principe³¹⁴ » ou pour reprendre Tassin « le sens commun pris comme le bon sens, entendement commun et sain, une qualité communément partagée, sans rapport avec la faculté de juger esthétique et dont la possession n'est absolument pas un mérite ou un privilège³¹⁵ ».

À partir de cette définition du « sens », nous comprenons la manière dont la notion de « sens commun » se manifeste dans la pensée vichienne et quels en sont les rapports avec

³¹³ Jean-François Lyotard, « *sensus communis*, le sujet à l'état naissant » in *Misère de la philosophie*, Galilée, 2000, p.21

³¹⁴ Ibid., p. 41

³¹⁵ Tassin, p. 99

Descartes. Suivant cette définition de la notion de sens, et avant même notre considération sur la notion de « commun », nous pouvons anticiper pour dire que le sens commun est une activité spontanée de l'esprit, dans un espace-temps donné, « sans parade » comme le dit Lyotard, sans les grandes constructions épistémologiques, donc qui correspond sans doute à l'imagination dans le sens de pensée productive. Dans ce cas, la mémoire n'intervient pas au premier chef mais c'est plutôt la capacité d'improviser qui importe. Cette définition du mot « sens » invite à voir en ce dernier un élément qui s'étend à plusieurs domaines. Le sens serait présent chez Descartes dans le sens où on le considère comme un état d'esprit, une prédisposition ou mieux une disposition de l'esprit à accueillir les effets ou les reflets de la pensée. C'est ce que Kant appelle la faculté de juger en disant : « Sous cette expression de *sensus communis*, on doit comprendre l'Idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme »³¹⁶. Au stade premier, le sens peut être associé à la connaissance d'une collectivité pour donner l'imagination. Ceci est flagrant chez Vico. Quant à Descartes, il fait cohabiter le sens avec la connaissance d'un sujet individuel pour produire au premier chef le jugement rationnel, ou tout simplement la raison.

Comment se présente la notion de « commun » chez Descartes et chez Vico ? En fait, les deux auteurs mettent en place deux processus différents pour théoriser sur la notion du « commun ». De ce fait, c'est le sens même du terme « commun » qui nous permet de voir ce qui se passe chez les deux philosophes, autrement dit, c'est le terme « commun » qui permet de voir les enjeux de cette notion de « sens commun » chez les deux.

Descartes part de sa phrase : « Le bon sens est la chose au monde la mieux partagée ». En disant cela, il part d'abord d'un individu, d'un sujet avant d'appliquer son concept à la collectivité. Tandis que Vico, lui, accorde au prime abord une place à la collectivité et toute sa démonstration a pour cible cette dernière. Selon Descartes, le bon sens qu'il appelle « la faculté de juger » ou rationalité est inhérent à chaque individu. Il s'agit d'un « commun » qu'il est difficile de mettre à l'épreuve dans l'expérience commune ou du moins dans la communauté des vivants. Pour reprendre Lyotard, on dirait que c'est un « commun secret, mis à part, séparé, sécessionné, *se-curus*, mis à l'abri de la *cura*, du souci, du commun sans-souci³¹⁷ ». Pris en ce sens, nous nous gardons de parler de « sens commun » pour Descartes qui a lui-même parlé de raison, de « bon sens » et non de « sens commun ». Il crée un sujet

³¹⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger*, paragraphe 40

³¹⁷ Lyotard, p.25

qui pense par lui-même, pour lui-même, en accord avec lui-même tout en étant en relation avec les autres sujets de la communauté.

Ceci rejoint la conception habermassienne de la notion de « sens commun » (cette expression sera toujours entre guillemets quand on l'utilise pour Descartes) et ne se réfère pas à quelque chose d'ordre technique voire pratique qui se joue pour un individu. De ce fait, il vaut mieux parler de « rationalité commune » que de « sens commun ». Proche d'Arendt, Habermas, au tome premier de son ouvrage, *Théorie et pratique*, nous amène à poser la question suivante : Est-ce-qu'une théorie de la connaissance peut se séparer de la pratique ? Alors que chez Descartes la réponse serait positive, chez Vico, nous répondons d'emblée par la négative. Dans cette perspective, au lieu de parler de « sens commun » pour Descartes, il convient mieux de dire rationalité commune ou comme Lyotard l'appelle « une raison commune dans son usage pratique éthique³¹⁸ ». Parallèlement, parler de « sens commun » chez Vico revient à parler d'une activité qui persuade et rend compte de la vie en communauté, autrement dit une faculté qui relève de l'expérience, une faculté empirique qui témoigne de la sociabilité de l'homme, de son essence et comme la condition nécessaire pour tenter d'expliquer l'existence humaine. Descartes considère le sens dans sa dimension théorique et Vico, quant à lui, a réorienté ses considérations sur le sens vers un niveau pratique. En ce sens, Vico a réorienté et transformé les considérations cartésiennes pour élaborer ses propres idées sur la question du sens. En orientant le sens vers le commun, la communauté, il adopte le sens commun qui conduit les hommes vers le social, le politique, en somme vers la sociabilité. Ainsi, Vico nous livre un commun qui est « un accord, une polyphonie incertaine, dont l'euphonie n'est pas mesurable, préparable mais qui assurément peut avoir lieu, comme on dit, à l'occasion, entre des facultés dotées chacune de son timbre³¹⁹ ».

Vico, en tant que lecteur de Descartes, a sans doute compris que le sens commun conduit sur le chemin de la vérité.

Pour éviter toute confusion, nous faisons nôtre de la notion de « jugement » pour désigner le « sens commun » chez Descartes et Vico tout en se basant sur les termes figurant dans le tableau. Cela revient à penser la philosophie vichienne au-delà du solipsisme cartésien, hors des schèmes de l'*ego*, et d'ancrer ce dernier dans l'humanité, la vie en société, d'où l'harmonie entre l'état social des hommes et leur état mental. Caractérisé par son

³¹⁸ Lyotard, p.23

³¹⁹ Ibid., p.33

caractère solitaire et retiré, un atopique et sans référentiel, une sorte d'indépendance à l'égard du monde, il s'avère difficile de parler de sens commun chez Descartes et si cela pourrait être possible, il existe de préférence sous la forme d'une rationalité que possède d'abord un sujet, et après qui sera commune aux autres. Vico, quant à lui, réorganise cet aspect de la rationalité commune pour le transformer en sens commun c'est-à-dire un jugement entravé dans les rets d'un monde commun, terme couramment utilisé par Arendt. En d'autres termes, il s'agit d'un monde où la vie n'est possible que grâce aux multiples relations et accords avec autrui. Ce sens commun est le bien commun de tous, de toute une communauté. Il est aussi une faculté éminemment politique. Vico énonce, en ce sens, le jugement commun qui assure le lien entre les catégories sociales. De ce fait, ce qui est saisissable par le sens commun est forcément compréhensible par tous. Ceci fait le lien avec l'idée de Descartes sur la notion de bon sens comme effectivité du jugement. L'intercompréhension est possible entre les individus grâce au sens commun et c'est la raison pour laquelle Vico parle de jugement concernant le genre humain. À cela, s'applique la remarque de Tassin selon laquelle « Pour Vico, le *sensus communis* est le sens du juste et du bien général, dont chaque homme jouit en partage et qui ne s'acquiert que dans la vie en communauté³²⁰ ».

Ce tableau nous amène à voir aussi que le sens commun n'est pas opposé à la raison. Si chez Descartes, il s'exerce en tant que jugement rationnel, critique et subjectif, il est chez Vico, penseur donnant une très grande importance aux sens, une faculté (pour rejoindre la définition d'Aristote que nous avons citée plus haut) qui a droit d'aînesse sur la raison. Le sens commun est le premier degré de la raison et il fait appel aux sens, à la spontanéité, au milieu naturel plutôt qu'un monde déjà construit avec des schèmes épistémologiques. Là où nous parlons d'éthique du jugement chez Descartes, la démonstration vichienne nous laisse entrevoir une dimension préreflexive qui touche l'universalité et la croyance dans les productions humaines, les faits humains. Là où Descartes instaure le doute sur les faits humains, Vico y met de la foi, de la croyance et de la vérité. Tout ceci n'est pas possible si nous prenons en compte le sens commun qui conduit sur le chemin de la vérité et de la véracité. La mise en retrait cartésien de l'expérience sensorielle ne permettrait pas d'aboutir à une *res cogitans* digne de confiance. Le sujet cartésien se méfie des sens qu'il juge trompeurs, donc qui l'éloignent de la vérité. Dans ces circonstances, il s'adonne à une sorte d'introspection qui lui permet de revenir sur ses anciens enseignements, de les passer au crible du doute et de là, la vérité surgira. Telle est la manière dont Descartes s'y prend pour faire sa

³²⁰ Tassin, op.cit., p. 96

genèse de la connaissance. Vico réoriente et redynamise cette manière de voir de Descartes en mettant en application la maxime de Sénèque disant : « ce que promet la philosophie, ce sont le sens commun, l'humanité et la vie en société³²¹ ». La façon dont Vico perçoit le sens commun en remaniant la subjectivation et le solipsisme cartésiens, nous renseigne sur la condition de l'homme dans son devenir social et politique. En s'ouvrant aux sens et au sens commun, un espace d'épanouissement se crée et le monde devient accessible d'abord aux bestes puis aux hommes. Dans l'introduction de son ouvrage, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Anne-Marie Roviello abonde en ce sens :

Cette responsabilité pour le sens dans le monde s'avère être une co-responsabilité ; le monde ne peut se réconcilier avec le sens, et par là devenir une demeure pour l'homme, qu'en instituant comme monde commun. Le sens ne peut pénétrer dans le monde que comme sens commun. Le sens est introduit dans le monde par le débat des hommes sur ce monde qu'ils reçoivent en partage, et par leur action commune au sein de ce monde³²².

Ceci traduit parfaitement le point de vue vichien du sens commun qui donne sens à l'histoire, qui réconcilie le monde avec son histoire suite à un retour vers le passé non pas pour le soumettre au doute mais pour essayer d'entrer dans une sorte de communication ou de communion avec lui. Vico prend un engagement par les sens pour chercher la provenance de la connaissance et faire la genèse de toute connaissance possible. Ainsi, le sens commun est chez Vico tout comme chez Arendt ce qui organise les phénomènes pris dans le sens de ce qui apparaît à savoir la part visible des choses du monde partagé par tous. En ce sens, Gadamer, dans *Vérité et méthode*, rappelle que le sens commun tel que vu par Vico vient du terme romain *sensus communis* et se réfère à un contenu moral et politique et Simone Manon, dans ses notes de cours sur le sens commun renchérit :

le *sensus communis* est le sens de la communauté, le sens que fait acquérir la vie en communauté et ce qui la rend possible. Il s'agit donc moins d'une faculté universelle présente en tout homme qu'un sens fondant la communauté de vie et par conséquent indexé sur l'existence morale et historique des hommes. Il n'est pas le privilège de penseurs abstraits mais la prérogative d'êtres concrets ayant à exercer leur jugement dans un monde marqué par la pluralité des opinions, la contingence des événements et le souci de ce qui est bon et agrément commun³²³.

³²¹ Sénèque, Lettre 5, GF-Flammarion, p. 45

³²² Anna-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Editions Ousia, 1987, p.7

³²³ Simone Manon, « le sens commun », (Philolog- , 23 mars 2011, p.5

Selon la démarche vichienne, l'organisation des phénomènes se fait en ayant recours au sens commun et à l'imagination. Dans la démarche cartésienne, la recherche de toute connaissance possible se fait d'abord par le doute puis le tri de ce qui est crédible parmi toutes les connaissances existantes. Pour Vico, la connaissance est avant tout quête du sens par l'intermédiaire du sens commun, « un sens commun qui est un sens communautaire » où les bestiones sont « liés les uns aux autres d'une dépendance qui n'est pas physique (corps et besoins) mais qui tient au fait que la compagnie des autres est, dans leur liberté la condition de possibilité de jugement »³²⁴. Ce sens communautaire que nous pouvons attribuer aux bestiones fait d'eux le sujet de leur histoire. En même temps qu'ils sont dans l'histoire, ils la rendent possible en la fabriquant eux-mêmes. Le *factum* et le *verum* prennent tout leur sens.

L'idée de sens commun chez Vico se complète à celle de la notion de genèse et ensemble elles confirment la compréhension vichienne du cartésianisme. Il est évident que cette notion de genèse s'étend dans toute la *SN*. L'ensemble des démonstrations et démarches de Vico tournent généralement autour des connecteurs logiques qui indiquent la progression de sa pensée. Ces connecteurs logiques sont pour la plupart : « d'abord.... puis..... ensuite.... Enfin ou finalement ». De nombreux moments de la démonstration vichienne font appel aux mots de liaison et aussi de termes qui marquent l'addition comme les verbes « ajouter, compléter, succéder, premier (ères), deuxième (s), troisième (s), premier aspect, second aspect, troisième aspect, premièrement.... sixièmement » et la variation des temps des verbes à savoir un mélange entre le passé, le présent et le futur. Ceci prouve bien sa volonté de partir des commencements, donc de faire une genèse dans son œuvre qu'il considère comme une véritable science. En outre, les termes qui marquent le commencement sont nombreux : « En effet, puisqu'elle doit commencer...³²⁵ », « Notre raisonnement doit commencer...³²⁶ », « des idées uniformes, nées chez des peuples...³²⁷ », « débiter », « les origines ». Aussi, effectuer cette genèse se présente comme une véritable obligation, en témoigne la récurrence du verbe « devoir » à différents temps.

Selon Hannah Arendt,

la *vita activa*, la vie humaine en tant qu'activement engagée à faire quelque chose, s'enracine toujours dans un monde d'hommes et d'objets fabriqués qu'elle ne quitte et ne transcende jamais complètement. Hommes et objets

³²⁴ Tassin, op.cit., p. 85

³²⁵ SN, p.134

³²⁶ Ibid, p. 135

³²⁷ Ibid., p. 89

forment le milieu de chacune des activités de l'homme qui, à défaut d'être situées ainsi, n'auraient aucun sens. Mais ce milieu, le monde où nous naissons, n'existerait pas sans l'activité humaine qui l'a produit comme dans le cas des objets fabriqués, qui l'entretient, comme dans le cas des terres cultivées, ou qui l'a établi en l'organisant, comme dans le cas de la cité. Aucune vie humaine, fût-ce la vie de l'ermite dans le désert, n'est possible sans un monde qui, directement ou indirectement, témoigne de la présence d'autres êtres humains³²⁸.

Cette idée d'Arendt rejoint celle de Kant qui, fait débiter la *Critique de la faculté de juger* dans le « Monde, les sens, et les aptitudes qui font des hommes des habitants de ce monde³²⁹ ». Ainsi, la troisième critique, en parlant des hommes au pluriel, rencontre la perspective vichienne qui a pour objet l'espèce humaine plutôt que le sujet en particulier. N'est-ce pas là aussi la volonté de Vico en commençant à décrire l'histoire de l'humanité avec des êtres comme les bestiones ?

Au moyen de l'histoire de ces bestiones, il commence par montrer ce qui a été d'abord commun entre toutes les nations avant que ces dernières adoptent des spécificités et des particularités qui leur sont propres. Dans la *SN*, il dit :

Il doit exister nécessairement dans la nature des choses humaines une langue mentale commune à toutes les nations, qui comprend de façon uniforme la substance des choses qui peuvent être faites dans la vie humaine sociale, et qui l'expriment avec autant de modification différentes que ces mêmes choses peuvent avoir d'aspects différents ; que cela soit vrai, nous en trouvons la preuve dans les proverbes, qui sont des maximes de sagesse vulgaire et qui sont en substance compris de la même façon chez toutes les nations anciennes et modernes, alors qu'ils sont exprimés d'autant de manières différentes qu'il y a de nations³³⁰.

À travers cette citation, nous confirmons que Vico fait le chemin inverse de celui de Descartes dans le but d'essayer de construire les connaissances. Selon Vico, ce n'est pas un sujet individuel qui se donne pour tâche la découverte du savoir, l'appréhension du réel, du sensible mais ceci est le projet de toutes les nations entières qui, grâce à la sagesse vulgaire qu'elles partagent, appréhendent les choses de la même manière. Il commence d'abord par mettre en avant ce qui est commun à toutes les nations d'où, une genèse qui commence par le sens commun et fait débiter l'histoire de l'humanité avec des bestiones comme le nom

³²⁸ Hannah Arendt, op.cit., p. 59

³²⁹ Etienne Tassin, p.83

³³⁰ *SN*, Livre Premier, p.93

l'indique des êtres proches de la vie animale et qui, progressivement, vont entrer dans la vie humaine, dans ce qu'il désigne par civilisation. Kant adopte la même démarche dans sa troisième critique. De ce fait, nous attribuons à Vico la remarque de Tassin sur la pensée de Kant : « C'est pourquoi Kant est le penseur du *commun*. Ce qui implique, en termes kantien, trois choses : que la nature ait pourvu l'espèce humaine jusqu'en son animalité d'un mouvement assuré de progression ; que rien n'entrave absolument le progrès en sorte qu'aucune conversion de l'homme- de la nature humaine-, (aucune « sortie de la caverne ») n'est nécessaire pour qu'un progrès politique se manifeste réellement ; enfin qu'une bonne politique est possible si elle répond au critère de la publicité et de la communicabilité³³¹ ». Tout comme Tassin admet que Kant est le penseur du commun, nous admettons, ici, que Vico l'est aussi. Sa démarche philosophique dans la *SN*, permet aussi de parler d'une inscription de l'anthropologie dans la pensée vichienne. Nous pouvons sans doute affirmer que la *SN* de Vico contient une dimension anthropologique et peut être même vue comme une théorie de l'évolution dans le sens darwinien du terme faisant débiter l'histoire de l'humanité avec des êtres intermédiaires entre l'animalité et l'humanité et appelés à faire la civilisation dans le sens du vivre-ensemble. La communauté de ces êtres que Vico appelle les bestiones donnera la communauté des hommes. Ainsi, à toutes les phases de la vie, de l'existence des hommes, nous sommes amenés à parler de la présence de la notion de « communauté ». Cette dernière est la condition *sine qua non*, la vérité première de toute théorie qui a pour but de s'interroger sur la genèse du monde et la manière dont les hommes fabriquent leurs connaissances et construisent leurs rapports au monde. À l'encontre de Descartes qui entreprend de penser en faisant d'abord un usage critique de sa raison, Vico montre, de son côté, que le point de départ de la pensée commence avec des êtres dépourvus de raison mais faits de sens et d'imagination. De même, la faculté de penser (de juger) n'est en aucune façon l'apanage d'un seul homme mais de tous les êtres appelés à vivre dans un espace-temps commun et agissant selon une mouvance commune. La pensée surgie de l'imagination est ainsi le bien commun de tous les bestiones qui, sous le guide de la providence, vont donner un autre cours à leur existence. La capacité de penser se déploie au sein de toute la communauté des bestiones et non dans l'esprit d'un bestione en particulier : « Le droit naturel des *gentes* est né en même temps que les coutumes des nations, qui se ressemblent en vertu d'un sens commun humain, sans aucune réflexion, et sans qu'une nation prenne exemple sur une autre³³² ». Selon Vico,

³³¹ Tassin, p.83

³³² *SN*, Livre Premier, p. 125

chaque étape de l'état d'esprit correspond à une manière de penser en particulier. Pour lui, le début de toute capacité de penser ne saurait être la raison et c'est pourquoi, il fait débiter la pensée par l'imagination et via les sens, donc au moyen de la sagesse poétique. Il transforme ainsi le schéma de penser cartésien et la démarche cartésienne de l'acquisition de la connaissance : « Les hommes d'abord sentent sans remarquer, puis ils remarquent avec une âme [*animo*] troublée et agitée, enfin, ils réfléchissent avec un esprit [*mente*] pur³³³ ». Il ajoute : « L'esprit [*mente*] humain est incliné naturellement par les sens à se voir au-dehors dans le corps, et c'est avec beaucoup de difficulté qu'il arrive à se comprendre lui-même au moyen de la réflexion³³⁴ ».

La notion de genèse revient à parler de l'homme comme un être social, un être qui a besoin de rentrer en relation avec ses semblables pour assurer son existence et la vivre pleinement. C'est faire de l'homme un animal politique à la manière de Sénèque et d'Aristote, un *zoôn politikon*, un animal qui n'est pas appelé à vivre seul mais avec d'autres êtres qui lui ressemblent. C'est aussi comme le souligne Étienne Tassin aborder « la pensée de la communauté au sein de la communauté³³⁵ ». Dans cette genèse du genre humain que nous retrouvons dans la pensée vichienne, nous évoquons Arendt qui pose comme fait historique l'existence de deux ordres dans la vie de tout être : « il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui lui est commun (*koinon*)³³⁶ ».

Pour comprendre la manière dont se fait cette genèse, nous reprenons Arendt qui postule que :

Le domaine privé du foyer familial était la sphère où se trouvaient prises en charge et garanties les nécessités de la vie, la conservation de l'individu et la continuité de l'espèce. L'un des caractères du privé, avant la découverte de l'intime, était que l'homme n'existait pas dans cette sphère en tant qu'être vraiment humain mais en tant que spécimen de l'espèce animale appelé genre humain³³⁷.

Vico va plus loin, pour décrire les commencements en faisant une véritable histoire voire une étymologie de l'histoire de l'humanité : « Voici l'ordre suivi par les choses

³³³ SN, Livre Premier, p.104

³³⁴ Ibid., p. 108

³³⁵ Etienne Tassin, « Sens commun et Communauté », in Les Cahiers de la philosophie, Numéro 4, Hannah Arendt, confrontations, (dir. E. Tassin et J. Roman), Lille, Automne 1987, p.83

³³⁶ Ibid., p.61

³³⁷ Ibid., p. 85

humaines : d'abord il y eut les forêts, puis les cabanes, ensuite les villages, plus tard les cités, finalement les académies³³⁸ ». Il ajoute à la page suivante :

Dans le genre humain apparaissent d'abord des êtres énormes et lourdauds, comme les Polyphème ; puis des magnanimes et orgueilleux, comme les Achille, ; ensuite des valeureux et justes, comme les Aristide, les Scipion l'Africain ; plus près de nous, ceux qui se présentent avec de grandes apparences de vertu accompagnées de grands vices, et qui, aux yeux du vulgaire, brillent de l'éclat de la vraie gloire, comme les Alexandre et les César ; plus tard encore les tristes et les réfléchis, comme les Tibère ; finalement les furieux, dissolus et éhontés, comme les Caligula, les Néron, les Domitien³³⁹.

Cet axiome, à lui seul, résume les trois âges de la démarche vichienne pour montrer les différents stades de l'évolution de l'histoire du genre humain : l'âge des dieux, l'âge des héros et l'âge des hommes :

l'âge des dieux, dans lequel les hommes païens crurent qu'ils vivaient sous des gouvernements divins et que toute chose leur était commandée par les auspices et les oracles, qui sont les plus vieilles choses de l'histoire profane ; l'âge des héros, dans lequel ceux-ci régnèrent partout dans des républiques aristocratiques, au nom d'une certaine supériorité de nature qu'ils estimaient avoir sur les plébéiens ; et finalement, l'âge des hommes, dans lequel tous se reconnurent égaux en nature humaine, ce pourquoi s'y établirent les républiques populaires et, finalement, les monarchies, qui sont toutes les deux des formes de gouvernement humain, comme il a été dit un peu plus haut³⁴⁰.

Tout le développement vichien de la notion de genèse se base sur ces trois âges à travers lesquels il montre l'évolution et la constitution de l'espèce humaine. Le second livre de la *Science Nouvelle* est la partie dans laquelle cette genèse est expliquée de manière détaillée. Les onze sections qui le composent sont en quelque sorte des parties transformées du *Discours de la méthode*. En commençant la genèse de la pensée par le doute, nous pouvons dire que Descartes passe en revue tous les éléments constitutifs de la vie en société. Le doute cartésien est d'abord qualifié d'hyperbolique avant d'être méthodique. Le philosophe doute de tout ce qui constitue la vie humaine : l'histoire, la pensée métaphysique, les mathématiques, la religion, la morale, la poésie, la politique et l'espace, la physique : la science en général. Vico transforme et réoriente la démonstration cartésienne en faisant reposer la sienne non pas sur le doute mais sur les traces de vérité sur les choses humaines. D'où la sagesse poétique qui fait débiter la science vichienne par des commencements fabuleux, des origines grossières et qui,

³³⁸ SN, Livre premier, p. 108

³³⁹ SN, Livre Premier, p. 109

³⁴⁰ SN, Livre premier, p.30

par la suite, donnera la sagesse absconse : « Tout au long de ce livre, on montrera que tout ce que les poètes avaient d'abord senti dans leur sagesse vulgaire, les philosophes le comprirent ensuite dans leur sagesse absconse ; de sorte que l'on peut dire que les premiers ont été le sens et les seconds l'intellect du genre humain³⁴¹ ».

Vico, en lisant Descartes, a compris les enjeux d'une telle pensée. Vu l'ampleur de la pensée cartésienne à Naples, Vico, craignant un grand danger à savoir que tout ce qui est universitaire ne se sépare de la vie sociale (danger présent à cause de la forte prégnance du cartésianisme à Naples et l'allégeance des penseurs de l'époque à la pensée de Descartes), a décidé de réorienter la pensée cartésienne en essayant d'allier la théorie à la pratique. Ce qui nous invitera à aborder dans notre dernier chapitre portant les relations de complexité et d'ambiguïté existant entre les deux pensées. Cela nous permettra de considérer les deux pensées sous de nouveaux angles et non pas les opposer de manière catégorique. Pour l'instant, étudier en détail les éléments constitutifs de l'imagination chez Vico est notre principal objectif dans ce chapitre.

Chapitre 5 : les universaux fantastiques

Vico essaie de définir l'imagination dans plusieurs parties de la *SN*. Vu le caractère cyclique de son style, il ne cesse d'apporter des éléments qui, à chaque fois, complète sa conception de l'imagination. Il la désigne par un autre terme « la *fantasia* ». Dans l'ensemble des considérations sur l'imagination, disons qu'il voit en elle une appréhension du monde en se basant sur le corporel et les sens. De ce fait, dans sa démarche épistémologique, afin d'essayer de dégager sa conception de cette l'imagination, Vico partira des mêmes critères que Descartes quand ce dernier parle de cette notion, à savoir le corps et les sens. Les projets épistémologiques de ces deux auteurs font apparaître un traitement de l'imagination

³⁴¹ Ibid., p. 148

considérée avec d'autres facultés comme la raison, l'entendement, la sensibilité. Quant à Vico, il ajoute la mémoire car d'après lui, « l'imagination n'est rien d'autre que la mémoire étendue ou composée³⁴² ». Se servant toutefois des mêmes critères pour mettre au point leur conception de l'imagination, ils ne se trouvent pas dans une même logique. Animés du même souci, en d'autres termes Vico et Descartes se donnant pour tâche de découvrir la vérité dans la manière de penser des hommes, ils ont tous deux fait de l'imagination la faculté participant à la recherche de ce qui est vrai dans la cognition de l'homme. Ainsi, le corps (les sens), le souci de vérité sont les notions récurrentes chez ces deux auteurs dans leur volonté de théoriser l'imagination. Cependant les mêmes outils mèneront à des résultats différents. Nous avons vu que chez Descartes, la conception de l'imagination est à nuancer car contrairement à ce que l'on pense habituellement, le philosophe accorde une place importante à ce concept dans sa pensée. Il fait d'elle une fonction et une activité de l'esprit.

Qu'en est-il de Vico ? Quel est le traitement du corps chez ce dernier et quel sens la vérité prend-elle dans sa façon de voir l'imagination ?

En effet, l'imagination est, chez Vico, la faculté première de l'esprit (du latin : *mente*) apparue chez les premiers hommes quand ils ont voulu expliquer des faits inconnus et étrangers constatés dans le milieu qui les entoure. Au fait, les productions de cette faculté qui ont pris naissance sous l'effet de leur « robuste ignorance », « de leur corps vigoureux » donneront le jour à « une imagination corporelle³⁴³ ». Les propos de Vico nous invitent à accorder une place centrale au corps dans sa pensée et ceci nous amène aussi à nous interroger sur la manière dont Vico perçoit son bestione.

5.1 Vico ou la conception d'un état de nature

Comment pourrions-nous définir le bestione ?

Vico fait de son bestione, un être, ou plus exactement un corps, une sorte de masse de matière qui ne connaît aucun détour réflexif. Il est solidement investi et ancré dans la forêt. D'ailleurs, le bestione n'est qu'une partie de la forêt, une partie errante de celle-ci et qui se trouve dans une solitude reflétant tout son être et même les activités qu'il entreprend pour survivre dans un endroit sombre et primitif. En effet, le bestione est seul et sa solitude a de profondes répercussions sur sa vie sexuelle (car même les animaux dominés par l'instinct possèdent une

³⁴² SN44, p.104

³⁴³ SN44, P. 209

vie sexuelle, une pulsion sexuelle) du fait qu'il s'accouple au hasard des rencontres entraînant, par là, des liaisons incestueuses. La manière dont Vico décrit l'état de ces êtres fait penser à une sorte d'état de nature au sens littéral du terme, c'est-à-dire un état où des êtres se trouvent pris dans la nature et pleins ancrés en elle. N'ayant même pas une mince et petite parcelle d'idée de Dieu, ils vivent, de ce fait, sans représentation, sans symbolique. En conséquence, ce sont des êtres livrés d'une part à eux-mêmes et d'autre part aux caprices de la nature qui les engloutit et avec laquelle ils font corps. De ce fait, les bestiones ne sont que de pures forces et formes physiques. Ce sont des corps bruts (non encore domestiqués, non encore humanisés) qui sont soutenus par les forces physiques de la nature. Ainsi, la disposition du corps des bestiones, dans un tel cadre spatio-temporel, fera apparaître des corps gigantesques pour témoigner de la visibilité et la construction de cet état de nature vichien. Le bestione, n'étant pas maître de son corps, se voit placer sous la tyrannie de la nature, ce qui résulte en un véritable chaos du monde plongé ou tombé dira-t-on dans un certain oubli entraînant ainsi la nature et les éléments la constituant dans une espèce de chute livrant clairement la conception de l'état de nature chez Vico. Vu comme un état historique, la perception de l'état de nature vichien nous amène à nous poser ces questions suivantes : que vise toute la philosophie de Vico ? Autrement dit, pourquoi Vico décide-t-il de faire de la philosophie ? Qu'est-ce qu'il vise comme problème ? Quel a été exactement le problème qui pousse Vico à aller vers la philosophie, c'est-à-dire dans ses recherches philosophiques, qu'est-ce qu'il trouve qui devrait être considéré comme la solution de son problème mais dont il n'est pas satisfait ? En somme, quel est l'apport de cet état historique (l'état de nature) dans le système vichien ?

Les lecteurs de Vico, et surtout ceux de la *SN*, savent pertinemment que le penseur napolitain est à la recherche d'une nouvelle science qui sera universelle et commune à toutes les nations d'où le sous titre de son ouvrage majeur : *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*. Il est sans doute aisé de constater que son œuvre se présente comme l'aboutissement d'une science de l'histoire. Selon Vico, la logique de l'histoire est à rechercher dans l'histoire elle-même. Pour lui, il faut faire en sorte de revivre l'histoire, donc se donner les moyens de se trouver en étroite relation avec le passé dans sa plus grande profondeur et dans sa dimension la plus lointaine. Projet nouveau qui implique des démarches et des méthodes nouvelles ! Tout comme Nietzsche le fera plus tard, Vico invite à rompre avec l'idée que la connaissance historique ne résulte qu'en images édifiantes et de faits glorieux qu'il fallait prendre en exemple ou rejeter. Cette conception de l'histoire qualifiée de « monumentale » par Nietzsche, comporte ses dangers. Sur ce, il écrit :

Tant que l'âme des études historiques résidera dans les grandes impulsions qu'un homme puissant peut recevoir d'elles, tant que le passé devra être décrit comme s'il était digne d'être imité, comme s'il était imitable et possible une seconde fois, ce passé courra le risque d'être déformé, enjolivé, détourné de sa signification et par là même sa description ressemblera à de la poésie librement imaginée. Il y a même des époques qui ne sont pas capables de distinguer un passé monumental d'une fiction mythique, car les mêmes impulsions peuvent être empruntées à l'un et l'autre³⁴⁴.

Plus loin, il précise:

L'histoire monumentale trompe les analogies. Par de séduisantes assimilations, elle pousse l'homme courageux à des entreprises téméraires, l'enthousiaste au fanatisme. Et si l'on imagine cette façon d'histoire entre les mains des génies égoïstes, de fanatiques malfaisantes, des empires seront détruits, des princes assassinés, des guerres et des révolutions fomentées et le nombre de ces effets historiques en 'soi' c'est-à-dire d'effets sans causes suffisantes, sera augmenté³⁴⁵.

Les deux penseurs, d'une manière ou d'une autre, refusent l'histoire monumentale qui ne permet en aucune façon de connaître l'histoire réelle du passé, c'est-à-dire le moment originel des choses. Elle prête à confusion car elle imite. Aussi, est-elle source de confusion car elle ne livre pas de manière claire, nette et distincte le principe de la vie des êtres dans un cadre spatio-temporel et contextuel bien déterminé. De manière sous-jacente, les deux philosophes évoquent les mêmes raisons qui invitent à éviter et rejeter l'histoire des hauts faits. Le philosophe napolitain, pour sa part, a besoin de quelque chose d'inhérente à la vie des êtres. Ce dont il a besoin doit être vrai et naturel pour parachever ou parfaire son projet de nouvelle science. Sa science doit être une science digne de ce nom car pour la mettre en écriture et la réaliser, il doit détenir tous les éléments nécessaires et indispensables.

Le penseur se trouve en possession d'un objet : la nature commune des nations. Il a aussi une méthode qui allie la philosophie à la philologie. La première discipline lui donne la forme tandis que la seconde lui apporte la matière pour le traitement de son objet dans de bonnes conditions. Grâce à la philologie, Vico trouve les moyens de remonter très loin dans l'histoire de l'humanité pour l'élaboration de sa science. Nietzsche appelle cette remontée le moment de l'oubli dans l'histoire de la vie des hommes justifiant ainsi son concept de critique historique. Ne trouvant pas la solution de leur problème dans l'histoire monumentale, Vico,

³⁴⁴ Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, GF Flammarion, 1988, pp. 91-92

³⁴⁵ Ibid.

tout comme Nietzsche, ont fait une *tabula rasa* à la Descartes pour aboutir à un état de nature, révélant ainsi, un moment d'oubli (chez le philosophe allemand) et un moment de chute (chez le philosophe italien) dans l'histoire des hommes.

Le retour à l'état de nature vichien paraît être, ici, l'équivalent du doute radical et hyperbolique cartésien, ce qui équivaut aussi à la critique historique nietzschéen. La conception nietzschéenne de l'oubli, recourt, en quelque sorte, à la *tabula rasa* de Descartes pour opposer l'oubli à la mémoire, donc à la science historique ou à l'histoire comme science. La science historique peut faire obstacle à l'oubli. La capacité d'oublier, propre à l'instinct actif et de la volonté de puissance, prône un inconscient positif donnant lieu au corps et aux pulsions animales de l'homme. Nietzsche effectue une mise en *épochè* de l'histoire pour donner libre cours aux instincts animaux. Nous pouvons parler aussi d'un état de nature nietzschéen tout en précisant qu'il s'agit d'un état de nature qui possède une dimension psychologique car contrairement à Vico, Nietzsche ne parle pas de l'homme en général. Cette conception de l'état de nature chez Nietzsche est à différencier aussi de ceux de Rousseau et de Hobbes qui ont, plutôt, adopté une dimension sociologique dans leurs démarches.

Ainsi, nous interprétons l'état de nature de Vico comme cet état qui embrasse le moment d'oubli de l'auteur de la *Seconde considération intempestive* et également le moment de chute des penseurs comme Rousseau et Hobbes à travers le déluge qu'ont connu les premiers hommes vichiens. En recourant à cet état de nature, Vico pointe du doigt les penseurs du droit naturels qui projettent un aspect raisonné de l'homme pour remonter aux sources du passé humain.

Pourquoi ce recours à l'état de nature dans la pensée vichienne ? Le concept d'oubli tel que conçu par Nietzsche et le concept de chute permettront de montrer les apports de l'état de nature dans la démarche vichienne et son système de pensée.

Dans sa volonté de mieux comprendre l'évolution des phénomènes et des faits historiques, Nietzsche s'insurge en critique de l'histoire. Il plaide pour un refus de l'histoire, c'est-à-dire une situation chaotique et sombre dans laquelle les hommes se sont un jour amenés à vivre. Héritier des principes de philologie (il était lui-même philologue), il décide d'évaluer les connaissances historiques de son temps. Après ses analyses, il passe à une sorte de condamnation de la manière dont ses contemporains font l'histoire. Il aboutit à son concept de maladie historique, au moyen duquel il explique son concept de chute et d'oubli. Nietzsche postule un moment dans l'existence des hommes où ces derniers auraient connu l'oubli d'eux-

mêmes et de leur monde, si par monde nous entendons l'ensemble des relations intersubjectives. Cet oubli et cette chute se manifestent par une ignorance des principes de vie et de la vie, de Dieu et même du monde. Il affirme : « L'histoire prend sa source dans l'effort que l'homme accomplit pour tolérer de n'être pas, ou plus, un simple animal³⁴⁶ ». N'est-ce pas cet effort que nous avons pu constater chez le bestion vichien ? L'oubli, c'est vivre comme un animal, comme l'entend Nietzsche. Pour illustrer son concept d'oubli, il prend l'exemple suivant :

Contemple le troupeau qui passe devant toi en broutant. Il ne sait pas ce qu'était hier ni ce qu'est aujourd'hui : il court de-ci, de-là, mange, se repose et se remet à courir, et ainsi du matin au soir, jour pour jour, quel que soit son plaisir ou son déplaisir. Attaché au piquet du moment, il n'en témoigne ni mélancolie ni ennui³⁴⁷.

Ainsi, la vie dans l'oubli se manifeste par une totale insouciance, une absence de préoccupation et d'angoisse. C'est quasiment similaire à l'âge d'or relaté par les récits des grands navigateurs quand ils ont débarqué sur les terres d'Amérique concernant les aborigènes. Cette revalorisation des instincts naturels via l'oubli nous invite à faire un pied de nez au *Malaise dans la civilisation* de Freud où ce dernier effectue une réévaluation des instincts naturels parce que la civilisation, fondée sur le refoulement des pulsions, n'a fait que les combattre. Parce que l'homme se trouve dans l'oubli, il n'a aucune idée ou conscience des choses qui pourraient le nuire ou l'enchanter. L'oubli, c'est la non interrogation sur sa vie voire sa survie, c'est apprendre à oublier, donc à ne pas se soucier du passé, du présent et même de l'avenir. Selon Nietzsche, il est impossible de vivre sans oublier. Nous avons tous besoin d'oublier, nous avons tous besoin de nous référer à ce besoin d'obscurité que la vie réclame en chacun de nous. L'oubli entraîne l'action. En oubliant, nous pouvons agir sur notre sa vie et changer notre situation :

Toute action exige l'oubli, comme tout organisme a besoin non seulement de lumière, mais encore d'obscurité. Un homme qui voudrait ne sentir qu'une façon purement historique ressemblerait à quelqu'un que l'on aurait forcé de se priver de sommeil, ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre sans presque se souvenir, de vivre même heureux, à l'exemple de l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier³⁴⁸.

³⁴⁶ Ibid., p. 14

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid., p. 78

En ce sens, l'oubli devient une faculté essentielle chez l'homme, une faculté au même titre que l'imagination et l'entendement. N'est-ce-pas cette faculté de l'oubli qui a frappé Descartes quand il a décidé d'élaborer une science renfermant des principes clairs et distincts en s'appuyant sur les piliers du doute ? N'est-ce-pas cette même faculté qui a aussi frappé Vico quand il a pris le soin de relater la vie de ses bestiones dans la grande forêt primitive pour montrer le *corso* et le *recorso* des nations. Nietzsche met l'accent sur la « force plastique » de l'homme, laquelle force lui permet d'oublier et de se souvenir au moment opportun : « L'oubli et la mémoire sont nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple et d'une civilisation »³⁴⁹. La faculté de l'oubli se manifeste quand l'homme chute et elle favorise une immersion complète et totale au fond des choses humaines. Les penseurs la placent au tout début, aux origines de l'histoire de l'humanité. En étant habité par l'oubli, l'homme modèle ses actions sur celle des animaux, entraînant par conséquent, une prise en compte générale et complète de son humanité :

Nous n'avons vu qu'au contraire l'animal, entièrement de conception historique, limité par un horizon en quelque sorte composé de points, vit pourtant dans un bonheur relatif et pour le moins sans ennui, ignorant la nécessité de simuler. La faculté de pouvoir sentir, en une certaine mesure non historique devra donc être tenue pour nous par la faculté la plus importante, pour une faculté primordiale, en tant qu'elle referme le fondement sur lequel peut seul s'édifier quelque chose de solide, de bien portant et de grand, quelque chose de véritablement humain³⁵⁰.

L'homme ne trouvera le plein accomplissement de son être que s'il a connu l'oubli donc il a déjà vécu la phase non-historique de sa vie. Par là, il est sur la voie de devenir un homme en passant par le « connais-toi, toi-même ». Afin de produire de vraies connaissances historiques, Nietzsche opte pour l'amnésie qui est un effet de l'oubli et qui est nécessaire à l'homme : « Nous nommons ainsi le pouvoir d'oublier, ou pour nous exprimer en savant, la faculté de sentir, abstraction faite de toute idée historique³⁵¹ ».

À bien remarquer, Nietzsche entend par oubli le moment où les hommes ne savent rien. À ce moment-là, le sens de leurs actions leur échappe. À ce stade, nous parlons de réversibilité ou plus précisément de chute où « il y a un degré d'insomnie, de rumination de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un

³⁴⁹ Ibid., p. 79

³⁵⁰ Ibid., p. 80

³⁵¹ Ibid., p. 17

peuple ou d'une civilisation³⁵² ». Cette chute concerne toutes les nations d'après Vico. Cet oubli et cette chute possèdent quelque chose de positif dans la vie des hommes, si nous nous fions à Nietzsche qui définit la vie comme l'ensemble des actions invitant à dire que le monde a atteint son but à chaque instant. L'oubli fait la force de l'homme car il lui permet de donner libre cours à ses pulsions. Cette positivité de la chute et de l'oubli résulte dans le fait que c'est dans cet état que l'homme peut créer pour inventer une nouvelle forme de vie.

Chez Vico, l'homme va en profiter pour travailler son corps. Le corps brut va être humanisé. Dans sa *SN*, Vico évoque une pseudo-vie ténébreuse et chaotique pour décrire les commencements originels et universels de l'histoire des hommes. Il va doter ses êtres d'une force, le *conato*, qui va leur permettre de rentrer dans une autre phase de leur vie. Ce *conato* sera la base de la transformation du corps et de l'esprit des bestiones. Ils passeront de la position recourbée à la station-debout, ce qui indique que leur façon de marcher à quatre pattes comme un animal prend fin. La nouvelle disposition du corps implique une nouvelle disposition de l'esprit. Le primitif va utiliser des moyens corporels, matériels et spirituels pour se développer. En résulte un autre corps, un corps qui s'humanise. Le corps est travaillé tant de l'intérieur que de l'extérieur puisque l'oubli a été pour lui un facteur qui lui a permis de connaître son propre corps en le formant, c'est-à-dire en le modulant tout en cherchant à l'améliorer. Ce corps humanisant nous invite à dire que l'homme vichien existe sous deux plans : corporel et spirituel. En ce sens, l'esprit accompagne le corps dans ses transformations.

L'homme vichien, avec une telle importance du corps dans son existence et dans la formation de son être, ne peut être qu'un pur esprit. Ce corps existe incarné dans une époque, dans un moment de l'histoire. Il est innervé dans l'esprit qui est source de création chez le bestione. En tombant dans l'oubli, l'homme devient artiste au sens où Nietzsche l'entend dans son ouvrage. D'après Vico, sous l'égide de l'imagination, l'homme se trouve dans la possibilité de créer des choses pour améliorer sa vie, parfaire le processus d'humanisation de son corps. Vivant dans cet état de nature, sans contraintes, le bestione est capable de créer. Il crée des universaux fantastiques. Cette perspective de création rejoint les propos de Nietzsche pour qui cela conduit à libérer « l'animal divin, cet être à instinct contradictoire, enfermé dans son corps et exalté par son génie, sublime par essence, faisant éminemment confiance à ce qui l'anime, sa vie plutôt qu'à son entendement³⁵³ ». De toute façon, Vico les présente comme

³⁵² Ibid., p.78
³⁵³ Ibid., p. 79

des êtres dépourvus d'entendement. En réalité, l'homme vichien tout comme l'homme nietzschéen est un acteur. Ils prennent le risque de créer et en créant ils construisent leur histoire. L'homme nietzschéen détient, en ces sens, de profondes similitudes avec l'homme vichien. Dans sa dimension philologique, la pensée nietzschéenne dépouille l'homme de tout ce qu'il peut posséder en tant qu'homme, en tant que sujet. Il vit comme un enfant (il est l'enfant de l'humanité), il est sans mémoire, sans savoirs (connaissances). Il est quasiment dénudé tant sur le plan physique que sur le plan intellectuel. C'est pourquoi il va inventer, faisant apparaître le mythe et la dimension sublime dans le système nietzschéen. Le moment de chute et d'oubli se caractérise par un certain mépris pour la vie où l'homme se trouve dans une profonde détresse, dans une sorte de non-historisme (il a la capacité d'oublier) et un supra-historisme (il a le choix de détourner son regard du futur, donc de chuter). Nietzsche, s'inspirant sans nul doute de Vico, donne sa vision pessimiste de l'histoire et postule une résurrection ou un retour de la barbarie primitive traduisant une vision esthétique du monde car, à cette période, l'homme va transcrire les événements qui le frappent en mythes et en fables.

En se référant au principe du *corsi* et du *recorsi* vichien, nous affirmons sans réserve qu'à un certain moment de sa vie, l'homme peut s'oublier et chuter, donc rentrer dans une phase non-historique de son histoire. Dans les débuts de l'humanité, l'homme tel que le présente Vico est de nature grossière, brute et sauvage. Il ignore la notion de l'histoire et de la civilisation. L'état de nature vichien rejoint celui de Rousseau qui, dans son deuxième discours à savoir le *Discours sur l'origine des fondements de l'inégalité parmi les hommes*, décrit un homme tout à fait dénudé et plongé dans la nature afin de parler des origines du monde.

Vico, tout comme Rousseau le fera plus tard, évoque une situation primitive dans le but de dénoncer les penseurs du droit naturel qui, de leur côté, ont donné une image de l'homme qui ne correspond pas à ce dernier quand il était à l'état de nature. En présentant l'état de nature comme une hypothèse, Hobbes, Grotius et Pufendorf présentent l'homme dans un état en rupture avec l'état civil et antérieur à ce dernier. Les fondements de la société civile reposent sur une abstraction de celle-ci. A propos, Rousseau n'a-t-il pas écrit dans le second discours : « Les Philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la

nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature³⁵⁴ » ? A travers cette phrase, nous comprenons que la notion d'état de nature était l'hypothèse commune des penseurs politiques de son époque.

Il paraît essentiel de se tourner en direction du geste vichien car si les tous les penseurs du droit naturel ont senti la nécessité de remonter à un état originel pour comprendre les bases de la société civile (la naissance de la civilisation), aucun d'eux n'est arrivé aux mêmes résultats que Vico. Selon Robert Déra^{thé}³⁵⁵, l'hypothèse de l'état de nature était devenue, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, un lieu commun de la philosophie politique. Nous retrouvons cette hypothèse aussi bien chez les écrivains politiques (Hobbes, Locke) que chez les théoriciens du droit naturel (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui).

Il s'avère nécessaire de préciser d'une part le sens de la notion d'état de nature ainsi que le problème qu'elle pose depuis les philosophes politiques, en passant par les jurisconsultes pour arriver Rousseau et d'autre part montrer comment Vico, en critiquant ces penseurs permet de poser et de résoudre le problème que pose la supposition et l'existence même d'un tel état. Nous nous référons encore une fois à Robert Déra^{thé} qui, en analysant les écrits des théoriciens, affirme qu'il existe deux manières de concevoir l'état de Nature. D'un côté, l'état de nature s'oppose à la vie civilisée : il est un état dans lequel vivrait un homme isolé et séparé de ses semblables. « L'état de nature, écrit Pufendorf, est la triste condition où l'on conçoit que serait réduit l'homme fait comme il est, s'il était abandonné à lui-même en naissant et destitué de tout secours de ses semblables³⁵⁶ ». D'un autre côté, la seconde manière de concevoir l'état de nature - celle qui compte du point de vue politique – est de l'opposer à l'état civil, c'est-à-dire à la société civile :

L'état de nature, dans ce dernier sens, dit encore Pufendorf, c'est celui où l'on conçoit les hommes, en tant qu'ils n'ont ensemble d'autre relation morale, que celle qui est fondée sur cette liaison simple et universelle qui résulte de la ressemblance de leur nature, indépendamment de toute convention et tout acte humain qui en ait assujetti quelques-uns à d'autres. Sur ce pied-là, ceux que l'on dit vivre respectivement dans l'état de nature, ce sont ceux qui ne sont ni soumis à l'empire l'un de l'autre, ni dépendants d'un maître commun, et qui n'ont les uns des autres ni bien ni mal. Ainsi l'état de nature est opposé à l'état civil³⁵⁷.

³⁵⁴ Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 64.

³⁵⁵ Robert Déra^{thé}, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1950, p. 125.

³⁵⁶ Pufendorf cité par Robert Déra^{thé}, *Devoirs de l'homme et du citoyen*, Liv. II, Chap. I, § 4 (II, 3)

³⁵⁷ Ibid.

Nous venons de rappeler que l'état de nature, tel qu'il est conçu dans ce texte de Pufendorf cité par Dérathé, place l'homme dans une parfaite indépendance de son semblable. C'est aussi la conception de tous les jusnaturalistes. L'homme naturel, selon ces penseurs, est le seul maître de lui-même par le simple fait qu'il n'est soumis à l'autorité d'aucun autre homme que de Dieu. Á l'état de nature, chaque homme est regardé comme étant l'égal de son semblable et est aussi libre que celui-ci. Cette liberté naturelle est ainsi conçue comme un droit. Cette conception moderne de l'état de nature ne va pas sans contradiction avec la conception aristotélicienne de l'esclavage naturelle, laquelle fait de l'esclave un être dominé par nature : « L'homme qui, par nature, n'est point à soi, mais à un autre, pense Aristote, est esclave par nature³⁵⁸ ». Sur ce point, Rousseau adresse une critique directe à l'auteur de *La Politique* au chapitre II du livre I du *Contrat social* : « Aristote avait raison, dit-il, mais il prenait l'effet pour la cause. [...]. S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre nature. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués³⁵⁹ ».

Sans entrer dans un débat profond sur la conception de l'état de nature chez les penseurs du XVIIIème siècle, nous tenons à montrer la portée de cet état chez Vico, prédecesseur de ces penseurs et en avance sur son temps. Dans la reconstitution de la logique de l'histoire des nations, Vico critique à ciel ouvert la pensée des théoriciens du droit naturel car l'un des sept aspects de sa *SN* constitue en une remise en question de cette pensée construite par ces derniers. Á cet effet, pour montrer l'erreur commise, il écrit :

Le sixième aspect [sixième aspect de la *SN*] est un système de droit naturel des gentes. Les trois princes de cette doctrine, Hugo Grotius, John Selden et Samuel Pufendorf, auraient dû, en vertu d'une des dignités proposées plus haut, commencer avec les commencements des peuples, puisque c'est là que commence la matière dont ils traitent. C'est en cela qu'ils se sont trompés tous les trois de concert : ils ont commencé au milieu, c'est-à-dire par les derniers temps des nations civilisées (donc des hommes éclairés par la raison naturelle toute développée), desquelles sont sortis les philosophes qui s'élèvent jusqu'à la méditation d'une idée parfaite de la justice³⁶⁰.

Dans le même ordre d'idées, Rousseau écrira plus tard :

Si je me suis étendu si longtemps sur la supposition de cette condition primitive, c'est qu'ayant d'anciennes erreurs et des préjugés invétérés à

³⁵⁸ Aristote, *La Politique*, Vrin, 1995, p.21.

³⁵⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, 2001, p. 175.

³⁶⁰ *SN44*, pp. 167-168

détruire, j'ai cru creuser jusqu'à la racine, et montrer dans le tableau du véritable état de nature combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de la réalité et d'influence que le prétendent nos écrivains³⁶¹.

Contre les penseurs du droit naturel, il est certain que Vico et Rousseau font la description d'êtres primitifs, de bestioles vivant à un état originel du monde. Considérés comme les enfants de l'humanité, l'explication de certains phénomènes échappe à leur entendement encore fragile et peu développé. De leur esprit enfantin, ils vont créer des choses d'après leurs idées. Étant dans l'ignorance complète et dans l'incapacité de réfléchir sur leur environnement et leur existence, ils vont faire d'eux-mêmes la mesure des choses qui les entourent. Pierre Girard, dans sa volonté de définir l'imagination en se basant sur la conception vichienne, invite à prendre en considération l'imagination, chez Vico, dans sa perspective créatrice. Pour lui, l'imagination est :

centrale dans la création de la sagesse poétique et de l'humanité. L'humanité se forme à partir de l'imagination des hommes qui, atterrés par la foudre providentielle et ne pouvant connaître la cause d'un tel phénomène, l'imaginent, créant ainsi une physique poétique dans laquelle chaque phénomène naturel est expliqué par association à un dieu, tel Zeus pour le ciel ou Neptune pour la mer³⁶².

De leur stature énorme, surgiront des êtres gigantesques émanant de leurs pensées et de leurs idées. L'histoire de ces êtres conduira à la sagesse vulgaire ou sagesse poétique opposée à la sagesse absconse.

Cette sagesse vulgaire, vue comme la première sagesse du monde païen, prend ses débuts à l'aide d'une métaphysique. La nature des premiers hommes invite à qualifier cette métaphysique de poétique ou pour reprendre les mots de Vico lui-même, « une métaphysique non pas raisonnée et abstraite comme l'est celle des hommes instruits d'aujourd'hui mais sentie et imaginée comme dut l'être celle des premiers hommes, incapables de raisonnements et qui n'étaient que sens robustes et imaginations vigoureuses³⁶³ ». Les sens seront les principaux éléments aidant à la construction de cette métaphysique parce qu'elle provient de la pensée de poètes théologiens qui sont les premiers hommes à standardiser et normaliser l'histoire ancienne du monde païen. Ces poètes théologiens, en tant que poètes, vont créer

³⁶¹ Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF Flammarion, Paris, 2008, p. 103

³⁶² Pierre Girard, *Le vocabulaire de Vico*, Ellipses, 2001

³⁶³ SN44, p. 156-157

sous l'égide de la providence ; ce qui va donner la métaphysique poétique, divine ou la poésie divine ou encore la théogonie naturelle. De leurs créations, va émerger toute une génération de dieux « créés naturellement dans les esprits des hommes ». À partir de leur langage poétique (*poesis* : du grec *poein* qui signifie créer), vont naître des caractères divins et ensuite des caractères héroïques. Le langage poétique, donnant lieu à la topique sensible, les aide à connaître d'abord les choses par l'intermédiaire des sens et inculque aux esprits de ces poètes le caractère d'esprits inventifs (*mente ingegnose*).

La liaison entre la langue poétique des premiers hommes et l'aide de la providence, considérée comme la reine des affaires des hommes est immanente dans la vie des premières nations. Sans la providence, les bestiones continueraient à errer dans la grande forêt sauvage tout en étant livrés à eux-mêmes, au hasard ou à la nécessité aveugle. Cette démarche participe de la volonté de l'auteur napolitain de faire de sa *SN*, entre autres, une théorie raisonnée de la providence et également une histoire des idées humaines. La *SN* est vue par son auteur comme une théorie raisonnée de la providence car c'est cette dernière qui sera le moteur déclencheur de l'imagination chez les hommes. Grâce à cette providence, ces hommes ignorants de nature, voient se développer en eux la curiosité leur permettant d'appréhender le milieu ambiant et tout ce qu'il renferme. De plus, la providence va éclairer les hommes dans leurs pensées et dans leurs actes et va les aider à s'auto-conserver et à conserver leur monde. La providence donne, de ce fait, sens au devenir historique des hommes.

La *SN* est aussi vue comme une histoire des idées humaines car à travers elle circulent toutes les idées appartenant à l'esprit humain plus précisément celles qui résultent de la métaphysique poétique développée par l'esprit des premiers hommes. L'imagination est le principal facteur à donner naissance à cette métaphysique et à témoigner de la capacité des premiers hommes, fraîchement sortis de l'état de bestiones, à penser humainement et à « structurer collectivement leur expérience³⁶⁴ ». Cette amorce de pensée humaine, avec toute la faiblesse d'esprit de ceux qui l'ont produite sous l'emprise de l'imagination, fera naître des fables considérées par Vico comme de la *vera narratio*. Sur ce, nous abordons le deuxième aspect de l'analyse de Pierre Girard de l'imagination chez Vico, en l'occurrence, le caractère véridique de cette faculté car « Vico montre que les productions de l'imagination sont vraies, même si cette vérité est difficile à concevoir pour nos esprits subtils qui les jugent

³⁶⁴ Pierre Girard, *Le vocabulaire de Vico*, op.cit.

anachroniquement à partir d'une raison toute développée³⁶⁵ ». En étant une histoire des idées humaines, la *SN* met à nu une analyse des pensées humaines s'inscrivant dans la vie sociale des hommes. Vico affirme de manière sous-jacente que penser humainement ne signifie pas pour autant penser de manière raisonnée ou de manière philosophique. Les sens, l'imagination sont les principaux éléments qui ont servi de points d'appui aux premiers hommes pour l'émergence d'une forme de pensée, une forme première de penser. L'imagination, mode d'appréhension corporelle et grossière du monde, qui s'éloigne des considérations intellectuelles et raisonnées actuelles, est la première forme d'expression d'une pensée se trouvant au niveau de ses premiers balbutiements dans l'esprit des premières nations païennes. De cette appréhension corporelle et grossière, surgiront des caractères poétiques ou genres fantastiques ou encore des universaux fantastiques. Nous allons procéder à une analyse en profondeur des ces universaux fantastiques considérés comme les productions et les expressions qui sont les productions de l'imagination, première faculté de penser des hommes.

Les universaux fantastiques ne sont pas les produits venant de l'imagination des hommes à l'état de nature tel qu'il est pensé par Grotius, Selden et Pufendorf. Les hommes primitifs décrits par ces derniers ne peuvent remplir les exigences que nécessite l'imagination d'hommes qui doivent inventer des caractères poétiques

Définir les universaux fantastiques chez Vico c'est être attentif au caractère significatif des images (images de dieux, de héros, de poètes), à la sensibilité des catégories jouant la fonction de concepts et structurant l'expérience des primitifs avec le sensible. Dès le premier livre de la *SN*, Vico apporte des explications relatives au concept d'universaux fantastiques ou caractères poétiques qu'il a créés. Ces derniers sont issus du mode de pensée des premiers hommes qui, « incapables de former les genres intelligibles des choses ³⁶⁶», se trouvent dans la nécessité de créer les universaux fantastiques pour désigner et structurer les éléments du sensible. Au troisième livre de la *SN*, il poursuit sa description des universaux fantastiques en faisant de l'invention de ces derniers une caractéristique commune à tous les peuples au début de leur histoire:

Les caractères poétiques, dans lesquels consiste l'essence des fables, sont nés par la nécessité d'une nature incapable d'abstraire les formes et les propriétés

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ *SN*44, p. 103

des sujets ; et par conséquent ce dut être là la manière de penser de peuples entiers, qui furent placés dans cette nécessité aux temps de leur plus grande barbarie³⁶⁷.

Toujours au troisième livre de la *SN*, Vico fait à nouveau référence aux universaux fantastiques en les désignant cette fois-ci de genres fantastiques issus de l'imagination forte des premiers hommes guidés par leurs robustes corps et leur robuste mémoire.

Dans les trois cas où Vico fait référence aux universaux fantastiques, trois caractéristiques communes s'en dégagent. En effet, aux dires de Vico, les universaux fantastiques :

- proviennent de l'imagination des premiers hommes. Ces derniers, considérés comme les enfants de l'humanité, créent, par le biais de leur imagination toute puissante, des fables pour expliquer les phénomènes naturels et structurer leur existence dans le sensible. Ces fables, relatant l'histoire des dieux, des héros et des poètes, sont considérées comme de la *vera narratio*. L'imagination, dans ce cas, désigne le mode de pensée des premiers hommes dans leur première tentative de comprendre le monde qui les entoure et lui donner sens. Ce mode de pensée est en corrélation avec la forme de leurs corps. En effet, sortant à peine de leur condition de bestiones, ils étaient visibles par la robustesse de leurs corps et de leur mémoire. De ce fait, leur imagination s'est vue habiter par des images grandioses comme celles de Jupiter, le premier universal ou caractère qu'ils ont inventé.

- sont des images significatives créées par les bestiones, incapables de connaître la nature de manière conceptuelle. Cette incapacité vivifie leur dimension imaginative pour donner forme et sens aux phénomènes naturels et créent la possibilité d'une véritable expérience des premiers hommes dans leurs rapports mutuels. Ces images sont celles de dieux (Jupiter...), de héros (Achille, Hercule...) et de poètes (Orphée, Esope, Homère...). Ces images sont significatives parce qu'ils parlent aux hommes ; ce qui entraîne la structuration de chaque expérience humaine par l'un de ces caractères et c'est ce qui va les conduire petit à petit vers un monde plus ou moins construit et civilisé. Par exemple, Jupiter exprime les auspices, Junon le mariage solennel, Homère l'histoire et la mémoire de la nation grecque, Achille la force et Ulysse la prudence³⁶⁸.

³⁶⁷ Ibid., p.409

³⁶⁸ Pierre Girard, Le vocabulaire de Vico, op. cit., p.7

- sont des catégories sensibles et concrètes jouant le rôle de concepts parce qu'ils relèvent de la nature des premiers qui se laissent guider par leur sensation vive et imaginative. Par l'intermédiaire de ces éléments relevant de leur partie sensible, ils pensent leur monde et le rendent scientifique. Vu la manière dont elles sont créées par les premiers hommes, ces catégories sensibles constituent de véritables concepts dans le sens d'outils de travail pour comprendre et appréhender le sensible. Elles sont le pur produit de l'imagination des premiers hommes qui expliquent tout ce qu'ils voient ou ressentent par sensation et poésie ; poésie est ici prise dans le sens de création et non pas fabrication de vers. Ces catégories sensibles ou encore concepts sensibles sont concrètes donc palpables et expérimentales dans la réalité, dans le sensible. Elles sont créées le plus souvent à la suite de l'observation d'un phénomène naturel qu'ils cherchent à comprendre.

Par ailleurs, l'intérêt des « universaux fantastiques » dans la pensée vichienne se trouve également dans la constitution des deux termes qui forment cette expression. En effet, le concept d'universaux fantastiques résulte de l'union de deux termes opposés créant ainsi une expression oxymorique permettant de retracer la mentalité des premiers hommes. La nouveauté et l'originalité de cette expression ne saurait être passée sous silence car elle constitue le socle même de la différence qui réside entre Vico et ses contemporains sur la question de l'imagination.

L'expression voire le concept d'« universaux fantastiques » constitue un centre d'intérêt pour la plupart des commentateurs de Vico. Pierre Boutang propose de désigner par « genres fantastiques » les universaux fantastiques. D'après lui, ces deux expressions seraient synonymes. Pour trouver la signification de cette expression, il la scinde en deux :

- Nous avons d'une part le terme « universaux ». Il serait le pluriel du mot « universal » lequel mot constitue un néologisme. « Universal », mot au singulier et « universaux » mot au pluriel désigneraient des réalités concrètes. Ainsi, « universaux » se réfère à des données du monde sensible. La production d'universaux n'est pas de l'ordre d'êtres doués de raison ou d'êtres dont la raison est extrêmement développée. Donc, apparaissent des productions et des créations de l'esprit à un premier stade de son développement. L'esprit n'est pas encore capable de produire ou de concevoir des raisonnements résultant de constructions et de déductions intellectuelles.
- Nous avons, d'autre part, le terme « fantastiques ». Le terme « imaginaires » pourrait ici remplacer « fantastiques » car l'imagination joue un grand rôle dans l'esprit des hommes

primitifs. Mais le terme « phantasia » (« fantastiques ») a été choisi par Vico pour montrer le caractère fabulateur de ces universaux. Ils sont fantastiques car l'esprit humain était comme celui d'un enfant (SN44, Livre III). Les hommes primitifs sont semblables aux enfants. Le stade primitif est le stade de l'enfance car, de nos jours, on pense que seule l'imagination des enfants est capable d'imaginer de tels êtres.

Le terme « fantastiques » est l'équivalent du terme italien *phantasia* qui, en français est « fantaisie ». Ceci montre le stade enfantin de l'esprit des hommes primitifs qui, est le seul à se laisser guider par la fantaisie soit dans la création d'êtres surnaturels, soit dans l'interprétation des phénomènes naturels. Celle-ci les aidera à surmonter la peur et l'angoisse causées par la foudre.

Rapprocher les deux termes « universaux » et « fantastiques » revient à parler de l'imagination fertile des hommes primitifs qui créent des universaux fantastiques pour donner sens à leur existence. Cela indique aussi le rapport qui existe entre le sensible d'une part et l'imaginaire d'autre part. Ainsi, les hommes primitifs donnent une signification qui est de l'ordre de l'imaginaire voire fabulatrice à des éléments relevant du sensible. Ces « universaux fantastiques » sont aussi appelés des « caractères poétiques » pour montrer le stade prélogique ou pré conceptuel des hommes primitifs. Le terme « poétique » vient de « poésie » qui, au Livre II de la SN44, désigne une métaphysique au moyen de laquelle les poètes théologiens imaginèrent que les corps étaient pour la plupart des substances divines. De ce fait, le terme « poétique » désigne la façon de penser des hommes primitifs qui sont encore loin de l'abstraction. Vico montre l'incapacité de conceptualiser des géants dont l'esprit fonctionne à l'aide de symboles.

Pour imaginer des universaux fantastiques, les poètes théologiens feront appel à des éléments qu'aujourd'hui nous connaissons sous la dénomination de figures de style. En effet, les poètes théologiens, bestiones ayant entendu la foudre vont essayer de l'interpréter (car comme nous le savons déjà, tous les bestiones n'ont pas eu la chance d'entendre le bruit du tonnerre). De nos jours, les figures de style participent au caractère poétique d'un texte. Au tout début de l'humanité, les figures de style occupaient une place importante dans l'imagination des hommes primitifs. Ces derniers s'en servaient sans le savoir. Vico considérera cette pratique comme une partie intégrante et importante dans le fonctionnement de la pensée chez les hommes primitifs.

Les figures de style les plus utilisées sont la métaphore, la métonymie et la synecdoque. Appartenant toutes trois à la catégorie de figures de style fonctionnant via la correspondance, elles ont formaté l'esprit des êtres primitifs afin de leur permettre d'établir

des correspondances appropriés entre les éléments de la nature et leur manière de concevoir. Il s'avère nécessaire de passer en revue chacune de ces figures de style en étudiant leur utilisation à travers l'imagination des hommes primitifs.

5.1.1 La métaphore

Généralement on définit « la métaphore » comme le procédé par lequel on attribue à un mot une signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison sous entendue. En d'autres termes, elle est le rapprochement deux éléments sans outil de comparaison. De ce fait, la métaphore, tout comme les autres figures de style, est un moyen de dire les choses relevant de l'extraordinaire. Les hommes primitifs, parce que leur mode de pensée relevait de la poésie les intégraient dans ce qu'ils imaginaient. Même si la notion de poésie des hommes d'aujourd'hui et celle des hommes primitifs sont différentes, elles ont en commun l'utilisation des figures de style. Ces êtres, étant dépourvus de l'entendement raisonné vont faire usage de leur imagination que nous avons qualifiée auparavant de poétique. Selon Vico, l'esprit de ces premiers hommes a retracé le vrai. Jacques Derrida, dans « La mythologie blanche », définit le « vrai » ou « la vérité » de la manière suivante :

Qu'est-ce-donc la vérité ? une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref, une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétorique ment haussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniales et contraignantes : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie mais comme métal³⁶⁹.

Cette définition de la vérité incluant la métaphore peut être adopté pour la manière dont les premiers hommes vichiens ont procédé pour appréhender leur milieu, et de là donner une connaissance vraie de leur monde. Les réalités inventées par ces hommes témoignent de leur degré ou niveau de pensée faisant ressortir des éléments similaires à leur niveau de

³⁶⁹ Jacques Derrida, « La mythologie blanche » in *Les marges de la philosophie*, Les éditions de minuit, Paris 1972, p. 258

compréhension. La métaphore, le plus souvent utilisée sont des inventions efficaces et vraies pour traduire le mode de vie des premiers hommes.

Selon Vico, les hommes, au début de leur histoire, sont déçus, faibles et isolés. Se trouvant dans une telle situation, ils sont incapables de vérité. Et comme cette dernière est une condition nécessaire pour la vie en société, ils se verront dans l'obligation de se « rassembler » (« *racogliere* »). Si nous nous fions à la conception du terme « rassembler » dans le *De Antiquissima*, il n'y a qu'un véritable rassemblement des hommes qui les rend capables de vérité. Au premier chapitre du *De Antiquissima*, Vico évoque les notions de *verum* et de *factum*, le vrai et le fait, faisant de ces deux notions des termes convertibles: le vrai est le fait nous dit-il. L'identité du vrai et du fait sont les deux principes qui régissent la vie des hommes et les relations qu'ils entretiennent.

Bruno Pinchard, en faisant l'historique de ces deux termes (le *verum* et le *factum*), montre que Vico a puisé cette notion de convertibilité chez le Pseudo- Alexandre, Michel D'Éphèse. Ces derniers regroupent le vrai et le fait sous l'ordre du transcendant à savoir l'unité, le bien et le vrai. Toutefois, Vico a fait siennes ces trois notions tout en leur ajoutant le fait comme nouveau concept transcendantal. Tel est le nouveau critère de vérité mis en place par le Napolitain pour mieux renforcer son concept de « rassembler ». Il n'y a pas de « fait » sans rassemblement. Le double critère du « fait » et du « rassemblement » explique les raisons pour lesquelles Vico préfère la synthèse comme condition pour découvrir la vérité plutôt que l'analyse, telle que Descartes la conçoit. Connaître chez Vico a pour corollaire « rassembler ». Pour connaître, il faut être en mesure de rassembler les éléments constituant la chose à connaître. Vico accorde cette capacité de rassemblement à Dieu qui devient la vérité première car il a fait le monde, a rassemblé les choses qui le constituent. Le rassemblement des choses du monde conduit à une véritable connaissance de ce dernier et de la vérité qu'il contient : « Dieu est la vérité première, parce qu'il est le premier créateur ; la vérité infinie, parce qu'il a fait tous les éléments des choses tant internes qu'externes car il les contient³⁷⁰ ».

Dieu a créé le monde naturel, lui seul peut avoir la vérité d'un tel monde. Ceci nous invite à nous poser la question suivante : les hommes n'ont-ils pas aussi cette capacité de rassembler donc d'aboutir à la vérité ? En considérant le corpus vichien, Vico répond d'abord à cette question d'abord dans le *De Antiquissima* puis dans sa *SN*. Dans le premier ouvrage, le Napolitain admet que l'homme peut avoir la capacité de rassembler donc de connaître les

³⁷⁰ G. Vico, *DA*, Ch.1

choses liées à la géométrie. Si Dieu a créé le monde naturel, les hommes ont créé le monde géométrique :

L'homme, marchant par ces voies à la découverte de la nature, s'aperçut enfin qu'il ne pouvait y atteindre, parce qu'il n'avait pas en lui les éléments dont les choses sont formées, et cela par la suite des limites étroites de son esprit, pour qui toute chose est en dehors ; il sut alors utiliser ce défaut de son esprit, et par l'abstraction, comme on dit, il se créa deux éléments : un point qui pût se représenter et une unité susceptible de multiplication³⁷¹ ».

L'homme a fait le monde géométrique, donc ce monde est vrai selon le critère du vrai et du fait.

Dans le second ouvrage, la *SN*, tout en n'évoquant pas directement le critère du vrai et du fait, Vico aborde d'une autre manière le type de connaissance dont l'homme est capable :

Mais dans cette épaisse nuit de ténèbres qui recouvre l'antiquité première, si éloignée de nous, il apparaît la lumière éternelle, qui ne s'éteint jamais, de cette vérité qui ne peut d'aucune façon être mise en doute : ce monde civil a certainement été fait par les hommes, et par conséquent on peut parce qu'on le doit, trouver ces principes à l'intérieur des modifications de notre propre esprit humain³⁷².

Encore une fois, le fait est le vrai. Dans le cas de la *SN*, c'est un faire poétique qui donne un vrai poétique. Dans ce vrai poétique, la métaphore a toute sa place. Les bestiones, isolés, ne pouvaient avoir une idée, même minime du vrai. L'éclatement de la foudre qui va rendre possibles les premiers gestes de rassemblement sera à l'origine de ce vrai poétique, et la première vérité poétique sera l'imagination de Jupiter.

En étant rassemblés, ils peuvent mieux créer des conditions pour s'adapter à leur milieu et développer des capacités intellectuelles leur permettant d'appréhender leur milieu, donc ils sont en mesure d'inventer des figures, « des tropes » et « des allégories » donnant sens de manière indirecte aux choses. Tzvetan Todorov, dans son livre *Théories du symbole* nous permet de bien comprendre cette notion. Au troisième chapitre de son ouvrage, nous lisons :

L'allégorie est un discours, qui est d'abord présenté sous un sens propre, qui paraît tout autre que ce qu'on a besoin de faire entendre, et ce qui cependant ne sert que de comparaison pour donner l'intelligence d'un autre sens qu'on n'exprime point. La métaphore joint le mot figuré à quelque terme propre ;

³⁷¹ G. Vico, *DA*, Livre premier, ch.1, p.75.

³⁷² *SN*, §331.

par exemple, le feu de vos yeux ; yeux est propre : au lieu que dans l'allégorie tous les mots ont d'abord un sens figuré, c'est-à-dire que tous les mots d'une phrase ou d'un discours allégorique forment d'abord un sens littéral qui n'est pas celui qu'on a dessein de faire entendre...³⁷³

Cette réflexion de Todorov donne au sens figuré une place primordiale dans la manière de comprendre les choses. Ceci est à prendre en compte chez Vico pour comprendre la façon dont les premiers hommes ont d'abord utilisé le sens figuré avant d'aboutir au sens propre. Les premiers hommes se sont retrouvés en face de deux obstacles : la pauvreté de leur existence, entraînant une pauvreté du langage et la nécessité de communiquer vu qu'ils sont rassemblés après la foudre. Devant une telle situation, il fallait qu'ils se donnent les moyens pour s'exprimer. Ils vont le faire à partir d'images, de symboles, témoignant ainsi d'un langage poétique qui précède la prose. Et Vico a des mots clairs pour traduire cet aspect de l'existence des premiers hommes dans sa *SN* : « Le langage poétique est né avant celui de la prose de la même façon que les fables, qui ont été des universaux fantastiques, sont nées avant les universaux rationnels ou philosophiques qui ont été formés au moyen de parler en prose³⁷⁴ ».

Les premiers penseurs du monde, pour Vico, ont été des poètes qui ont élaboré un langage constitué de figures, d'images, de tropes et faisant de la métaphore, la figure la plus expressive et plus brillante de toutes. De ce fait, la première histoire racontant la vie des hommes doit avoir été poétique et non critique : la topique précédant la critique. Jean-Jacques Rousseau le rejoint en ce sens. En effet, pour Rousseau, le premier langage des hommes est un langage de poètes :

Comme les premiers motifs qui firent parler l'homme furent les passions, ses premières expressions furent les tropes. Le langage figuré fut le premier à naître, le sens propre fut trouvé le dernier. On n'appela les choses de leur vrai nom que quand on les vit sous leur véritable forme. D'abord on ne parla qu'en poésie ; on ne s'avisa de raisonner que longtemps après³⁷⁵.

Pour Rousseau, ce langage apparaît chez les hommes à la suite de leur sortie de l'état de nature. Dépourvus de capacités intellectuelles approfondies et élargies pour nommer les éléments de la nature, ils désignent à leur manière et certaines fois faussement les éléments

³⁷³ T. Todorov, *Théories du symbole*, Collections Points Essais, Seuil, 1985, p.94.

³⁷⁴ *SN44*, p.208

³⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Essai*, Chapitre III, GF Flammarion, Paris, 1993, p. 63

qui les entourent. Au fur et à mesure que leur connaissance du monde avance, ils apprendront à bien désigner les choses, renvoyant ces idées à la poésie proprement dite.

Cependant, avant l'apparition du langage conventionnel tel que nous le connaissons de nos jours, les hommes donnent libre cours à leur imagination pour la compréhension de leur monde. C'est le stade-enfant de l'humanité d'après Vico. Les différents types de métaphores créées par les premiers hommes sont les éléments qui ont construit le mode de pensée et l'histoire de ces derniers. Les métaphores se présentent ainsi comme la condition de la vérité du monde des premiers hommes et du genre humain en général. Elles ont un moyen de connaissance, elle est à la fois historico-philologique et philosophique si nous nous basons sur les éléments qui ont bâti la nouvelle science de Vico. La métaphore construit et reconstruit, elle marque les détours donnant sens à la vie de l'homme au début de son histoire. Elle appartient à la *physis* et à l'intellect qui forgent l'existence humaine. D'ailleurs, ne pourrions-nous pas dire que l'expression par symbole, donc par métaphore, est le style même de Vico ; en témoigne l'image au début de la *SN*, en l'occurrence l'image placée en frontispice qui, à elle seule, résume l'œuvre entière.

Dans la deuxième section du Livre II de la *SN*, Vico parle des poètes théologiens en disant : « les poètes théologiens, incapables de faire usage de l'entendement, firent un travail tout au contraire et bien plus sublime, et donnèrent sens et passion aux corps, et à des corps aussi vastes que sont le ciel, la terre, la mer³⁷⁶». Plus loin, en évoquant la présence de la métaphore à travers l'imagination des êtres primitifs, il poursuit:

Les corollaires de cette logique poétique sont tous les premiers tropes, dont le plus lumineux et, parce que le plus lumineux, le plus nécessaire et le plus fréquent, est la métaphore, qui n'est jamais davantage louée que lorsqu'elle prête sens et passion aux choses qui en sont privées, en vertu de la métaphysique, selon laquelle les premiers poètes attribuèrent aux corps l'être des substances animées ayant seulement les capacités qu'ils possédaient eux-mêmes, à savoir le sens et la passion, et en firent ainsi des fables. Toute métaphore en vient donc à être une petite fable en raccourci³⁷⁷.

La métaphore a servi aux poètes théologiens à rapprocher des éléments de la nature à des parties du corps. Ils se servent de ce qu'ils connaissent pour désigner les éléments qui échappent à leur connaissance. Puisqu'ils connaissent les parties de leurs corps, des idées ou

³⁷⁶ SN44, p. 172

³⁷⁷ Ibid., pp. 173-174

des éléments de la nature ont donné naissance à la métaphore, laquelle peut être qualifiée de poétique. L'important, c'est que ce procédé perdure à notre époque et Vico renchérit : « Il est digne d'observation que, dans toutes les langues, la majeure partie des expressions relatives aux choses inanimées est constituée par des métaphores tirées du corps humain et de ses parties, et des sens et des passions de l'homme³⁷⁸ ».

Vico énumère des exemples pour appuyer ses propos : « Ainsi tête pour cime ou commencement, face et dos pour devant et derrière, ... le cœur pour le milieu, ... le pied pour la fin³⁷⁹ ». Ainsi, « l'homme ignorant fait de lui-même la mesure de l'univers puisque dans les exemples cités, il a fait de lui-même un monde entier³⁸⁰ », ajoute Vico. La métaphore apparaît ici comme une disposition naturelle, innée et propre à l'homme se trouvant devant la nécessité et l'obligation de faire face à son milieu. Elle peut aussi avoir un trait ou un caractère de génie vu la parfaite correspondance entre l'élément naturel et la figure inventée bien que certaines fois, on est obligé de lier des termes inconciliables.

La métaphore n'a pas été la seule figure ou trope qui a participé à la construction de la pensée et à l'appréhension du monde des premiers hommes.

À la métaphore, s'ajoutent la synecdoque et la métonymie. Elles ont aussi aidé les premiers hommes à façonner leur existence.

5.1.2 La métonymie et la synecdoque

La métonymie est le procédé qui consiste à remplacer un mot par un autre mot qui lui est relié par une relation nécessaire autrement dit, c'est le fait d'évoquer une réalité au moyen d'un terme lié au premier par un rapport logique soit le contenu pour le contenant, la cause pour l'effet. Par métonymie, les premiers hommes désignent les choses à partir d'une idée sensible qui leur est proche. Ainsi, la métonymie est née à partir d'une difficulté de s'exprimer clairement et donner un nom exact aux choses. Elle prend naissance à partir d'une ignorance des hommes à s'exprimer clairement. Vico prend l'exemple chez les romains qui, face à leur ignorance du luxe appelèrent « tarentin » tout homme parfumé parce qu'ils ont découvert le luxe chez les Tarentins : « Servius Tullius fut pour eux un « grec » parce qu'ils ne savaient pas dire astucieux³⁸¹ ».

³⁷⁸ Ibid., p. 174

³⁷⁹ Ibid.

³⁸⁰ Ibid., p. 175

³⁸¹ Ibid., p.385

La synecdoque a vu le jour devant l'impossibilité de désigner les éléments dans leur totalité. Ainsi, les premiers hommes attribuent une idée particulière aux choses. Et couramment, la synecdoque est vue comme étant le procédé qui consiste à prendre la partie pour le tout, ou le tout pour la partie.

Il est possible de déceler la conception vichienne de la métonymie et de la synecdoque dans la *SN* :

Par l'effet d'une telle logique, née d'une telle métaphysique, les premiers poètes durent donner des noms aux choses d'après leurs idées les plus particulières et les plus sensibles ; ce sont là les deux sources, dans le dernier cas de la métonymie, dans le premier de la synecdoque. En effet, la métonymie de l'auteur pour l'œuvre est née de ce qu'on donnait des noms aux auteurs plutôt qu'aux œuvres ; celle du sujet, pour la forme et les attributs, est née de ce que, comme nous l'avons dit dans les *Dignités*, les premiers poètes ne savaient pas abstraire les formes et les qualités des sujets ; celle de la cause pour l'effet créa certainement toutes ces petites fables dans lesquelles on imagina que les causes étaient des femmes vêtues de leurs effets [les effets de ces causes], comme la *Pauvreté laide*, la *Vieillesse triste*, la *Mort pâle*³⁸².

Plus loin, Vico ajoute :

La synecdoque devint ensuite une métaphore en élevant les particuliers au rang d'universaux ou en composant les parties les unes avec les autres pour en faire des entiers. Ainsi « mortels » fut d'abord employé proprement pour les hommes seulement, car seuls ils durent se sentir mortels. Si l'on dit la « tête » pour l' « homme » ou pour la « personne », comme c'est très fréquent en latin vulgaire, c'est parce que dans les lieux boisés on ne voyait de loin que la tête des hommes : ce mot « homme » est un mot abstrait, qui comprend, comme dans un genre philosophique, le corps et toutes les parties du corps, l'esprit [*mente*] et toutes les facultés de l'esprit, l'âme [*animo*] et toutes les dispositions de l'âme³⁸³.

Plus qu'un fonctionnement par correspondance, ces deux figures de style opèrent plus par remplacement selon Vico. Dans leur volonté de désigner ce qui les entoure, les premiers hommes se servent de la métonymie pour nommer et dire les choses (phénomènes, objets, éléments) qui les entourent. À cause de la pauvreté de leur entendement, les poètes théologiens étaient dans l'incapacité de distinguer d'une part les formes et d'autre part les qualités des sujets, d'un côté la cause et de l'autre l'effet. Ainsi, le terme « mortel » a été utilisé pour désigner « les hommes », et « poutre » et « paille » pour les « cabanes couvertes

³⁸² Ibid., p.175

³⁸³ Ibid., pp.175-176

en paille ». Force est de constater que cette pauvreté de l'expression n'a pas pu donner naissance à l'ironie qui est une figure de style nécessitant une certaine profondeur dans la réflexion. Selon Vico, l'ironie « consiste en une fausseté, par l'effet d'une réflexion qui prend le masque de la vérité³⁸⁴ ». La simplicité, tant dans le mode vie que dans la façon de penser des premiers hommes, n'a pu entraîner que des figures de style appropriées, adéquates à leurs conditions d'existence : la métaphore, la métonymie et la synecdoque. Ce sont des « tropes dont on croyait jusque-là qu'ils étaient des inventions ingénieuses des écrivains, ont été des modes nécessaires d'expression de toutes les premières nations poétiques, et qu'aux origines ils avaient leur pleine propriété native³⁸⁵ ».

Telles sont les figures de style primordiales qui ont vu le jour aux temps du monde poétique. Celles-ci seront évoquées quand Vico étudiera de manière détaillée les universaux fantastiques. Ces figures de style sont des moyens nécessaires de communication et d'expression des ces premiers hommes.

Les « universaux fantastiques » ou « caractères poétiques » sont encore appelés des « caractères divins » car les créations des hommes primitifs sont pour la plupart des créations divines. Jupiter est le premier caractère divin. Après ce dernier, ils vont se mettre à multiplier les caractères divins pour expliquer un fait inconnu ou étranger.

Cette expression originale, caractérisant l'activité poétique et la dimension imaginative des premiers hommes, indique la manière dont ces derniers ont fait face à leur ignorance devant l'apparition et la cause des phénomènes qui frappent leur entendement encore au stade de l'enfance. Tout ceci nous invite à dire que les universaux fantastiques jouent un rôle essentiel et primordial dans la faculté de penser des premiers hommes qu'est l'imagination. Cette dernière, via les universaux fantastiques, mettra fin à l'errance bestiale des bestiones qui vont rentrer dans une autre phase importante de leur existence à savoir la civilisation. La création des dieux, première étape de la rentrée des bestiones dans la civilisation, donnera naissance à l'âge des dieux ou âge divin.

³⁸⁴ Ibid., p. 176
³⁸⁵ Ibid., p. 177

5.2 L'âge divin

Selon Vico, l'âge divin devrait avoir duré neuf cents ans en partant du moment où les nations païennes commencent à avoir chacun leur Jupiter. Les historiens ont plusieurs considérations en ce qui a trait à cette période de l'histoire de l'humanité et la désignent sous plusieurs appellations. L'historien Varron qualifie cette période de « temps obscurs » et les historiens égyptiens l'appellent « âge divin ». En effet, Vico, en reprenant l'appellation des Égyptiens n'ignore pas pour autant certains aspects de celle de Varron. Le penseur italien fusionne les caractéristiques des temps obscurs de Varron et de l'âge divin des Égyptiens pour parler de cette période de la vie des hommes. D'après Vico, à cet âge, c'est tout un monde civilisé qui s'annonce avec des normes, des valeurs et des coutumes relatant la présence de choses humaines et civiles. Dominés par la poésie, les faits et événements de cette période vont tous être qualifiés de poétiques. C'est ainsi qu'on aura une métaphysique, une logique, une morale, une économie, une politique, une histoire, une morale, une physique, une cosmographie, une astronomie, une chronologie, une géographie, toutes poétiques et qui sont toutes une articulation d'une sagesse poétique. De ce monde poétique, Vico fait découler la sagesse apparue avec la mythologie à un tel point qu'il est difficile de séparer l'âge des dieux de l'âge des héros ou des temps fabuleux comme le dit Varron au sujet du deuxième âge de l'humanité. Tout ceci résulte dans le fait que l'âge des dieux correspond également à une forme d'expression fabuleuse du monde des géants sauvages qui laissent leur vie vagabonde pour passer aux premières formes d'expression de la civilisation. L'âge des dieux, période obscure (ce qui entraîne des confusions et des incertitudes par rapport aux choses qui s'y trouvent) est représentée dans le frontispice qui résume la Science Nouvelle par une couche de ténèbres épaisses, d'où son caractère obscur. Ce passage des géants aux premières formes de civilisation via l'imagination, les invite à prendre les choses insolites de leur vie de bestions pour des divinités ; ce qui les aide à comprendre certains phénomènes, d'où l'apparition des fables. Sur ce Vico affirme :

Grâce à la découverte de nouveaux principes de mythologie qui suivent les principes poétiques, nous prouvons que les fables ont été de véritables et de sévères histoires de mœurs des anciens peuples de la Grèce, et, surtout que les fables relatives aux dieux constituent l'histoire des époques où les hommes-

ceux de l'humanité païenne la plus grossière- estiment que toutes les choses nécessaires ou utiles au genre humain étaient des divinités³⁸⁶.

Ces divinités, fruits de l'imaginaire religieux des hommes primitifs, sont utiles et nécessaires à ces derniers car ils les aident à penser leur société et à être sociables entre eux. Cristofolini Paolo pense que Vico a développé la thèse selon laquelle la sociabilité humaine est impensable sans cet imaginaire religieux. Dans cette même perspective, ce commentateur postule :

L'âge des dieux est cette époque à laquelle les hommes de l'humanité la plus grossière estimaient que les choses nécessaires ou utiles étaient des divinités, correspond à la condition des peuples encore en quête de ce qui leur est nécessaire pour vivre ; dans cette condition, ils sont cruels et grossiers comme Polyphème³⁸⁷.

Disons que c'est par l'intermédiaire des divinités, en d'autres termes des déités que les hommes, à l'âge des dieux et dans leur situation primitive, essaient de transcender la réalité de leur quotidienneté. Cet état des hommes qui, de par le caractère cyclique de la pensée de Vico, ne peut être considéré comme l'état premier des hommes mais est plutôt vu comme une sorte de « dégénérescence produite à la suite de circonstances données³⁸⁸ », s'émerge à la suite de cette catastrophe : la Foudre.

Plusieurs considérations sont à faire à propos de ce phénomène. La foudre peut être reconnue comme ce phénomène qui a déclenché la civilisation chez les nations païennes car une fois éclatée, elle va permettre à ces derniers de se conformer à la vie civile. Ainsi, la foudre est vue par Cristofolini Paolo comme « l'événement qui marque le passage des hommes à leur histoire civile³⁸⁹ ». La foudre est aussi reconnue comme ce bruit qui a épouvanté les géants et qui va leur donner l'idée de Jupiter pris désormais pour le roi des dieux et des hommes. Elle crée la peur chez les premiers hommes et c'est à cause de celle-ci qu'ils inventent les dieux capable de les protéger contre les rudesses de la nature et également contre les éventuels événements inhabituels qui peuvent réapparaître : « Il est dit que les premiers hommes, simples et frustrés inventèrent les dieux « *ob terrorem praesentis potentiae* (à cause de la terreur de la puissante présente) ». Ainsi, c'est la peur qui inventa les dieux dans le monde, « non pas une peur inspirée à des hommes par d'autres hommes, mais une

³⁸⁶ SN44

³⁸⁷ Cristofolini Paolo, *Vico et l'histoire*, PUF, 1998, p. 54

³⁸⁸ Ibid., p. 48

³⁸⁹ Ibid., p.50

peur que les hommes s'inspiraient à eux-mêmes³⁹⁰». Nés des réflexions fantaisistes des premiers peuples, tout un ensemble d'autres dieux œuvrant dans la vie des hommes prendront naissance à la suite de Jupiter qui est le premier *universal fantastique* et le prototype même de l'esprit fantastique des premiers hommes. Cette foudre est aussi ce qui éveille et aiguise l'imagination des primitifs qui, dans leur sagesse vulgaire, font apparaître l'âge des dieux. Cette imagination, vue comme « le défaut de raisonnement chez l'homme a donné naissance à une poésie sublime que malgré les secours, qui vinrent plus tard, des philosophies et des arts poétiques et critiques, ou plutôt à cause d'eux, aucune autre poésie n'est apparue qui la surpassât ou même l'égalât³⁹¹ ». Dans cette sublimité, nous assistons à la création des dieux. De leur vaste faculté imaginative, ces premiers hommes « dont les esprits n'étaient en aucune façon abstraits, en aucune façon affinés, en aucune façon spiritualisés, car ils étaient entièrement immergés dans les sens, entièrement hébétés par les passions, entièrement ensevelis dans leurs corps³⁹²» vont s'exprimer de manière poétique et sublime en créant les dieux. Le premier à être créé, Jupiter, très habile dans l'acte de lancer la foudre incite les créateurs à croire dans leurs créations. « C'est ainsi qu'ils crurent en Jupiter, le craignirent, le révèrent et l'honorèrent³⁹³ ». D'où, la venue d'une métaphysique sentie et imaginée qui équivaut à une poésie divine car la création des dieux correspond aux causes des choses.

L'âge divin correspond à la manifestation et à la présence des douze universaux fantastiques. Ce sont ces derniers qui constituent la mythologie chez les hommes primitifs. Ces universaux constituent la cosmographie poétique. La création de ces dieux par les hommes primitifs répond à un besoin, à une nécessité humaine et suit l'évolution du développement de leur société.

Ici, Vico reste attaché à son projet nouveau qui est de retracer une genèse de la raison. L'âge des dieux apparaît comme le point de départ, le premier stade de cette genèse. Pour constituer cet âge des dieux, les matériaux dont se sert Vico sont quasi exclusivement empruntés au panthéon gréco-romain. L'histoire des douze dieux de ce panthéon est présente dans la *SN*. Chacun de ces dieux seront étudiés en détail tout au long de notre travail.

Ces dieux peuvent être considérés comme les premières survivances de l'imagination des premiers hommes qui sont appelés à devenir des hommes à part entière. L'imagination, de

³⁹⁰ SN44, p. 162

³⁹¹ SN44, p. 162

³⁹² SN44, p. 159

³⁹³ SN44, p. 160

ce fait, va jouer un grand rôle dans le développement de l'esprit de ces hommes qui se dirigent petit à petit vers la vie civilisée. Vico divise l'histoire de l'humanité en trois âges : l'âge des dieux, l'âge des héros et l'âge des hommes. L'imagination, d'une manière ou d'une autre, est à l'œuvre dans ces trois âges. Qui plus est, elle occupe une place prépondérante dans les deux premiers âges. Les premiers hommes, possédant une partie irrationnellement rationnelle dans leur esprit, leur âme, se laissent conduire par leurs sens et par l'action de cette faculté qu'est l'imagination. De ce fait, cette dernière a la vérité pour fonction. Grâce à elle, les premiers hommes font appel à leur propre psychologie pour structurer leur monde. Cette sorte de pensée productive, cette partie calculative en ces hommes va être à la base d'une vague de créations d'êtres qui seront manipulés par l'intelligence de leurs créateurs qui ont fait preuve de scientificité et de technicité, de sagacité, de sagesse et d'intelligence, aristotéliennement parlant car selon Aristote, ces cinq termes permettent à l'âme d'énoncer la vérité.

En créant les universaux fantastiques, ces hommes ont émis la vérité non seulement sur le monde qui les entoure mais encore sur le fonctionnement de leur manière de penser. D'après Aristote, « la technique est l'état qui porte rationnellement à la production³⁹⁴ ». « Toute technique met en jeu une création », dit-il. Par la création, le créateur génère un produit dont l'origine se trouve en ce dernier et pas dans le produit. De ce fait, la technique vise la production et non l'action. Ceci est différent chez Vico pour qui, la technique des bestiones qui, a servi à la création des universaux fantastiques, vise à la fois la production et l'action. Par l'action des bestiones, apparaît la production des éléments qui vont structurer leur vie. La technique utilisée par ces bestiones a été de faire correspondre un universal à un phénomène naturel. Ainsi, ils occupent leur espace par de multiples correspondances entre universal et phénomène naturel. Ils vont utiliser un ensemble de procédés adéquats à leur état pour construire leur monde. De là, la technique de la correspondance s'insurge comme la plus apte à servir aux bestiones dans la configuration de leur monde. Frappés par la nécessité de comprendre la foudre, les bestiones vont être dans l'obligation de chercher à tout prix à saisir ce bruit venant des cieux. C'est ainsi qu'ils vont procéder par déduction pour élaborer leurs idées sur ce phénomène inconnu. En conséquence, tout un appareillage de procédés va donner un caractère scientifique, et donc, un aspect réel aux différentes histoires des douze dieux. Ces

³⁹⁴ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Editions Les échos du Maquis, 2014, p. 301

derniers se présentent dans l'ordre suivant : Jupiter, Junon, Diane, Apollon, Vulcain, Saturne, Cybèle, Mars, Vénus, Minerve, Mercure, Pluton. Étudions leurs histoires de manière détaillée.

5.2.1 Jupiter

Il est le premier caractère divin. Il naît de l'interprétation de la foudre. En l'entendant, les hommes primitifs « se figurèrent que le ciel était un grand corps animé, que, sous cet aspect, ils appelèrent Jupiter, le premier des *gentes* dites *maiores*, et qui voulait par le sifflement des éclairs et le fracas du tonnerre leur dire quelque chose³⁹⁵ ».

Les *gentes maiores* sont les bestiones qui ont entendu la foudre. Ils se distinguent des *gentes minores* qui, eux, ne l'ont pas entendue et vont devenir les serviteurs des *gentes maiores*. Les poètes théologiens, des *gentes maiores* qui vont interpréter la foudre, feront de Jupiter le premier dieu du monde poétique :

Telle est la façon dont les premiers poètes théologiens inventèrent la première fable divine, la plus grande et celle qu'ils n'inventèrent jamais, celle de Jupiter, roi et père des hommes et des dieux, dans l'acte de lancer la foudre, une fable si populaire, si perturbante et instructive que ceux- là même qui avaient inventé Jupiter crurent en lui et le craignirent, le vénérèrent, l'honorèrent³⁹⁶.

La foudre et Jupiter sont liés. Par la foudre, les premiers hommes ont compris que Jupiter voulait leur adresser un message. Ils imaginèrent ce dernier conforme à leur nature c'est-à-dire parlant par signe tout comme ils le faisaient. Mais la différence entre ces hommes primitifs et Jupiter réside dans les épithètes qu'ils vont attribuer à ce dieu par métaphore poétique.

Pour les hommes primitifs, Jupiter est :

- 1) *très bon* : parce qu'il veut s'adresser aux premiers hommes, il les prend en considération. Ainsi, les primitifs sentent qu'ils ne sont pas livrés à eux-mêmes. Grâce à Jupiter, ils commencent à prendre conscience d'eux-mêmes.

³⁹⁵ SN4, p. 158

³⁹⁶ SN44, pp. 159-160

- 2) *très fort* : cette épithète marche de pair avec le premier. Pour les hommes primitifs, Jupiter est très fort parce qu'il s'adresse à eux par l'intermédiaire du puissant phénomène qu'est la foudre. Ce phénomène effrayant, qui inspira la peur chez les hommes primitifs, appartient à Jupiter ; ce qui entraînera par la suite une certaine crainte de ce dieu.
- 3) *très grand* : les hommes primitifs comparent le corps de Jupiter (pour eux, ce dieu possède un corps tout comme eux) à l'étendue du ciel. Le corps de Jupiter est aussi vaste que l'étendue du ciel. Telle est l'idée de la grandeur du corps de Jupiter par les hommes primitifs.
- 4) *un sauveur* : les hommes primitifs, en constatant le caractère immense et effrayant de la foudre pensèrent qu'ils pouvaient être anéantis et engloutis par cette dernière, n'était-ce la puissance bienfaitrice de Jupiter. C'est ainsi qu'ils voient en lui un sauveur, quelqu'un qui les protège de la puissance exterminatrice de la foudre.
- 5) *un stator* : c'est-à-dire « *celui qui arrête les fuyards*³⁹⁷ ». Par cette épithète, Jupiter est vu comme celui qui aide les hommes primitifs à sortir de l'errance bestiale. Deux classes vont se former : les *gentes maiores* et les *gentes minores*. Ayant été les seuls à entendre le bruit du tonnerre, les *gentes maiores* ont vu cela comme une chance leur permettant de faire des *gentes minores* leurs serviteurs.

5.2.2 Junon

Les poètes théologiens prêtent aux caractères divins leurs propres images, leurs mœurs et leurs habitudes. Le mariage étant une de leurs habitudes après avoir été frappés par la foudre, les poètes théologiens imaginent que les dieux se marient également entre eux. C'est ainsi qu'ils décident d'unir Jupiter et Junon par les liens d'un mariage divin. Après avoir trouvé un père divin, ils se lancent à la recherche d'une mère divine, d'où la création de Junon, le second des caractères divins. Elle est la sœur de Jupiter. Les poètes théologiens imaginent qu'elle se marie à Jupiter car, dans les habitudes terrestres, il est juste, normal et solennel qu'un frère s'unisse à sa sœur dans les liens du mariage. Ainsi Junon est à la fois sœur et femme de Jupiter et, de ce fait la mère des dieux et des hommes.

³⁹⁷ Ibid., p. 160

Junon symbolise par là les mariages solennels et la pudeur ; et elle est celle qui « amène la progéniture à la lumière civile³⁹⁸ ». Cela signifie qu'elle leur trace le chemin de la vie en société, elle leur donne l'exemple d'une union légitime. Junon est un caractère divin qui représente plusieurs éléments importants dans la vie des hommes primitifs. Elle est le plus souvent représentée « pendue en l'air avec une corde autour du cou, avec les mains également liées par une corde et deux lourdes pierres attachées à ses pieds³⁹⁹ ».

Par métaphore poétique, cette représentation de Junon symbolise le caractère saint du mariage :

- Le fait qu'elle soit suspendue démontre que les mariages solennels étaient conformes à l'avis des dieux.
- La corde qu'elle a au cou montre que les géants mâles faisaient violence aux géants femelles.
- La corde qui lui lie les mains signifie la soumission des femmes à leurs maris.
- Les lourdes pierres qu'elle a aux pieds disent que les mariages doivent être stables. Après le mariage, les mariés doivent se fixer. Telle est la fable qui circule à propos de ce caractère divin.

À noter aussi que toute fable est sujette à de multiples interprétations suivant l'époque. C'est dans cette perspective que la fable de Junon est interprétée par certains comme un châtement cruel que Jupiter, le dieu adultère, a infligé à sa femme.

5.2.3 Diane

Le mariage fait rapidement penser à la sédentarisation. Si on est sédentaire, certains éléments se révèlent être d'une grande nécessité. Un de ceux-ci, c'est l'eau. C'est ainsi que les poètes théologiens vont inventer un troisième caractère divin, Diane qui représente la divinité de l'eau.

A propos de Diane, deux fables circulent:

³⁹⁸ Ibid., p.234

³⁹⁹ Ibid., p.235

- La première fait d'elle une déesse qui manifeste une sorte de pudeur dans le mariage car on la représente « dans l'obscurité d'une nuit noire couchée auprès d'Endymion qui est endormi⁴⁰⁰. »
- La deuxième fait d'elle la divinité des sources sacrées. Elle est accompagnée de nymphes qui l'aident à exercer sa toute puissance divine sur les mortels.

5.2.4 Apollon

En se sédentarisant, les hommes primitifs se considèrent comme les fils légitimes et également les premiers fondateurs de la terre où ils vivent guidés par la Providence. Dans cet ordre d'idées, ils vont imaginer un caractère divin qui va leur apporter « la lumière civile ». Celle-ci orientera les hommes primitifs dans certaines de leurs activités y compris l'art et la science. Ainsi naîtra Apollon.

Il est associé à Diane dont il est le frère. Ils sont tous deux considérés comme les dieux de la chasse. « Ils tuent les bêtes sauvages avec des arbres déracinés⁴⁰¹ ». Apollon est aussi considéré comme le dieu fondateur de l'humanité et de ses arts.

Apollon, est toujours représenté dans sa jeunesse. « Il est toujours jeune parce qu'Apollon, grâce aux noms des lignages, éternise les hommes dans leurs familles⁴⁰² ». Ainsi, il fait partie des divinités des *gentes maiores* dont il est la quatrième.

Vulcain- Saturne- Cybèle

Ces trois dieux sont nés en même temps.

5.2.5 Vulcain

Dans la mythologie, Vulcain représente un dieu-héros à cause d'une action célèbre qu'il a accomplie et de sa force à résister, à survivre malgré les sauts d'humeur de Jupiter. Vico rapporte ainsi l'histoire de ce caractère divin : « Vulcain fend la tête de Jupiter d'un coup de hache, d'où naît Minerve, et, quand il tente de s'interposer dans une querelle entre

⁴⁰⁰ Ibid., pp. 247-248

⁴⁰¹ Ibid., p. 253

⁴⁰² Ibid.

Jupiter et Junon, il est précipité par un coup de pied de Jupiter et en reste boiteux⁴⁰³ ». Il devient ensuite « le dieu des forgerons et du feu ». Vulcain et Aphrodite se marieront. Ayant souffert de l'action de Jupiter, les plébéiens accorderont une très grande importance à ce dieu car ils ont eux-mêmes souffert des patriciens. Vulcain servait de héros aux plébéiens.

5.2.6 Saturne

La manière dont Vico traite l'histoire de cet *universal fantastique* donne l'occasion de parler d'un véritable symbolisme dans la *SN*. Au premier coup d'œil, les références à Saturne peuvent prêter à confusion ou peuvent être l'objet d'une certaine ambiguïté. Dans la cosmographie du début de l'humanité (cosmographie poétique), Saturne règne sur la terre. À propos de ce dernier, les mythes ne sont pas fixes, créés une fois pour toutes. Après sa création par les hommes primitifs, le mythe de Saturne sera modifié. En effet, plusieurs versions circulent à propos de celui-ci. Il est mis en regard par rapport à Jupiter. Certains affirment que Jupiter est le dieu des dieux, le roi des dieux et des hommes, tandis que pour d'autres, Saturne serait le père de Jupiter. Aussi, premier dieu cité dans la *SN*, sixième dieu placé dans le panthéon gréco-romain⁴⁰⁴, Saturne mérite une attention particulière du lecteur désireux de saisir la signification que Vico a voulu assigner à ce dieu dans sa généalogie des dieux. Georges Navet parle même de genèse de Saturne : Vico présente d'abord Saturne comme le dieu de l'agriculture (le nom de Saturne serait tiré de « *sati* » qui signifie les champs ensemencés) ou plus précisément le dieu de l'âge d'or, l'or représentant le blé, les moissons, donc la richesse et dans un sens plus large les récoltes et les cultures. Les dieux, ayant été sortis de l'imagination des premiers hommes suite à un besoin urgent, Saturne est, dans ce cas, inventé quand ces derniers se sont retrouvés dans la nécessité de se sédentariser. Par conséquent, ils commencent à se livrer à la culture de la terre. Ainsi, quand quelque chose se révèle être nécessaire pour le primitif, il se met à imaginer, à créer des idées de dieux : « Les fondateurs des familles puis des cités vont, au fur et à mesure qu'ils organisent le monde, inventer les dieux correspondant à chacune des étapes de leur évolution⁴⁰⁵ », déclare Georges Navet. À l'instar du dieu de l'agriculture, au livre II, Vico revient sur Saturne pour le

⁴⁰³ Ibid., p. 280

⁴⁰⁴ Saturne apparaît tôt dans la Science Nouvelle puisqu'on le rencontre dès « l'explication de la gravure placée en frontispice pour servir d'introduction à l'œuvre ». Le seul personnage du Panthéon gréco-romain qui le précède est Hercule ; encore est-ce dans le même paragraphe (le paragraphe 3). Hercule n'étant au mieux qu'un demi-dieu, Saturne est le premier dieu païen qui apparaît au lecteur, Jupiter ne faisant son entrée qu'au paragraphe 9, affirme Georges Navet dans son article « Le dieu Saturne dans la Scienza Nuova » publié dans la « Revue des études italiennes », pp. 36-37

⁴⁰⁵ Navet, . 37

présenter dans toute sa signifiante et son symbolisme afin d'aider les lecteurs à mieux saisir ce caractère poétique. Les dieux représentant les parties du monde invite Vico à faire de Saturne le dieu régnant sur cette partie du monde, en l'occurrence sur la terre. Ceci s'inscrit toujours dans la continuité de voir en Saturne le dieu de l'agriculture. Dans cette perspective, Georges Navet, dit que « Saturne serait donc roi de bien plus que ce dont il est le dieu. Dieu des moissons et des semences avec une connotation de fertilité, il serait roi aussi bien des terres cultivées, dont Cybèle est la déesse, que des terres incultes. Le roi paraît donc déborder des attributions du dieu⁴⁰⁶ ». C'est la relation de Saturne avec Cybèle qui fait que Vico, à plusieurs reprises, parle de « *saturni hostiae* ».

En suivant les analyses de Georges Navet, deux considérations sont à faire en faisant référence aux *saturni hostiae* :

- ces derniers peuvent être soit les génats impies qui, n'ayant pas entendu le bruit de la foudre, sont restés à l'état de *bestioni* et, ne connaissant aucun des trois principes de civilisation, vont voler dans les champs cultivés pour se nourrir.
- ces derniers peuvent être aussi ces mêmes bestiones qui, pour échapper à la faim, vont se soumettre à ceux qui avaient entendu la foudre à savoir les pères fondateurs. Ces derniers vont traiter les *saturni hostiae* comme des bêtes « sans droit, sans nom, sans religion ». Qu'ils aient fait le choix de se soumettre ou pas pour échapper à la condition misérable et misérable, dans les deux cas, ils peuvent pratiquer le vol pour satisfaire leur faim. En ce sens, ils peuvent être les ennemis de Saturne, d'où leur immolation par Cybèle à Jupiter.

Saturne est sujet à une autre considération dans la *SN*, celle du dieu « dévorateur » pour reprendre le terme de Georges Navet. Vico, le rapprochant de Cronos dévorant ses enfants, fait de Saturne le dieu qui a voulu dévorer Jupiter. Mais ce n'est qu'un moyen détourné de Vico pour traduire par des métaphores un fait ou un événement comme il s'habitue à le faire dans la plupart de ses écrits. Ce geste de Saturne dévorant Jupiter signifie le moment où les pères de famille et les *famoli* vont rentrer dans les luttes aboutissant à la victoire des seconds sur les premiers. La victoire des *famoli* peut être vue comme un coup de grâce annonçant un changement ou pour mieux dire un tournant dans le schéma vichien de l'histoire de l'humanité. Chaque changement, chez Vico, survient à la suite d'un événement-éclair. Tout comme la foudre (autre événement-éclair) signifie le passage des primitifs de l'état bestial à

⁴⁰⁶ Ibid.

l'état humain, la mise en corrélation de Saturne avec Jupiter est un des moments phares, des moments de lumière qui, à la manière de Kant, annonce des changements dans le vécu des hommes. Vico introduit ainsi l'âge des hommes en introduisant la rencontre-choc de Jupiter avec Saturne pour achever sa tripartition des âges. L'achèvement du processus d'imagination se fait par l'intermédiaire d'un acte violent tout comme les éclairs du tonnerre ont frappé violemment l'esprit des bestiones pour les faire sortir de leur situation quasi-animale.

5.2.7 Cybèle ou Bérécynthe

Les hommes primitifs font de Cybèle le caractère poétique de la terre cultivée ou labourée. La façon dont ils la représentent révèle l'idée qu'ils avaient de l'agriculture. Pour eux, la femme symbolise l'agriculture. Cybèle possède des fils et ces derniers sont ceux qui travaillent la terre. De ce fait, Cybèle est la grand-mère des dieux et mère des géants. Il participe à la sédentarisation des hommes primitifs. Á propos de Cybèle, Vico relate la manière métaphorique dont elle est représentée :

...Cybèle est dépeinte assise sur un lion (qui est la terre couverte de forêts que les héros mirent en culture) ; elle est dite « grand-mère des dieux » et aussi « mère des géants » et le pin qui lui est consacré (en signe de stabilité qui permit aux fondateurs des peuples, fixés sur les premières terres, de fonder les cités dont Cybèle est la déesse)⁴⁰⁷.

5.2.8 Mars

La façon dont les théologiens poétiques imaginèrent Mars fait de lui le caractère poétique du combat. Considéré comme le dieu de la guerre, il est le plus souvent représenté « *armé de vrais boucliers réels*⁴⁰⁸ » car il se livre à des combats « *dans de vrais champs réels*⁴⁰⁹ ». Surtout dans les combats concernant la religion, on fait appel à ce dieu qui combat « pour les autels et les foyers⁴¹⁰ ». Mars est rude et dur au cours des batailles. C'est la raison pour laquelle les combats où Mars est invoqué sont durs et sanglants. Quand on fait appel à Mars dans les guerres de religion, le sang coule à flots. Mars est un héros. Ses interventions sont toujours marquantes et frappantes. Ce caractère divin ainsi que Vulcain signifient « héros » aussi seront-ils celui des plébéiens au combat.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 260

⁴⁰⁸ Ibid., p. 271

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Ibid.

5.2.9 Vénus

Vénus est cet universal fantastique qui apparaît sous des formes diverses le plus souvent adaptées aux besoins des nations anciennes. En effet, Vénus est la divinité de la beauté civile. La beauté que représente Vénus n'a aucun rapport avec la beauté du corps ou beauté extérieure. La beauté qu'incarne Vénus vient plutôt de l'intérieur, De là, les mots « noblesse » et « vertu » associés à la beauté de Vénus. Cette beauté civile est l'apanage des héros. « La beauté civile est la noblesse des héros⁴¹¹ », affirme Vico. De plus, pour les héros mâles va être imaginée une Vénus mâle.

Il y aura une Vénus pour des héros comme Thésée et Hercule. Cette idée de la beauté civile qu'incarne Vénus sera utilisée par les poètes théologiens pour justifier la distinction entre les *gentes maiores* et les *gentes minores*. Les premiers, étant les seuls à entendre la foudre de Jupiter, se considèrent comme supérieurs aux seconds vus comme des bêtes brutes. Les *gentes maiores* ainsi que leurs fils, nés de mariages solennels, sont issus de cette beauté civile alors que les *gentes minores* qui ne le sont pas, sont condamnés à travailler servilement pour les premiers.

Par la suite, les *gentes minores* attribueront cette déesse à leur sort, d'où, la Vénus plébéienne représentée le plus souvent nue. Il y aura aussi une Vénus héroïque appelée la Vénus Pronuba qui est représentée « couverte d'une ceinture et à laquelle on y attribue des cygnes qui appartenaient à Apollon⁴¹² ».

5.2.10 Minerve

Minerve est la dixième divinité imaginée par les *gentes maiores*. En étudiant le caractère de Vulcain, nous avons vu les conditions de la naissance de cette dernière. « Vulcain aurait fendu la tête de Jupiter, d'où serait née Minerve. » Elle naît « d'une façon à la fois sauvage et stupide⁴¹³ », écrit Vico.

Sa naissance est significative pour la vie des *gentes minores* ou *famoli*. Elle assure le passage de l'état de famille, où règne le *paterfamilias*, à l'état de cité, où on a un pouvoir

⁴¹¹ Ibid., p. 274

⁴¹² Ibid., p. 276

⁴¹³ Ibid., p. 288

aristocratique. Le fait que Vulcain ait fendu la tête de Jupiter signifie l'affaiblissement ou la diminution du rôle de Jupiter que les *maiores* considèrent comme leur père. Ceci entraîne du coup un affaiblissement du pouvoir de ces *gentes maiores* sur les *gentes minores*. Ces derniers voudront être considérés comme des hommes à part entière. Minerve est, de ce fait, la restauratrice de l'ordre civil. Dans la *SN*, sa description est faite dans la partie « *Politique poétique* ». Les poètes théologiens l'imaginent comme la déesse de la sagesse, des techniques et des arts. Quelques fois, elle est représentée armée.

5.2.11 Mercure

Mercure est la onzième divinité imaginée par les poètes théologiens. La naissance de Mercure est liée à l'apparition des Républiques héroïques c'est-à-dire avec la distinction entre héros et *famoli* ; ces derniers étant les serviteurs des premiers. En effet, à un certain moment, les *famoli* vont secouer leur joug pour sortir de la servitude. Mercure est représenté avec une baguette qui symbolise le fait qu'il apporte la loi aux *famoli*. D'une part, cette baguette est enroulée d'un ou de deux serpents qui, par métaphore poétique, désignent les terres reçues par les *famoli* des mains des héros. D'autre part, cette baguette est ornée au sommet de deux ailes et d'un chapeau ailé. Les deux ailes signifient que la terre appartient à tous c'est-à-dire aux nobles et aux *famoli*. Quant au chapeau ailé, il désigne d'après Vico « le haut et libre droit souverain »,⁴¹⁴ le chapeau symbolisant toujours la liberté. De plus, Mercure possède des ailes au talon qui, par synecdoque poétique signifie selon Vico que « la propriété des terres était entre les mains des sénateurs régnants⁴¹⁵ ».

À part ces objets qui entourent ce caractère poétique, Mercure est nu. Cette nudité désigne métaphoriquement que les *famoli* ont reçu de la part du héros une propriété où la solennité civile n'existe pas. Ensuite de génération en génération, une série de modifications seront apportées à ce caractère divin. Celles-ci, comme le fait d'avoir un œuf dans la bouche, ou pour certains une pomme d'or, contribuent à faire de Mercure le dieu du commerce autrement dit des commerçants. Ce commerce réside dans les fruits récoltés et échangés par les paysans *famoli*.

⁴¹⁴ Ibid., p. 301

⁴¹⁵ Ibid., p. 60

5.2.12 Pluton

Dans la cosmographie poétique, trois caractères divins règnent sur trois royaumes principaux : Jupiter dans le ciel, Saturne sur la terre et Pluton dans les enfers.

Pluton est aussi appelé Dis, dieu des richesses héroïques. Cette richesse a surtout rapport au blé cultivé dans les champs. Le blé constitue la principale source de richesse des peuples. Ainsi le monde poétique contient quatre grands éléments sacrés dirigés chacun par un universal fantastique : l'air, le lieu de prédilection de Jupiter qui domine les autres dieux et les hommes et lance ses éclairs, l'eau, le domaine de Diane, le feu celui de Vulcain et la terre cultivée celui de Cybèle.

5.3 L'âge héroïque

L'imagination des premiers hommes se poursuit jusqu'à l'âge des héros ; ce qui entraîne qu'une nette distinction entre les deux âges est parfois difficile à faire. En effet, au sujet des temps obscurs, les historiens ne disposent pas assez d'informations fiables et véridiques à cause de l'obscurité qui sévissait à cette époque et également à cause du manque de preuves philologiques qui caractérisent cette période. De ce fait, déterminer clairement le passage de l'âge des dieux à l'âge des héros reste un défi. Même Vico, malgré sa tripartition de l'histoire de l'humanité n'arrive pas, certaines fois, à dissocier les faits du temps obscurs et du temps fabuleux. Dans sa tripartition, il fait correspondre respectivement chacun de ces âges à des périodes de l'histoire de l'humanité, tel que Varron les a nommées, à savoir les temps obscurs, les temps fabuleux et les temps humains (ou temps de la civilisation et des intelligences cultivées).

Cependant, les deux premiers âges sont le plus souvent imbriqués l'un dans l'autre. Il n'y a pas de nette séparation entre l'âge des dieux (temps obscurs) et l'âge des héros (temps

fabuleux). Le passage de l'âge des dieux à l'âge des héros en d'autres termes des temps obscurs aux temps fabuleux n'est pas marqué. L'âge des héros contient des éléments, des faits qui appartiennent à l'âge des dieux. De cette manière, il existe une certaine similitude entre ces deux âges, ce qui fait parler d'anachronisme qui se manifeste avec une certaine ambiguïté chez Vico.

Paolo Cristofolini, dans *Vico et l'histoire*, a bien compris cet aspect chez Vico et il le cite :

La première espèce d'anachronisme concerne les époques vides de ces événements dont elles devraient être remplies : tel est l'âge des dieux- l'âge obscur selon le savant Varron- où nous avons trouvé les origines de tout ce qui a rapport à la vie de l'homme en société. Le second concerne les époques remplies de faits dont elles devraient être vides ; tel est le cas de l'âge des héros qui dura deux cents ans et que l'on remplit d'événements appartenant à l'âge des dieux sous le prétexte erroné que les fables sont des inventions écrites à l'inspiration par les poètes héroïques, en particulier Homère ; ces événements doivent être replacées à leur époque⁴¹⁶ .

Ainsi, au livre II, plus précisément, à la partie concernant la chronologie poétique, en parlant des différents types d'anachronismes, Vico essaie de tirer au clair la situation dans le but de respecter sa théorie de la tripartition de l'histoire de l'humanité. Il dissocie clairement les temps obscurs qu'il rattache à l'âge des dieux et l'âge des héros qu'il associe aux temps fabuleux.

Toujours dans la volonté d'organiser leur vie et de planifier leur existence, les premiers hommes imaginent des caractères héroïques. L'imagination de ces derniers apparaît comme une autre étape dans la pensée des premiers hommes qui, avec la faiblesse de leur entendement, ont d'abord imaginé des caractères divins. Les caractères héroïques apparaissent avec l'aristocratie ; aussi pouvons-nous parler en même temps de l'origine et de l'établissement des *gentes maiores* et des *gentes minores*.

Selon Vico, l'âge héroïque devrait avoir duré deux cents ans et serait effectivement connu comme une période de l'humanité avec la naissance de cet *universal fantastique* qu'est Hercule car chaque nation avait son Hercule. Tout comme Jupiter est l'*universal* qui fera débiter le monde des dieux, Hercule sera celui qui promulguera le monde des héros. Chaque nation aura son Jupiter tout comme chaque nation possèdera son Hercule. Ici, Vico rend

⁴¹⁶ Cristofolini Paolo, *Vico et l'histoire*, op.cit., p. 57

compte de l'uniformité dans le cours des nations qui ont eu des idées similaires en même temps quoiqu'elles ne fussent pas toutes en relation les unes avec les autres :

... toutes les nations païennes ont parcouru le même chemin, les vicissitudes de l'humanité à ses débuts ont été partout les mêmes, et la comparaison entre les légendes héroïques des différents peuples peut, grâce aux traits communs que ces légendes nous présentent, nous permettre de déchiffrer toute l'histoire qui y est représentée de façon métaphorique⁴¹⁷.

À la suite de l'âge divin où les réflexions primitives des poètes théologiens revêtent les corps d'attribut divin, viendra l'âge héroïque où l'esprit des poètes héroïques dit l'histoire des héros. Dans la métaphysique poétique, est décrite l'histoire des dieux alors que dans la logique poétique, se trouve celle des héros. Ainsi, dans cette partie de la *SN*, Vico retrace la manière dont les poètes ont exprimé leurs pensées par des analogies.

Le héros se présente d'une part comme le fils d'un dieu (immortel) et d'une mortelle ou le fils d'une déesse (immortelle) et d'un mortel, d'autre part le héros est celui dont les actions et la manière d'être représente un symbolisme dans la vie de l'homme. Ce deuxième aspect du caractère héroïque nous mènera à parler des luttes entre les *gentes maiores* et les *gentes minores*. Au fait, les bestiones géants qui n'ont pas entendu la foudre vont essayer de sortir de de la condition bestiale dans laquelle ils étaient restés. De ce faire, ils vont se mettre au service de ceux qui avaient ouï le bruit du tonnerre. Les *gentes minores* ou *famoli*, se sentant faibles et vulnérables, vont chercher du secours auprès des *gentes maiores* qui, déjà, étaient rentrés dans le processus de civilisation. Ces *gentes minores*, devenant les serviteurs des *gentes maiores*, ne jouiront pas des droits solennels comme cela devrait l'être pour des êtres qui ont déjà laissé leur condition de bestiones. Les *gentes minores* se révoltent pour chercher à jouir des mêmes droits solennels que leurs oppresseurs. Vico analyse cet état de fait à l'âge héroïque. Ce dernier « se situant entre l'âge divin et l'âge humain, désigne dans l'histoire vichienne l'époque des républiques aristocratiques qu'ont fondées les pères de famille monastiques, en se groupant afin de vaincre les révoltes des *famoli*, en un ordre patricien⁴¹⁸ ». Vico rapporte l'ordre dans lequel les régimes politiques se sont succédé, livrant ainsi sa vision politique du monde. Le premier type de gouvernement qu'ont connus les hommes a été aristocratique ou en d'autres termes le pouvoir revenait à un petit groupe de

⁴¹⁷ Ibid., p.58

⁴¹⁸ Georges Navet, « Qu'est ce que l'héroïsme ? (A propos du huitième discours de G. Vico) », p.5

gentes maiores qui se le transmettait de père en fils : c'est un pouvoir héréditaire. Ces *gentes*, tout comme l'ont fait les poètes théologiens, gouvernent et dictent aux autres un comportement à suivre en instituant les coutumes. Cet âge héroïque, sera l'apanage des luttes entre ces fondateurs des coutumes et ceux qui les subissent inopinément. Le qualificatif d'héroïque possède sa trace dans le *De Uno* de Vico, selon Georges Navet qui suppose que l'appellation grecque d'*héroïcon* (d'héroïque) pourrait convenir au droit des *gentes maiores*. Dans sa *SN*, l'appellation d'âge héroïque s'applique aux relations tumultueuses qui ont existé entre les deux groupes en question. Ces relations sont calquées sur les luttes entre les patriciens et les plébéiens dans la Rome antique. C'est la théorie du *corso* et du *ricorso* à l'œuvre dans la pensée vichienne. En suivant l'analyse de Georges Navet qui voit dans l'adjectif « héroïque » comme ce qui « qualifie tout acte qui institue, invente ou découvre des choses nouvelles et qui est *ipso facto* vecteur d'un vrai, soit qu'il s'agisse du vrai en tant qu'il s'extériorise dans les manières d'être ensemble, soit qu'il s'agisse du vrai en tant qu'il est retrouvé dans la nature⁴¹⁹ », les luttes héroïques instituent quelque chose de nouveau dans la vie de l'homme, tout comme la foudre a illuminé l'existence du bestion. Ces luttes développeront l'instinct de conservation chez les deux camps. Les premiers s'engageront dans la lutte pour conserver leur pouvoir de domination sur les seconds alors que ces derniers lutteront pour accéder à l'égalité de droits avec leurs oppresseurs. Poussés par cet instinct d'auto-conservation qui va jusqu'à un « amour de soi » selon Georges Navet, les deux parties tenteront tous les coups pour se défendre. Il va sans dire que l'aspect héroïque s'est plutôt penché du côté des *gentes minores* car, suite aux combats, ils obtiendront ce qu'ils ont voulu : l'égalité des droits. Demandant à être reconnus comme des enfants de Jupiter, ce qui entraîne la contraction des mariages solennels, les *minores famoli* ressortent vainqueurs d'où leur qualificatif de « héros ». L'exemple de ces héros est révélé dans le *De mente heroïca* quand Vico a voulu inculquer l'esprit héroïque aux étudiants de l'Université Royale de Naples. Ainsi, la plupart des caractères héroïques retrouvés sous la plume de Vico sont le plus souvent des êtres qui, soit souffrent ou endurent leur souffrance avec un rare courage, soit des êtres qui, grâce à leurs dures labeurs, ont contribué au bien-être de l'humanité. Ce sont Hercule, Tantale, Prométhée, Romulus.

5.3.1 Hercule

⁴¹⁹ Ibid.

Contrairement à certains philologues qui commettent l'erreur de considérer Hercule comme une personne réelle, Vico rectifie en voyant en Hercule un caractère héroïque. Il est l'image même du prototype du héros car il a su résister aux lourds travaux infligés par Junon et en sortir vainqueur. En effet, sous l'emprise de la jalousie causée par le comportement adultère de son mari, Junon « impose de grands travaux à Hercule dit le Thébain, qui fut l'Hercule grec (car chaque nation païenne en eut un comme fondateur)⁴²⁰ ». Pour se venger de l'infidélité de son mari, Junon décide de faire périr Hercule parce que pour elle « la piété avec le mariage est l'école où s'apprennent les premiers rudiments de toutes les grandes vertus ». Hercule eut à accomplir douze travaux qui, au fur et à mesure, devenaient de plus en plus difficiles. Mais ce dernier « sous les auspices de Jupiter de qui il avait été engendré, vient à bout de toutes ces épreuves ». Dès lors, il fut appelé « Héraclès » qui signifie la « gloire de Junon⁴²¹ ».

La grande renommée d'Hercule et surtout son importance viennent du fait que par métaphore poétique ses douze travaux ont fait de lui le fondateur des nations c'est-à-dire que, par ses prouesses, il a établi « les principes de base de toute société plus particulièrement le vivre ensemble » : « De toutes les nations anciennes, l'héroïsme a eu les mêmes propriétés, puisque il y a un Hercule (l'un des quarante retrouvés par Varron) qui fonde par ses actes les principes de la société et l'organisation de la vie commune⁴²² », rapporte Alain Pons. Hercule est ainsi le premier caractère des héros politiques.

Hercule symbolise le travail. Les travaux d'Hercule ont une grande importance aux yeux de Vico. C'est la raison laquelle ils sont présents, étudiés et analysés dans les deux dernières rédactions de la *SN*. Grâce à ces travaux, Vico revient sur les principes de toute vie en société ou du moins de l'entrée dans la civilisation. Ainsi, quand Hercule chasse les chiens des sépultures, ce geste signifie l'inhumation des morts qui est le troisième principe de toute vie en civilisation. Nombre des travaux d'Hercule se rapportent à l'agriculture et aux travaux des champs, tous deux symboles de la sédentarisation et par là, la fin de l'errance bestiale.

Passons en revue quelques-unes des plus importants :

Hercule trompe la vigilance du grand dragon qui gardait des pommes d'or dans le jardin des Hespérides. En emportant ces pommes, cet exploit, métaphoriquement, signifie la

⁴²⁰ SN44, p.245

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Cristofolini Paolo, *Vico et l'histoire*, op.cit., p.59

conquête humaine de la terre. « Ce travail (emporter les pommes d'or) qui fut le plus grand et le plus glorieux de tous fit s'élever bien haut le caractère d'Hercule, d'où Junon tira tant de gloire, elle qui l'en avait chargé pour nourrir les familles⁴²³ ». Le dragon qui surveille le jardin des Hespérides a le corps « entièrement recouvert d'écailles et de piquants ». Toujours par métaphore, Vico voit dans cette représentation du dragon « la terre refermant des ronces et des épines⁴²⁴ ». Le dragon est ailé ; cela symbolise que les terres appartiennent (ou reviennent de droit) aux héros et qu'ils doivent en jouir tous les privilèges qui leur sont attachés.

Vico continue : « ...et on crut ensuite, à cause de l'humidité due aux eaux du déluge, que le dragon était né dans l'eau⁴²⁵ ». Les poètes héroïques imaginent ensuite que la terre est une hydre ayant « d'innombrables têtes ». Quand on coupe ces têtes, elles réapparaissent avec trois couleurs qui se renouvellent. Ces dernières sont le noir, le vert et l'or. Le noir symbolise la terre brûlée, le vert l'herbe et l'or les blés murs. La terre se montre parfois intraitable c'est-à-dire rebelle et difficile à cultiver. Pour certains, ce trait caractéristique réside dans la représentation de la terre sous la forme d'un lion, le lion de Némée (un animal très fort et très redoutable). Pour d'autres, la terre apparaît sous la forme « d'un serpent d'une taille démesurée ».

Que ce soit le lion ou le serpent, ces bêtes sont des monstres (animaux mythologiques) qui vomissent du feu. Sortant victorieux du combat mené contre ces animaux, Hercule fait de ce feu, en incendiant des forêts, l'instrument pour préparer la terre à la culture. Par Hercule, « Vico énonce le principe guide de toute sa science de l'humanité ; l'uniformité du cours des nations⁴²⁶ ».

Après Hercule, Prométhée est le deuxième héros qui doit retenir notre attention.

5.3.2 Prométhée

L'un des moments où Prométhée fait son apparition dans la *SN*, c'est lorsque Vico rapporte l'histoire des *Saturni hostiae* rappelant ainsi l'histoire du dieu Saturne abordée plus haut. Prométhée « déroba le feu et l'apporta sur la terre aux Grecs, qui le mirent aux forêts et

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ A. Pons, « L'idée de développement chez Vico » in *Les Etudes philosophiques*, Paris, 1954

commencèrent à cultiver la terre⁴²⁷ ». L'article défini « le » dans « le feu » désigne un feu comme élément que le lecteur a déjà rencontré au fil de la pensée de Vico. Il s'agit bien ici du feu éternel, du feu naturel de Jupiter gardé par Vesta. De même que les *Saturni hostiae* seront punis pour avoir volé dans les champs gardés par Cybèle, Prométhée sera à son tour puni pour avoir volé le feu gardé par cette même déesse. En outre, l'histoire de Prométhée peut sans doute se rapprocher de l'histoire de Saturne. Ce sont deux caractères qui ont une signification profonde dans la conception vichienne de l'histoire. L'histoire du fils du Titan, Japet, le plus souvent considéré comme le créateur de la race humaine, peut s'interpréter comme le passage d'un âge à un autre âge dans la vie des premiers hommes. Le don du feu aux hommes peut symboliser d'une part l'entrée des hommes à l'âge humain qui désormais utilisent leur raison pour dominer les éléments de la nature et ainsi, devenir autonomes pour assurer leur subsistance sans avoir besoin du secours des dieux. Le feu, symbole de l'intelligence et de la technique rend les hommes une bonne fois pour toutes maîtres de la nature et du monde qu'ils s'approprient. Ils vont utiliser ce feu dans la culture de la terre, plus précisément, pour la brûlure des champs. Vico reprend l'histoire du vol du feu transformé en don bienfaiteur aux hommes ; ceci lui permet d'énoncer la vie des hommes à l'âge de la raison où ces derniers vivent dans un monde de plus en plus civilisé. Quand nous connaissons le châtement que subira Prométhée, nous sommes en droit de nous demander si le geste prométhéen dans la *SN* ne traduit pas « une évolution positive de l'humanité⁴²⁸ » comme l'a vu Eschyle ou « un déclin ou une dégradation de la condition humaine⁴²⁹ » comme le considère Hésiode. Le caractère cyclique de Vico et sa tendance à voir dans l'histoire des nations rayonnement et grandeur ensuite décadence et déclin invite à parler de geste prométhéen comme ce qui renforce la théorie du *corso* et du *ricorso* chez Vico. L'imagination des primitifs créant Prométhée est un moyen pour Vico de montrer que d'abord les hommes connaissent le développement, l'assurance en eux-mêmes pour ensuite tomber dans un état de délabrement.

La métaphore du feu signifie que les hommes sont désormais capables de création, donc, ils peuvent prendre leur destin en main afin d'avoir une vie meilleure. L'acte de Prométhée est vu comme l'événement qui a illuminé l'intelligence et le courage des *famoli* pour lutter contre les pères fondateurs. Prométhée, réussissant à voler le feu divin, traduit la victoire des *famoli* sur les pères fondateurs. Vico déclare, entre autres, que le feu a été dérobé

⁴²⁷ SN44, p. 261

⁴²⁸ Sylvie Mulle-Chatard, *De Prométhée au mythe du progrès*, L'Harmattan, 2005, p.6

⁴²⁹ Ibid.

tanôt à Jupiter tantôt au soleil : « Prométhée dérobe le feu du soleil » (paragraphe 64), « Prométhée dérobe au soleil le feu » (paragraphe 713). Ici, le soleil désigne sans nul doute Jupiter et disons aussi que ce n'est que l'imagination des poètes héroïques qui est à l'œuvre en utilisant des métaphores pour nommer leurs créations. Le feu divin, se transformant ainsi en feu humain, montre l'émancipation de l'homme qui soumet les éléments de la nature à ses volontés. L'homme progresse en utilisant sa raison pour savoir en quoi le feu peut lui être utile. Vico fait du geste prométhéen une étape nécessaire à la condition des hommes car ils vont se réaliser pleinement en prouvant leurs compétences et leurs capacités par une bonne utilisation du feu pour une maîtrise la nature. L'homme s'accomplit ainsi dans la rationalité. Le caractère de Prométhée se présente comme ce « héros civilisateur », « ce bienfaiteur de l'humanité » qui invite à parler d'un feu technique, d'un feu civilisateur et d'un feu constructeur dans la vie des hommes qui voient leur pensée ancienne (l'imagination) évoluée vers la pensée rationnelle.

Vico mentionne ouvertement le châtiment de Prométhée dans la *SN*. Tout comme nous aurions pu le deviner par rattachement immédiat du mythe du fils de Japet au mythe de Saturne et aussi par la crainte que Jupiter a inspiré aux bestiones. Ces derniers imagineront à tout prix une punition à celui qui désobéira au roi des hommes et des dieux qui leur a inspiré la peur par le bruit de la foudre. Cet aspect de l'histoire de Prométhée symbolise sans doute la décadence des nations, son larcin ne restant pas impuni. Prométhée dominé par sa démesure, son *hybris* provoquera la colère de Jupiter qui ordonnera à Vulcain de clouer ses membres au sommet d'une montagne : « ...Prométhée fut enchaîné à un rocher, le cœur était dévoré par un aigle, c'est-à-dire par les auspices de Jupiter⁴³⁰ » écrit Vico pour décrire la punition de Prométhée. Ceci montre clairement la soumission des *famoli* aux pères de familles. Lorsque Vico rapporte le châtiment de Prométhée, il le lie souvent à celui de Tityos, lui-même un autre caractère créé par les *gentes minores* pour montrer leur situation sous le joug des pères fondateurs. Au paragraphe 503, il s'exprime de cette manière : « ...des chaînes avec lesquelles Tityos et Prométhée étaient enchaînés sur de hauts rochers, cependant, l'aigle, c'est-à-dire la religion terrifiante des auspices de Jupiter, leur dévorait le cœur et les entrailles⁴³¹ » ou « ils furent enchaînés à ces rochers, et l'aigle qui vole dans les montagnes dévore leurs viscères » (paragraphe 719). Á chaque fois que le châtiment de Prométhée est cité, Vico rentre de plus en plus dans des précisions. De ce fait, nous voyons bien qu'il est en train de restituer

⁴³⁰ SN44, p. 164

⁴³¹ SN44, p. 230

la pensée des poètes héroïques. Le supplice de Prométhée décrit ainsi la décadence lente des peuples. D'un autre côté aussi, la souffrance de Prométhée est pareille à celle des *famoli* tout comme le sera le supplice de Tantale.

5.3.3 Tantale

Il est fils de Jupiter et de la nymphe Plouto. Tantale est un caractère héroïque ayant une très grande importance aux yeux des *gentes minores*. La souffrance de Tantale est de la même envergure de celle de ces derniers. Figure fantastique des *famoli*, il représente le refus de ce que désire les *gentes minores*. Après avoir rapporté l'histoire des Mars, Vénus et Vulcain que Vico voit comme des « caractères divins signifiant les héros », Vico annonce les explications qu'il va donner au sujet de Tantale auquel il associe Midas qui sont tous deux des héros que se sont appropriés les *gentes minores* :

Nous expliquerons par la suite, en lieu approprié, d'autres « caractères » comme nous l'avons fait pour ces trois-là. Nous trouverons parmi eux le plébéien Tantale, qui ne peut saisir les pommes qui s'élèvent hors de sa portée, ni toucher l'eau qui s'abaisse, le plébéien Midas, qui meurt de faim parce ce que tout ce qu'il touche devient de l'or⁴³².

Tantale représente la situation de servitude des *famoli*. Ne pouvant pas atteindre ce qui pour lui serait nécessaire dans sa vie d'homme, se trouvant privé d'éléments vitaux inhérents à son existence, il dit l'histoire de ces *gentes minores* qui se sont trouvés assujettis sous l'autorité des Pères. La souffrance de Tantale comparable à celle des *gentes minores* est telle qu'ils vont secouer le joug pour accéder à la liberté. Ainsi, le pouvoir monarchique des pères de famille disparaît et c'est l'heure des républiques qui s'annonce. L'histoire de Tantale se rapproche en ce sens de celui de Saturne. Tantale mourant de faim et de soif s'apparente aux *gentes minores* privés de leurs droits politiques et sociaux : cela traduit aussi la superpuissance des *gentes maiores* sur les *gentes minores*. Telle est la manière dont Vico exprime sa pensée politique dans l'histoire des nations païennes.

5.3.4 Romulus

L'imagination des poètes héroïques confirme que Romulus, divinisé après sa mort et connu sous le nom du dieu Quirinus, fonda la ville de Rome sous les auspices de Jupiter :

⁴³² SN44, pp. 280-281

«...les oiseaux qui servirent à Romulus à observer les auspices pour choisir le lieu de la nouvelle cité »⁴³³. Il se trouve dans un rang politique important puisqu'il chasse à son tour le roi Numitor, ce qui participe à son inscription dans la généalogie des caractères désignant les *famoli* qui ont renversé l'ordre des pères fondateurs pour accéder à la liberté. Romulus est l'exemple même de l'affranchissement des *famoli* et de leur ascension dans la hiérarchie sociale. Son passage de héros à roi montre que les plébéiens ont pu arriver à avoir des conditions et des situations de vie meilleures. Ces gens formant la lie des sociétés ont pu grâce à leur dévouement se frayer un chemin dans la société des nations païennes. Considéré comme le fondateur de la ville de Rome, son action signifie la fondation des cités au moment où les primitifs perdent l'habitude de vagabonder. Ce fils de Mars et de Rhéa Silvia, fille du roi Numitor, roi d'Albe-la Longue, marque un moment important et significatif dans l'histoire du monde païen. Il a été divinisé et considéré comme héros grâce à son acte de fondation de Rome. Cet acte réside également dans la perspective vichienne de la politique à savoir que d'abord il a existé une relation de maîtres/esclaves dans les premières cités fondées : « Dans l'asile ouvert au sein du bois sacré, Romulus fonda sur les clientèles, qui étaient des protections sous lesquelles les pères de famille plaçaient, en qualité de paysans journaliers, ceux qui se réfugiaient dans la ville⁴³⁴ » confirme Vico. La cité fondée par Romulus est l'exemple-type des premières cités aristocratiques. Et selon la conception vichienne de l'apparition des régimes politiques, les hommes ont d'abord fait face au règne d'un petit groupe sur une grande majorité. Nous lisons ceci au paragraphe 677 : « Les républiques doivent être aristocratiques par nature, c'est-à-dire composées de ceux qui sont naturellement les plus forts ». L'un des principaux principes de la pensée vichienne consiste à prendre, chez les Romains ou chez les Grecs et tout en s'appuyant sur les épaules de la philologie, un exemple représentatif et fondateur de l'imagination des premiers hommes et le mettre en figure exemplaire pour servir de modèle similaire aux autres nations païennes. Ainsi, il s'appuie sur la fable Romulus pour retracer l'intrusion de ces trois termes politiques « peuple », « royaume », « liberté » dans l'histoire des peuples :

Et si l'on accepte ce que dit Tite Live de manière générale, à savoir que les asiles ont été « *vetus urbes condentium consilium* », de la même façon que Romulus fonda dans l'asile ouvert au sein du bois sacré- cette vérité nous

⁴³³ SN44, p. 245

⁴³⁴ SN44, p. 78

donne aussi l'histoire de toutes les autres cités du monde en des temps que l'on avait jusqu'ici désespéré de jamais connaître⁴³⁵.

La même idée est reprise plus loin :

Romulus fonda Rome en ouvrant un asile dans le bois sacré, ou plutôt, en tant que fondateur d'une cité nouvelle, il la fonda, avec ses compagnons, sur le plan des asiles d'où étaient sorties les anciennes cités du Latium, et que Tite Live définit de façon générale, à ce propos, comme « *vetus urbes consentium consilium*⁴³⁶ ».

N'est-ce-pas là l'une des manières de lire la *SN*, en l'occurrence, le fait qu'elle peut être interprétée, entre autres, comme une histoire idéale éternelle décrivant ainsi le temps des nations à l'aube de leur apparition ? Et Vico le reconnaît lui-même puisqu'il confirme :

« C'est là un aperçu d'une histoire idéale éternelle qui est découverte et étudiée dans cet ouvrage et selon laquelle courent dans le temps les histoires de toutes les nations⁴³⁷ ».

Tel que Vico retrace la pensée primitive, Romulus s'érige en fondateur dans le plein sens du terme car il ne va pas seulement se contenter de fonder la cité, il va essayer d'instaurer des instances politiques nécessaires à son fonctionnement. Il met en place le Sénat avec les Pères⁴³⁸ (« Romulus avait composé le sénat »), les lois régissant la ville et les relations entre les habitants, il s'occupe aussi des besoins de ces derniers. Il se place en protecteur jusqu'à tuer son frère pour protéger sa ville (ceci témoigne les sacrifices qu'il a dû faire pour le bien de sa cité), il reçoit des clientèles pour donner au lieu fondé les vraies caractéristiques d'une ville. Ses actions politiques deviennent des exemples aux autres cités héroïques. Romulus est le pivot central de l'histoire de Rome, on se sert de lui pour rapporter l'avant et l'après de cette ville (paragraphe 944). En somme, Romulus représente l'égalité des droits : les nobles pouvant être punis à leur tour à la suite d'une offense tout comme les *Saturni hostiae* ont été immolés pour avoir volé dans les champs gardés par Cybèle.

En se basant sur l'histoire poétique des héros, ne peut-on pas dire que l'imagination selon Vico, se trouve du côté de la *praxis* ? Ce n'est pas dans le cadre d'une réflexion sur la science que Vico expose sa conception de l'imagination mais c'est plutôt dans le cadre du rapport entre les hommes. Ce rapport de l'imagination par rapport à l'héroïsme met beaucoup en relief la dimension pratique de cette dernière, ce qui peut être différent du côté de

⁴³⁵ SN44, p. 82

⁴³⁶ SN44, p. 270

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ SN44, p. 180

Descartes qui se trouve dans une perspective beaucoup plus théorique en ce qui concerne la fondation des sciences.

5.4 Vico ou une nouvelle conception de l'imagination

À partir de ces considérations, disons que Vico a développé une conception de l'imagination qui a donné une certaine originalité à sa pensée. Il fait débiter l'histoire de l'humanité dans la plus totale obscurité, la totale barbarie et le plus grand désordre. Au livre II de sa SN, nous pouvons lire ce qui suit :

...À la suite de quoi ils en vinrent à dissoudre leurs mariages et à dispenser leurs familles avec des accouplements de rencontre. Ils vagabondèrent alors, dans une errance bestiale, à travers la grande forêt de la terre, la race de Cham à travers l'Asie méridionale, l'Égypte et le reste de l'Afrique, celle de Japhet à travers l'Asie septentrionale ou Scythie et, de là, à travers l'Europe, celle de Sem à travers toute l'Asie centrale et dans la direction de l'Orient. Cherchant à échapper aux bêtes féroces dont la grande forêt devait abonder, et poursuivant les femmes qui, dans cet état, devaient être sauvages, rétives et timides, ils s'égaillèrent de tous côtés pour trouver la nourriture et de l'eau, les mères abandonnant leurs enfants qui durent peu à peu grandir sans entendre une parole humaine, si bien qu'ils en arrivèrent à un état tout à fait bestial et sauvage. Dans cet état, les mères, telles des bêtes, durent seulement allaiter leurs petits en les laissant se rouler nus dans leurs propres excréments, et à peine sevrés, les abandonner pour toujours (...) ⁴³⁹.

Une telle description de l'état des premiers hommes révèle la situation primitive et effroyable du genre humain après le déluge. Cette préhistoire obscure pour parodier Max Horkheimer, décrit le mode de vie sauvage et proche des bêtes des descendants de Noé. Cette errance bestiale, cette dispersion des primitifs à travers les forêts est, d'après Vico, un état réel du genre humain à un moment de son histoire. Selon Vico, cet état est la première étape dans *l'ordre des choses humaines*. La vie dans la forêt témoigne de la grossièreté des primitifs. Cette errance à travers les forêts fait partie de la réalité historique dont parle Vico dans la *SN*. Dans les premiers temps de l'humanité chez Vico, les hommes ou plutôt les bestiones (bestioni) vivent dans un état proche de l'animalité. Ils sont des géants. Ce qui frappe de prime abord c'est l'énormité de leurs corps et le fait qu'ils sont dépourvus de la faculté de réfléchir. Ils agissent au gré de l'instinct animal qui prédomine chez eux. Ainsi, les mâles poursuivent les femelles, les mères ne prennent pas soin de leurs enfants. Ces derniers sont livrés à eux-mêmes. L'idée d'éducation est absente de leurs habitudes et de leurs mœurs. C'est le sauve qui peut, le règne du chacun pour soi, du hasard, des rencontres fortuites et de l'égoïsme. Chacun est responsable de sa propre vie. L'idée du vivre-ensemble, de l'entraide est absente. Ainsi, les rapports inter-humains, éléments indispensables dans la construction du monde, sont quasiment absents de l'univers des bestiones. Ces derniers subissent les aléas de la nature. Isolés les uns des autres, ils n'ont pas assez de force et de volonté pour lutter contre les forces de la nature. C'est cette dernière qui les domine. Ils n'ont aucun contrôle physique et intellectuel sur la nature. C'est la raison pour laquelle, ils seront pétrifiés par l'une des manifestations de la nature : la Foudre.

⁴³⁹

SN44, p. 152

En effet, la foudre qui, pour les hommes d'aujourd'hui, apparaît comme un phénomène naturel tout à fait normal comme la pluie ou le vent, sera perçue autrement par les bestiones. Elle sera à la base d'un changement de comportement et même de mode de vie chez les bestiones. Au livre II de sa *SN*, Vico retrace la façon dont survient cette foudre :

(...) Telles durent être les natures des premiers fondateurs de l'humanité païenne quand cent ans après le déluge en Mésopotamie et deux cents ans dans le reste du monde, le ciel finit par fulgurer et tonner, avec des éclairs et des coups de tonnerre épouvantables, comme cela devrait advenir nécessairement la première fois qu'une si violente impression pénétrait dans l'air. Alors quelques géants, qui devaient être les plus robustes, et qui étaient dispersés dans les bois au sommet des montagnes, là où les bêtes les plus vigoureuses ont leurs tanières, épouvantés et frappés de stupeur par le grand effet dont ils ne savaient pas la cause, levèrent les yeux et remarquèrent le ciel⁴⁴⁰.

Tous les bestiones en général n'entendront pas le bruit du tonnerre. Ceux qui n'ont pas eu la chance d'entendre la foudre continueront à errer à travers la forêt. Par contre, les oreilles d'une portion importante de bestiones auront été frappées par le bruit de la foudre. Ces derniers interpréteront ce bruit terrifiant comme venant des cieux.

En essayant de donner à tout prix une explication au bruit de la foudre, va se développer une faculté d'une grande importance, l'imagination, qui aidera les premiers hommes (ils ne sont plus des bestiones après avoir été frappés par la foudre) à transcender la peur que celle-ci a provoquée. L'imagination c'est la faculté de se représenter les objets par la pensée. C'est aussi la faculté de concevoir, d'inventer et de créer. De ce fait, l'imagination est inconcevable sans la création. Pour les hommes primitifs, imaginer c'est créer. Ainsi, l'imagination se rapporte à deux éléments essentiels dans la vie des premiers hommes. Elle est :

- un catalyseur facilitant la rentrée des premiers hommes dans la civilisation. En effet, les premiers hommes vont imaginer pour essayer de comprendre le phénomène de la foudre. C'est ainsi qu'ils créeront Jupiter, le premier caractère poétique et divin, le premier *universal* qui leur inspire la peur, une peur qu'ils subissent eux-mêmes. Dans la *SN* au Livre II, Vico explique l'épouvante des premiers hommes devant la foudre, entraînant du coup une interprétation de ce phénomène par le biais de l'imagination :

⁴⁴⁰ SN44, p. 158

Or, dans un tel cas, la nature de l'esprit veut qu'il attribue à l'effet de sa propre nature (...), et leur nature, dans l'état qui était le leur, était celle des hommes qui n'étaient que robustes forces du corps et qui exprimaient leurs très violentes passions en hurlant et en grondant⁴⁴¹.

Cette capacité de conceptualiser ou de concrétiser un bruit inexplicable fait désormais du bestione un animal métaphysique. Cette dimension métaphysique entraîne non seulement l'apparition de la pudeur mais encore le début de la civilisation. La pudeur naît de la crainte que le bestione éprouvera envers Jupiter. L'errance bestiale fait place à la vie en famille car les bestiones, en créant un être qui leur est supérieur, qu'ils craignent et redoutent, essaient de changer de mode de vie pour échapper à la fureur de cet être divin et de là, se conforment à la vie en société. Le mâle cherche une femelle pour se fixer et les enfants seront pris en charge par la famille. Se laissant guider par la nature, les bestiones font un pas pour entrer dans ce qui deviendra l'humanité. Dès lors, Vico ne parle plus d'eux en tant que bestiones mais en tant qu'hommes primitifs. Cette entrée dans l'humanité constitue les débuts de la civilisation. Max Horkheimer, dans *Les Débuts de la Civilisation Bourgeoise*, a une manière très originale de relater les débuts de la civilisation tel que Vico la conçoit :

Vico esquisse une présentation grandiose des débuts de la civilisation. La peur des éléments personnifiés, puisque les hommes primitifs projettent leur propre nature dans l'univers- fait naître les premières institutions et les premières règles. L'éclair et le tonnerre et les autres intempéries, contraignent les hommes à se trouver des endroits sûrs et leur inspirèrent en même temps la peur de colosses doués d'une force supérieure⁴⁴².

Cette force supérieure incarnée dans l'être de Jupiter sera à la base des trois principes de la civilisation à savoir la religion, le mariage et l'enterrement des morts.

- L'imagination se présente comme l'élément qui donne naissance à un nouveau monde. Sous l'égide de l'imagination, les bestiones rentrent petit à petit dans la civilisation. Aussi, ils ne vont pas se limiter uniquement à la création de Jupiter pour expliquer ce bruit qui dépasse leur entendement impuissant rationnellement, ils vont se mettre à imaginer d'autres universaux pour chaque phénomène inconnu ou étranger. C'est la physique poétique et l'émergence d'un monde nouveau qu'ils mettent en place car la création de tous ces caractères vont les aider à donner vie et sens aux choses du milieu ambiant. C'est leur manière à eux de dominer la nature, de la soumettre à leurs caprices et leur volonté et de structurer

⁴⁴¹ Ibid., p. 158

⁴⁴² Max Horkheimer, « Vico et le mythologie », Chapitre 4, in *Les Débuts de la Civilisation Bourgeoise*, Éditions Payot, 2010, p. 122

collectivement leur expérience. La naissance de ce monde nouveau prouve également que les produits de l'imagination à savoir les universaux sont vrais. D'une manière très originale, Vico montre comment les premiers hommes ont essayé d'expliquer certains éléments et phénomènes du cosmos tout comme l'homme moderne essaie lui aussi de les appréhender. Étant dominé par leurs corps, leur passion et leur sensation, ils imaginent des êtres semblables à leur nature, donc ne prennent aucune distance entre eux et leurs créations. De ce fait, les créateurs et les productions de leur création sont indissociables. Comme Vico le dit, cette logique de création est conforme à des natures comme celles des bestions. Ainsi, selon Vico, ces productions « bien que fausses dans leur matière, n'en sont pas moins vraies dans leur forme⁴⁴³ ». Les interprétations voire les raisonnements surgis de l'imagination des premiers hommes sont les résultats de faux matériaux bien agencés et bien construits au niveau de la forme, d'où l'aspect véridique de la mentalité de ces derniers. Ici, l'imagination ne peut en aucune façon être vue comme les divagations d'esprits en pleine dérégulation ni comme les manifestations fantaisistes d'esprits en pleine détresse. Elle est vue ici comme l'amorce de pensée qui plus tard, donnera la raison. De là, l'imagination est de la raison en herbe ; elle est une partie constitutive et une étape de la construction de celle-ci. Elle est une étape de la construction de la raison. L'homme commence d'abord par imaginer avant de raisonner ; la topique vient avant la critique. L'imagination, c'est le signe que les hommes abandonnent leur condition bestiale pour adopter des comportements de plus en plus conformes au monde humain, d'où la civilisation.

Ce constat permet de jeter un double regard sur l'imagination. Elle est une faculté, la première à aider l'homme à appréhender son milieu. Mais, elle apporte d'autres éléments dans l'existence de l'homme. La conception vichienne de l'imagination tire au clair les apports de l'imagination dans la vie de l'homme.

Ainsi, cette conception vichienne de l'imagination a certains apports dans la vie de l'homme.

5.4.1 Elle structure la perception au sens de l'esthétique transcendantale de Kant

En parlant de la structuration de la perception dans le cas de Vico, ne pouvons-nous pas dire que le penseur napolitain anticipe le rôle que Kant allait assigner à l'imagination dans la vie de l'homme ? Quand nous savons que l'esthétique transcendantale fait de l'imagination

⁴⁴³ SN44, p. 229

la faculté structurant la perception, il serait non moins important de rappeler que la question axiale de la *Critique de la raison pure* vise à rendre compte du fait de connaître. Kant se demande alors dans sa Première Critique : « Comment peut-on connaître ? ». Il aboutit à la réponse suivante à savoir que la connaissance de toute chose nécessite l'action de la sensibilité et celle de l'entendement. Kant appelle esthétique transcendantale ce qui permet de percevoir les formes *a priori* de la sensibilité. Cette perception sera soutenue par l'imagination. De ce fait, c'est quasiment le même processus retrouvé chez les bestiones dont la structuration de la perception des choses fait appel à l'imagination. C'est l'imagination, avant l'entendement, qui aide à avoir une première connaissance des choses. L'imagination structure la perception qui est un mode de saisie des objets à l'esprit.

5.4.2 Elle structure la manière de penser

Les bestiones pensent de manière structurée et ordonnée. Ils se sont d'abord étonnés, ensuite ont été poussés par leur curiosité sensuelle puis rapidement, ne prenant même pas le temps de faire des jugements au sujet des événements survenus, ils se mettent à traduire et à interpréter tout ce qu'ils voient. Vico, sans envisager un doute radical du type cartésien ou une *epochè* du type husserlien, se met à se représenter un commencement absolu en décrivant l'expérience première des bestiones. L'*epochè*, cette possibilité transcendantale qui permet de traduire de manière abstraite les choses du monde, nécessiterait trop d'efforts intellectuels et intelligibles de la part du bestione dont l'esprit n'est dominé que par les sens et la spontanéité intellectuelle. Ainsi, pas d'*epochè* pour le bestione qui rentre d'emblée dans les choses qu'il veut saisir et percevoir comme des phénomènes afin de relater leur compréhension du monde primitif. Tout cela n'est que l'effet de l'imagination. Sur ce, reprenons la définition que Pierre Boutang attribue à l'imagination :

Comme l'enfant, le peuple primitif incapable d'abstraire sur les données sensibles, ou à partir d'elles, mais les percevant d'une manière aigüe et violente, les généraliserait ou en généraliserait certaines apparitions, en projetant sur elles ses propres sentiments ou passions. Imaginer, au sens fort, serait cela⁴⁴⁴.

Par conséquent, l'esprit de l'homme, lorsqu'il ne peut abstraire, serait propice à l'imagination, plus précisément, celle d'universaux fantastiques en accord avec les sens. Les choses imaginées sont de la même trempe que celui qui imagine. De ce fait, les universaux seront les bestiones vus sous un autre angle de la sensibilité.

⁴⁴⁴ Pierre Boutang, *La fontaine politique*, Éditions J.-E. Hallier, A. Michel, 1981, p. 53

Le monde qu'ils construisent grâce à l'imagination résulte d'une construction de l'esprit en parfaite harmonie avec son espace et son temps. L'attribution de caractère divin, héroïque ou poétique à tout ce qui se trouve dans la nature est le résultat d'esprits suivant un fil conducteur en ce qui concerne les choses qu'ils pensent. C'est le surgissement d'une forme de pensée objective qui voit le jour. Fini le temps de l'égoïsme, désormais, il y a toute une catégorie de bestiones, les poètes théologiens, qui forment la pensée collective et donnent le rythme de la manière dont toute activité touchant la pensée doit se faire. L'imagination, cette forme de pensée qui a la vérité pour fonction, unit le bestione à la nature. Les analogies auxquelles ce dernier fait référence pour imaginer relève du mode du « comme ça », et non du « comme si » pour reprendre ces deux expressions de Pierre Boutang dans « La Fontaine politique ». Le principe du « comme ça », est attribuable aux enfants parce qu'ils désignent les choses non pas tel qu'elles sont et apparaissent (par le « comme si »), mais par la manière dont elles frappent leur entendement encore faible et fragile, « non contaminée d'idéalisme »⁴⁴⁵. Sous l'effet du « comme ça », les enfants prennent les choses pour ce qu'elles ne sont pas : « ce tronc d'arbre, soudain, c'est un loup, comme dit l'enfant ; oui, et c'est Chilpéric, et il crache de belles plumes ». Tels sont les propos d'un enfant qui peut se méprendre au sujet de la nature réelle des choses et de leur identification. Telle est aussi la similarité avec les bestiones qui, une fois frappés par la foudre, pensent que le monde qui s'offre à leur disposition est fait de genres fantastiques ou caractères poétiques. L'aptitude des bestiones qui, poussés par leur curiosité, se questionne sur le bruit étrange de la foudre, va aboutir à la création ou du moins à la production effective des caractères poétiques qui se manifesteront dans leur vie après qu'ils les aient passés au crible de leur imagination en pleine effervescence. La possibilité des choses étranges de se ressembler à tel ou tel genre fantastique va entraîner l'apparition d'une variété d'universaux qui vont œuvrer dans la vie primitive des hommes. Et chaque expérience du bestione avec tel ou tel phénomène de la nature ou avec telle ou telle partie du monde peut être vue comme unique et spontanée pour le bestione parce qu'il frappe son esprit pour la première fois. Ainsi, le récit de la naissance du monde par Vico est également le récit de la naissance des dieux. Ces derniers sont, de ce fait, des parties du monde. Cette théorie de la cosmologie est aussi une théorie de la théologie. Nous qualifions ceci de création première. À propos, Pierre Boutang formule les propos suivants :

⁴⁴⁵ Ibid., p. 45

Chaque aperception par laquelle nous percevons et saisissons d'une manière immédiate les objets qui nous sont donnés, tel le monde de vie quotidienne qui s'offre à notre égard, les objets dont nous comprenons d'un seul coup le sens et les horizons, chaque aperception contient une intentionnalité qui renvoie à une création première⁴⁴⁶.

Il poursuit plus loin pour dire que :

Même les objets de ce monde qui nous sont inconnus sont, généralement parlant, connus selon leur type (...), chaque élément de notre « expérience quotidienne » recèle une « transposition par analogie » du sens objectif, originellement créé, sur le cas nouveau, et contient une anticipation du sens de ce dernier comme celui d'un objet analogue⁴⁴⁷.

Ceci s'applique parfaitement aux bestiones dans leur manière de nommer les éléments naturels qu'ils prennent pour des dieux. La transposition par analogie est bel et bien cette manière dont les premiers hommes ont appréhendé les phénomènes naturels. La transposition par analogie de ces phénomènes va donner les genres fantastiques qui sont « des genres premiers, à la source que constitue un pouvoir propre de l'esprit ». Ils ont permis aux bestiones de penser leur existence grâce aux sens considérés comme ces éléments ayant un rapport cognitif direct avec les choses créées. Les sens, servant de base à l'imagination primitive des hommes, leur ont permis de saisir leur monde et le traduire suivant des schèmes de pensées. En structurant leur manière de pensée, les bestiones prennent possession du monde qui les entoure, ce qui leur permet de surmonter leur angoisse et de transcender leur peur. C'est par l'intermédiaire de cette transcendance que Vico utilise la méthode de liaison des impossibles pour décrire l'intention des poètes théologiens qui pensent leur monde par des généralités sans abstraction. L'imagination et les universaux fantastiques émergent du sensible participent à la fondation des fables de la mythologie qui apparaît comme une partie de l'esprit et qui annonce la venue de la raison.

5.4.3 Elle structure la manière de se conduire

L'imagination des bestiones sera aiguisée de telle manière qu'il va y avoir un changement radical dans leur manière de se conduire. Leurs rapports mutuels, leurs rapports avec la nature vont changer radicalement. Leur posture physique sera également modifiée. Recourbés sur eux-mêmes, ils passeront au fur et à mesure à la station debout. C'est une

⁴⁴⁶ Ibid., p. 46
⁴⁴⁷ Ibid.

véritable révolution qui s'opère dans leur mode de vie avec cette nouvelle posture physique adoptée. Ici, l'esprit inflige un nouveau comportement au corps. L'esprit, habité par l'imagination, incruste au corps un changement dans sa manière de soutenir l'homme. Etant debout et ayant la capacité de projeter son regard au loin, l'homme connaît le deuxième principe de la civilisation à savoir le mariage. Debout, le mâle cherchera une femelle avec qui se fixer et avec qui entretenir des rapports plus ou moins humains. C'est le début de la vie en famille car tout de suite après l'éducation sera prise en charge. Ne s'accouplant plus au hasard des rencontres (si bien qu'il arrivait des fois que le père entretenait des relations charnelles et sexuelles avec ses propres enfants), les bestiones vont imaginer des liens de tissage leur permettant d'avoir des comportements et des conduites de plus en plus sociales et sociables. C'est la sédentarisation qui point à l'horizon et c'est aussi le passage de la vie solitaire à la vie en famille, c'est le passage de l'errance vagabonde à travers la grande forêt à une vie stable plus ou moins normée. Cette conception de l'imagination part d'une idée de l'homme dans un état non civilisé, a-social et a-sociable qui a besoin d'une force plus grande que lui pour le guider dans son devenir historique, dans son devenir d'homme. Apparaît ici le rôle que Vico veut attribuer à l'imagination dans l'ensemble de sa pensée dans une perspective politique. Pour Vico, c'est le collectivisme qui doit œuvrer dans la vie de l'homme et non l'individualisme. Ce n'est pas l'*ego sum* de Descartes mais la vie dans la *polis* au sens aristotélicien du terme. La vie en famille donnera suite aux cabanes puis au village, ensuite à la cité etc. Ce sont toutes des structures nécessitant des groupements pour que l'homme se réalise pleinement dans la vie en société. Étant réunis, ils sont plus aptes à lutter contre les forces de la nature qui les assaillent et qui sont sujettes à perturber leur existence. Cette manière de se conduire réunit à elle toute seule les trois principes de la civilisation. Dans l'état où ils vivaient, une nouvelle conduite signifie être poussés par la curiosité pour donner sens et vie aux éléments de la nature à travers une déification ou une divinisation de ces derniers, d'où l'apparition des dieux (la religion). Cette nouvelle conduite génère aussi la stabilité et la fixité de la vie qui fait penser sans doute au mariage des parents et l'éducation des enfants (le mariage). Cette nouvelle façon de se conduire, c'est aussi ne plus laisser les corps en putréfaction à la surface de la terre, donc, c'est considérer que les âmes sont immortelles et qu'il leur faut une sépulture. Ceci permet, non seulement de prendre soin des corps, mais également de vénérer l'âme.

5.3.4 Elle structure la manière de sentir

L'imagination est la reproduction de tout ce que les bestiones ont ressenti après la foudre. Tout ce qu'ils sentent ou ressentent, ils les font passer à travers l'imagination qui les invite à extérioriser leurs passions et leurs sensations. Ainsi, ils sont portés à créer des universaux fantastiques pour dire la manière dont ils se sentent entourés du cosmos. Parler de la structuration de la manière de sentir des bestiones, c'est accorder une grande importance aux poètes théologiens qui sont les représentants types des penseurs qui vont relater la façon dont cette force extraordinaire, la foudre, et les autres phénomènes naturels ont traversé les sens des primitifs.

Ces derniers, « tout corps et presque sans réflexion⁴⁴⁸ », ou plutôt munis d'une réflexion sans maturité, vont traduire avec l'aide des sens le bruit du tonnerre sous forme de pensée, d'une pensée primitive. Au livre II, dans la partie « La logique poétique », Vico décrit le travail sublime des poètes théologiens qui, « épouvantés vainement » imaginent des caractères poétiques et en même temps vont croire à ces derniers. Le penseur italien reprend à cet effet l'idée de Tacite qui, en affirmant « fingunt simul creduntque », clarifie la situation des bestiones de Vico face à leurs créations. Ils commencent par dire l'histoire du monde païen en inventant des fables relatant l'histoire des universaux poétiques : « Le point de départ est toujours un genre fantastique » pour reprendre Pierre Boutang. N'était-ce le secours de l'imagination, les bestiones auraient pu sentir les choses qui frappent leur esprit au hasard des sentiments tout comme ils s'accouplaient au hasard des rencontres. Mais l'imagination va leur permettre de fixer clairement les choses à sentir. La conception vichienne de l'imagination est formulée de telle manière qu'elle participe à l'accompagnement des bestiones dans leurs sensations : « Le primitif ou l'enfant qui rapporte à un universal fantastique sa violente sensation présente, ne fait pas une épreuve de vérité : il éprouve une certitude qui peut être vraie ou fausse⁴⁴⁹ », déclare Pierre Boutang. Dans le cas des bestiones, la certitude éprouvée est vraie car les universaux naissent de manière spontanée dans l'esprit de ces derniers. Ils n'ont pas eu le temps de réfléchir profondément à tout ce qu'ils viennent de constater, ils ont plutôt structuré la manière dont ils ont senti les choses pour les nommer grâce à leur imagination : « la spontanéité créatrice commence souvent par la généralité violente et le mythe », ajoute Boutang. Tel est le cas des bestiones. Cette spontanéité dérivant des sens implique une connaissance des choses. Par là, Vico rejoint Saint Thomas et Aristote qui postulent que l'homme ne connaît d'abord que par les sens, et que les sens ont une puissance

⁴⁴⁸ Ibid., p.48
⁴⁴⁹ Ibid.

cognitive propre. Chez Vico, le propre de cette puissance cognitive venant des sens est de se conformer à l'imagination pour aider le primitif à structurer et penser sa vie.

Chapitre 6 : Descartes et Vico : complexité et ambiguïté

Non sono distanti, Vico e Cartesio, sul punto della soggettività : per entrambi ha valore di conoscenza ciò che è interamente filtrato o prodotto della funzione intellettuale ; sia la mente con le sue modificazioni, sia invece, il cogito. In sensazioni, sia invece, il cogito. In sensoluto, non il mondo è comune agli uomini, ma la struttura della loro menti. Con movimento diverso, Vico e Cartesio s’imbattono in un problema analogo; ricreare un mondo. Occorre rifare il mondo, perché la realtà, nella sua cosmologica intierezza non è riproducibile per la mente umana⁴⁵⁰.

6.1 Par delà une opposition Vico / Descartes

À l’encontre de certains critiques qui, dans la relation Vico-Descartes, établissent une opposition frontale qui les conduit à parler d’un anti-cartésianisme vichien, nous optons, dans ce travail de recherche, pour une appellation différente : un cartésianisme réorienté. En effet, nos propos, tout au long de notre travail, consistait à voir dans quelle mesure nous pourrions éviter de faire de Vico un anti-cartésien uniquement. Nous avons voulu montrer s’il ne pourrait pas exister des liens entre les deux pensées et dans quelle mesure la pensée de l’un permet de mettre à jour certaines subtilités et certains soubassements dans celle de l’autre.

La relation entre les deux philosophes est complexe et ambiguë et nous nous appuyons sur deux éléments pour justifier nos propos : d’une part, à l’époque où la pensée vichienne prend corps, celle de Descartes s’est largement imposée et d’autre part, le cartésianisme imprègne l’époque et par conséquent le refouler n’aurait aucun sens. A en croire Pierre Girard :

La question de savoir dans quelle tradition s’inscrit Vico et quelle est sa fortune est un élément important pour toute lecture critique. Déterminer ce qui est en amont d’un auteur (les traditions auxquelles il se réfère explicitement ou implicitement), identifier les auteurs favorisés et ceux qui sont écartés sont d’autant opérations intéressantes pour élaborer la critique

⁴⁵⁰ Cecilia Castellani, « La metafisica tra De Antiquissima e Scienza Nuova. Un confronto di Vico con Cartesio », in *Della cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, pp115-143, op.cit., p. 117

d'une pensée. Par exemple, la question du rapport de Vico à la modernité a pu être, ces dernières années, un des éléments permettant les lectures les plus opposées entre elles. De la même façon, le rapport de Vico au cartésianisme est un élément de discordance important : certaines lectures voient en Vico un pourfendeur du cartésianisme, d'autres, au contraire, considèrent que le rapport est plus complexe et ambigu. C'est la raison pour laquelle, ici, nous mettons non seulement en évidence certaines critiques qui voient en Vico un farouche opposant de Descartes (nous venons de le voir plus haut) mais aussi, nous essayons de dépasser cet état de fait que nous appelons « préjugé » tout en le dépassant⁴⁵¹.

Dans un travail de recherche mettant en regard Descartes et Vico, nous ne pouvons pas nous attacher à opposer uniquement ou tout simplement les deux penseurs. Il faut essayer d'aller plus loin pour saisir la profondeur d'une telle mise en relation. Par là, nous pouvons essayer de comprendre la dette de Vico envers Descartes à savoir la prise en compte de la rhétorique que le Napolitain a élargi ; ce qui a donné un aspect original à son œuvre. Ainsi, en ce qui a trait aux deux philosophes un rapport mutuel s'installe et nous permet, dans un premier temps, de faire du Vico à la Descartes et du Descartes à la Vico. Nous avons ainsi tenté de contourner la fausse impression de contradiction ou d'opposition entre les deux penseurs pour montrer comment Descartes permet de lire Vico et surtout, sous un mode oblatif, montrer l'apport de Vico dans une certaine compréhension de la philosophie cartésienne. S'interroger sur ce que Vico a retenu du cartésianisme et les repérer dans son corpus nous a permis d'expliquer toute l'organisation de sa philosophie : Certains font de Vico un anticartésien, donc un antimoderne ! Peut-on seulement se contenter de faire de Vico un anti-cartésien ? Sachant que cela veut dire que le Napolitain est un anti-moderne, doit-on lui refuser toute forme de modernité ? Et si Vico était un moderne à sa manière et que sa propre modernité était plus concordante avec celle de Descartes que celle imposée par certaines réceptions de l'auteur des *Méditations* !

Aussi, visons-nous la réception selon laquelle Descartes aurait dévalorisé tout ce qui se rapporte à l'imagination et à la sensibilité afin de surévaluer sa pensée. De ce fait, notre thèse se positionne comme une réévaluation de la dette de Descartes à l'égard de la rhétorique, traditionnellement considérée comme l'autre de la philosophie. Ceci n'est possible que grâce à cette mise en regard des philosophies cartésienne et vichienne ayant pour point d'ancrage la question de la théorie de la connaissance.

⁴⁵¹ Pierre Girard, G.Vico Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova, PUPS, 2008, p.

La remarque de Pierre Girard à la page précédente nous inspire tout ce que nous venons d'avancer car elle nous invite à creuser la pensée des deux penseurs afin de trouver la quintessence qui permet de positionner Vico par rapport à la modernité et par ricochet voir les enjeux réciproques qui s'imposent quand nous nous adonnons à la lecture des deux penseurs en se basant sur la présence et la place de la rhétorique dans les deux pensées.

Nous prolongeons la réflexion de Pierre Girard en évoquant celle de Nicolas Badaloni citée par Claudio Manzoni : « Vico è uno dei punti di arrivo della riflessione filosofico-scientifica di quel galileismo, che, integrato di elementi cartesiani e gassendiani domina la cultura italiana del XVII secolo » ou que « La vichiana filosofia della mente è una interiorizzazione e umanizzazione delle condizioni fisiche e metafisiche stabilite del galileismo, del gassendismo e da un certo tipo di cartesianesimo⁴⁵² ».

Dans le même ouvrage, Pierre Girard souligne un aspect du style vichien qui fausse la tendance de l'opposition Descartes-Vico : « On a même souvent le sentiment que Vico utilise beaucoup plus les auteurs qu'il repousse (cela est évident dans le cas d'Épicure, de Lucrèce, de Descartes ou de Spinoza), qu'il ne le fait des auteurs qu'il considère comme sources légitimes de son propre système⁴⁵³ ».

Cela dit, la question de l'opposition Descartes-Vico est beaucoup plus complexe. Cela revient de préférence à se demander si Vico n'est pas en train de faire de Descartes un adversaire parfait. Aussi, ne pouvons-nous pas nous demander quel Descartes Vico a-t-il lu ? Sont-ce les textes cartésiens eux-mêmes ou les interprétations des textes cartésiens ? Descartes, au sommet de sa gloire à l'époque, faisait l'objet de multiples interprétations, de bonnes comme de mauvaises. Bien entendu, il ne s'agit pas pour nous d'opposer les deux penseurs. Jusqu'ici, ce qui nous sert de fil conducteur est le double rapport de Vico avec Descartes, c'est-à-dire le parallélisme et la complémentarité existant entre eux. A ce sujet, la rhétorique est emblématique au sens où, par delà les (apparentes) oppositions doctrinales, elle rapproche subrepticement les deux philosophes, nous sensibilisant ainsi sur la difficulté d'une opposition radicale.

Contrairement à ce qu'il est courant de croire, le *De Ratione* et la *Science Nouvelle* offrent des éléments permettant de relativiser pour ne pas dire d'infirmer l'anticartésianisme de Vico. Nous refusons d'affirmer tout de go que le penseur napolitain est un anticartésien ; si par anticartésien nous entendons le développement d'une pensée farouchement opposée à

⁴⁵² Claudio Manzoni, op. cit., p.10

⁴⁵³ Pierre Girard, op. cit., p. 29

celle de Descartes. En effet, l'argument du *De Ratione* signale un non-rejet de Descartes, autrement dit le vichianisme accorde une valeur essentielle à l'œuvre de Descartes. En considérant le corpus vichien, rappelons que nous avons opté pour parler de deux « Vico ». Il y aurait d'un côté le Vico d'avant les éditions des Sciences Nouvelles ou en d'autres termes, le jeune Vico (celui des *Discours inauguraux* et celui qui s'adonne à la vanité des nations et des doctes dans le *De Antiquissima*, donc un Vico qui fait l'éloge de la raison) et le Vico dont la pensée s'est mûrie (le Vico des Sciences Nouvelles, celui qui laisse les deux types de vanités pour décrire le savoir du genre humain, donc un Vico qui place l'imagination au sein de sa pensée). Dans le *De Antiquissima*, nous avons affaire à un Vico qui tombe sous la critique des Sciences Nouvelles. Si l'on entend par « Vanité des nations » la tendance qui pousse chaque nation à se prétendre plus ancienne que les autres et la tendance des hommes à tout ramener à eux, et par « vanité des doctes », le fait de vouloir que ce que l'on sait soit plus ancien que le monde, nous déduisons que Vico, victime de ces deux vanités et tombant dans la double *boria*⁴⁵⁴ met en avant la sagesse absconse (ou la raison développée) et relaie au second plan la sagesse vulgaire (les mythes) des peuples. La recherche de la sagesse passe par la voie de la rationalité et c'est la raison pour laquelle, il invite à se pencher sur la pensée cartésienne qui, comme nous le savons déjà, fait une apologie de la raison. Ainsi, le Vico des *Discours inauguraux* et celui du traité de 1710 met l'accent sur les considérations métaphysiques dans le but de retrouver la sagesse absconse en rapport avec la nature de l'homme et sa place dans la création. Nous ne pouvons trouver cette sagesse absconse si nous ne considérons pas le domaine rationnel considéré comme cette faculté qui assure la liaison entre les hommes. A cet effet, il écrit : « Seul dans la création, l'homme est ce qu'il veut, devient ce qu'il désire, fait ce qui lui plaît ». De cette manière, il se réfère aux philosophes qui, dans leur pensée, ont vu le côté rationnel des choses. Alain Pons, en introduisant le *de Ratione* rappelle cela en évoquant les différents philosophes que Vico conseille de lire parmi lesquels Descartes.

...Écoutez Descartes, et quelles découvertes nouvelles et admirables il a faites au sujet du mouvement des corps, des passions de l'âme, de l'optique ; écoutez ce qu'il a médité sur le *primum verum*, comment il a introduit la méthode géométrique dans la physique, et vous verrez que c'est un philosophe qui ne ressemble à personne⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ Pierre Girard, dans G.Vico : Rationalité et Politique, rapporte que le *De Antiquissima* tombe dans la double doria que dénonce Vico : la *boria de dotti* (vanité des savants) et la *boria delle nazioni* (vanité des nations).

⁴⁵⁵ Introduction de La méthode des études de notre temps par Alain Pons, pp. XVII-XVIII ; ALIN Pons reprend les propos de Vico.

Il résume la pensée des philosophes qu'il a lus et qui l'ont influencé. Le point commun entre ces derniers, c'est la place qu'ils ont accordée à la raison et c'est en ce sens qu'ils ont été la source d'inspiration de Vico quand ce dernier a voulu aborder la question de la vanité. Selon Vico, Descartes est ce « philosophe qui ne ressemble à personne ». Descartes est ici encensé par Vico pour sa manière de traiter la relation Anciens- Modernes. Il reconnaît le côté pertinent de la pensée de Descartes son côté rationnel et ses découvertes touchant tout ce qui a trait à la valeur et la place de la raison. Un aspect similaire et parallèle s'instaure entre les deux démarches des deux philosophes. De ce fait, un rapport complexe et ambigu s'installe entre les deux penseurs. Vico débute sa pensée avec une appropriation de la pensée cartésienne et toute sa pensée s'imprègne de ce que le penseur français a voulu montrer.

En revanche, la *SN* se présente pour certains comme une critique virulente de la démarche cartésienne. Notre thèse consiste plutôt à considérer la *SN* comme une relecture, un élargissement de la pensée cartésienne. Quel est ce Vico qui vacille, propose une autre manière de lire et de comprendre Descartes ? Devons-nous considérer l'être même des deux philosophes c'est à dire les considérer en tant qu'individus (personnes humaines) ou primer le rapport pensées-démarches pour appréhender la complexité et l'ambiguïté qui existe entre les deux? La relation d'ambiguïté rendant le rapport entre les deux philosophes plus complexe nous invite à nous axer tant sur les vies très différentes des deux penseurs donc deux projets philosophiques toutefois construits sur un problème similaire, « la struttura delle loro menti »⁴⁵⁶ que de s'accentuer sur l'interprétation proprement dite de Vico à propos de Descartes car nous dit Cecilia Castellani :

E giusto e noto che non vi è opera di Vico che non supponga Cartesio. In un senso che vedo in lui, simbolicamente contratto, l'indirizzo di studi razionalistico dominante in Europa e che contagia la sua Napoli. Cartesio resta l'esempio di una rottura, accaduta, del moderno con l'antico. E Vico ne ha consapevolezza⁴⁵⁷.

De ce fait, le choix de Vico de faire des références à Descartes dans son œuvre est à la fois conscient et inconscient car la forte prégnance de Descartes à l'époque a rendu cela possible. Bien qu'il se démarquera par la suite de Descartes (car Vico ne voit pas d'un bon œil l'ampleur du cartésianisme en Italie), le penseur italien laisse entrevoir certaines empreintes

⁴⁵⁶ Cette expression est empruntée à Cecilia Castellani dans son article que nous avons cité plus haut.

⁴⁵⁷ Cecilia Castellani, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Il Mulino, 1995, p. 118

de Descartes dans différents étapes de sa démarche ; le vichianisme se présente, pour nous aussi, comme un cartésianisme réorienté, redirigé vers l'ancien, un cartésianisme dérivé (dont le socle est la recherche de la connaissance, donc de la vérité dans la manière dont les hommes construisent leurs idées pour appréhender le monde et découvrir le *verum* dans les sciences). La pensée vichienne se présente ainsi à nous comme une pensée qui tout en se servant des préceptes de la modernité cartésienne fait remonter à la surface le côté vrai et essentiel des Anciens. Il s'agit, chez Vico, d'un entremêlement, d'un enchevêtrement des méthodes des Anciens et des Modernes pour montrer ce que la modernité peut apporter à l'ancien et vice versa. La *SN* est une parfaite réussite de cet entremêlement. En inclinant à sa manière l'aspect moderne, c'est-à-dire en mettant la modernité prônée par Descartes au service de sa rhétorique, Vico élabore une pensée dans les sillages du cartésianisme car nous dit Yvon Balaval : « Personne ne contestera que les opérations de la synthèse et de l'analyse soient aussi certaines l'une que l'autre, et Vico n'a jamais mis en doute la certitude la méthode cartésienne »⁴⁵⁸. Donc, en résulte un cartésianisme revu, augmenté d'une dose de rhétorique, ce qui revient à dire qu'il faut faire attention, bien viser de quel Vico il s'agit quand on le met en relation avec Descartes car parler d'anti-cartésianisme pour l'œuvre de Vico revient à fausser ou mal interpréter la grandeur du cartésianisme à l'époque et aussi son influence sur Vico. La démarche de la *SN* n'est qu'une réorientation du cartésianisme et prouve le surgissement d'un Vico mûri qui, essaie de se détacher de la pensée cartésienne mais qui, en fait, ne fait que rediriger Descartes dans un sens plus large.

Il s'agit ici de retracer le fil conducteur des deux pensées reposant sur une base et un socle communs.

⁴⁵⁸ Yvon Balaval, « Vico et l'anti-catésianisme » in *Les Etudes philosophiques*, PUF, 7/1/1968, Issue ¾, pp.311-325, p. 315

6.2 Vico et Descartes : deux projets philosophiques sur un fond commun

Cette partie de notre travail de recherche relève plus du constatif que de l'explicatif. Il s'agit de faire un constat sur les deux vies des deux philosophes en question ; ce qui sera pour nous un élément permettant de mettre en lumière les raisons pour lesquelles leurs projets philosophiques ont eu des orientations respectives : un rationalisme très affiché et assumé chez Descartes et chez Vico, l'intervention d'un « vrai-semblable » ou d' « un semblable au vrai », un *vero simile* comme le dit Georges Navet dans son article, « *Rhétorique, imagination et mondo civile chez G.B. Vico* ». Leurs vies, leurs milieux intellectuels se subordonnent, dans ce cas à leurs projets intellectuels. Descartes et Vico ont eu des vies très différentes et chacun d'eux a évolué dans des contextes intellectuels tout à fait contraires. Sans vouloir effectuer des reprises de ce que l'on a déjà dit dans les chapitres précédents concernant la vie de Vico, nous rappelons que la vie des deux philosophes est rapportée dans leurs ouvrages autobiographiques à savoir *Le discours de la méthode* et *La vie de Vico écrite par lui-même*. Comprendre la démarche cartésienne et l'être même du philosophe c'est aussi penser à lui en référence à l'Université contrairement à Vico qui est un autodidacte, un latiniste, lecteur de Cicéron, donc quelqu'un qui a derrière lui le fond de l'humanisme italien. Quand à Descartes, il a acquis ses connaissances à l'Université car nous dit-il au *Discours de la méthode* : « Et

néanmoins, j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre. J'y avais appris tout ce que les autres y apprenaient⁴⁵⁹ ». Á cet effet, Cecilia Castellani, dans son article, « La metafisica tra De Antiquissima e Scienza Nuova. Un confronto di Vico con Cartesio », souligne clairement la différence entre les deux vies des deux philosophes. Elle écrit :

Nell'*Autobiografia*, quel frutto di un ampio progetto editoriale delle « Vite dei filosofi », Vico tesse un itinerario tutto contrario all'avventura rigorosamente interiore che la mente cartesiana affronta nel soliloquio, nel sé che è certo di sé solo nel più estremo ritrarsi dal mondo. Mondo cosale : rinuncia di ciò che si offre ai sensi, rinuncia di ogni attività che interrompe e infrange quell'unica quiete che è luogo all'inquietudine del pensare. Mondo culturale : rinuncia di ogni sapere ed erudizione che *semel in vita*, con drastico passo occorre disconoscere e azzerare. Fare il vuoto. Creare in sé la discontinuità ; sottarsi alla memoria e alle abitudini infantili ; togliere il senso del proprio divenire (accrescimento e devenir adulte, nel tempo e nello spazio delle proprie facoltà)⁴⁶⁰.

Descartes, ayant acquis ses connaissances à l'Université, décide de tout remettre en doute quand il est amené à se poser le problème de la connaissance. En un revers de mains, Descartes balaie toutes les connaissances acquises. En ce sens, il les range sous un seul et même critère : elles sont toutes des connaissances qui peuvent tromper. Ainsi, Descartes unifie ses connaissances acquises en leur donnant une sorte d'uniformité car elles viennent toutes d'une institution chargée de fabriquer les grands esprits et contenant de grands savants. Pour chercher la vérité dans les sciences, autrement dit pour poser le problème de la théorie de la connaissance, Descartes développe un style qui unifie, uniformise l'ensemble de ses écrits : le doute. Dans cette optique, il part de la raison car c'est cette dernière qui va lui permettre d'asseoir son doute. Par la suite, il va évoquer le principe du dieu unique, du *cogito*, du critère de l'évidence et de la distinction qui sont tous des éléments qu'on peut ranger sous le critère de l'Un. La dimension et la démonstration rationnelles de la pensée cartésienne reflètent son milieu de vie, ses habitudes intellectuelles. Il s'agit de quelqu'un qui s'est concentré sur lui-même tout en faisant fi de son entourage. Le côté solitaire de Descartes l'amène à développer une pensée qui va d'abord s'appuyer non pas sur ce qu'autrui peut apprendre au sujet mais sur ce que le sujet va apprendre lui-même tout en remettant en question les certitudes déjà acquises.

⁴⁵⁹ Descartes, Discours de la méthode, p.53

⁴⁶⁰ Cecilia Castellani, op.cit., p. 121

Quant à Vico, il a évolué dans un milieu intellectuel différent de celui de Descartes. Le Napolitain est quelqu'un qui écrit entouré de ses enfants ; donc il a connu une situation différente de celle de Descartes. Autodidacte, il parvient à acquérir tout seul la plupart de ses savoirs. C'est la raison pour laquelle, il n'unifie pas mais distingue les rapports entre les connaissances, les sciences et essaie de faire la part des choses en ayant toujours comme guide ou fil directeur une conversation assidue et continue avec l'ancien. Et quand il va poser le problème de la théorie de la connaissance tout comme Descartes, Vico va plutôt s'engager dans la voie de cette discipline qui met en évidence le critère de distinction : la rhétorique. Ainsi, la providence, l'humanité, la vraisemblance, la prudence sont les principes et critères qui gouvernent ses actions dans la *SN* et qui, parfois, pourraient faire de lui un opposé de Descartes. Au lieu de se retirer du monde pour douter, Vico s'est plutôt ouvert au monde intellectuel, ce qui aboutit à une pensée qui élargit les cadres de ce que Descartes a, lui, rétréci.

Après avoir montré les raisons pour lesquelles la pensée de Descartes a eu une inclinaison différente de celle de Vico, il est toutefois possible de parler de points d'affinités car si les vies sont différentes, les aspirations philosophiques se rejoignent en quelque sorte: « Ne restano forti punti di affinità. In piu di una questione, Vico appare in sintonia con cartesio e proprio nel senso che, l'alternativa che va ragionando, sorge in quello stesso quadro problematico »⁴⁶¹

Le thème de l'errance et de la forêt est un exemple clair permettant de montrer que la biographie et le parcours intellectuel des deux auteurs influencent la vision propre de chacun d'eux ; ce qui pourrait apparaître comme un rapport critique de Vico par rapport à Descartes. En effet, les deux auteurs abordent la question d'un sujet (le *cogito* chez Descartes) ou de sujets (les bestiones chez Vico) plongés, perdus ou égarés dans la grande forêt primitive. Ainsi, la question de l'errance est commune aux deux philosophes car dans le *Discours de la méthode* et la *SN*, ils analysent respectivement cette idée. Cependant, les points de vue s'orientent différemment sur le même thème car une forte prégnance des modes de vie différents des auteurs permet de saisir la portée de cette divergence. Dans son *Discours de la méthode*, Descartes écrit :

...imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore

⁴⁶¹ Ibid, p. 120

moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt⁴⁶².

Dans le chapitre II de la deuxième partie de notre travail, nous avons déjà souligné les caractères, caractéristiques et modes de vie des bestiones vichiens plongés dans la grande forêt primitive.

Georges Navet, dans son article, « Rhétorique, imagination et monde civile chez G.B. Vico », analyse la portée de ces deux façons de voir en disant :

« L'homme de Descartes, ce voyageur qui s'égare, est un civilisé qui a le désir de sortir de la forêt. Qu'il existe une limite à cette forêt, il le sait, même s'il ignore où elle se trouve; il sait aussi qu'il débouchera en un lieu civilisé. Le *bestione* vichien est tellement pris dans la forêt (par la forêt) qu'il est lui-même, d'une certaine façon, forêt, matière. Il est *divagamento ferino*, errance bestiale. Ce qu'il faut donc expliquer, c'est la naissance même de l'idée qu'il soit possible de sortir de la forêt. Cette idée ne vient évidemment pas tout de suite à l'esprit du *bestione*, qui ne cherche d'abord qu'à se dégager de l'emprise de la forêt⁴⁶³.

Ainsi, l'homme mis en scène par Descartes est un sujet raisonnable qui sait où il va et où il va atterrir. C'est pourquoi, il ne tâtonne pas contrairement à l'homme de Vico (le *bestione*) qui, ayant pour tâche de tracer son propre chemin, sa propre voie à travers la grande forêt, tâtonne, fait preuve de prudence et de sagesse, se confie d'abord au vraisemblable avant de porter une certitude, un jugement, une critique sur tout ce qui s'offre à ses connaissances. Dans cette même veine, Georges Navet énonce les réflexions suivantes :

L'homme de Descartes traverse la matière, la forêt, comme une simple étendue: il opère en géomètre. Le *bestione* devenu père de famille ne traverse pas la forêt, il la défriche, il va y tracer des chemins, y poser des repères en utilisant des moyens eux-mêmes tirés de la nature. La sortie de la forêt est aussi bien un travail intérieur, puisque la force physique est ainsi mise au service d'une avancée vers le vrai. C'est l'histoire tout entière qui est pour Vico sortie de la forêt. Le civilisé de Descartes, il va falloir aussi l'expliquer, dire comment et pourquoi il est apparu: il n'est en aucun cas possible de se le donner tout constitué⁴⁶⁴.

⁴⁶² Descartes, Discours de la méthode, op.cit., p.

⁴⁶³ Georges Navet, « Rhétorique, imagination et monde civile chez G.B. Vico », p. 30

⁴⁶⁴ Ibid., p. 31

Cette constatation qui frôle le retracé d'une différence entre les deux penseurs n'est qu'un prétexte de notre part pour mettre en exergue les deux projets philosophiques. Basés sur un même fond commun, il est toutefois possible de voir que si l'un ne met pas au clair et ne revendique pas de manière consciente et assumée les actions de la rhétorique, l'autre fait de cette discipline son cheval de bataille.

Évoquée dès le début de ce chapitre, nous ne nous sommes pas encore statué sur la signification de la rhétorique dans ses rapports avec la théorie de la connaissance chez Descartes et Vico. En effet, la rhétorique, principalement codifiée par Aristote dans son ouvrage la *Rhétorique*, est cette discipline vue comme tantôt l'art de la persuasion ou tantôt comme l'art de l'éloquence. De là, elle est tiraillée entre d'un côté l'argumentation et de l'autre la dialectique. Dans la démarche vichienne, les deux acceptions de la rhétorique sont à prendre en compte car le penseur napolitain a pour but de montrer comment l'homme construit ses savoirs de manière synchronique et diachronique. Au fait, chez Vico, faire référence à la rhétorique renvoie moins à ce qu'il théorise comme rhétorique qu'à ce qu'il met en pratique dans la *SN*. Parler de rhétorique dans la pensée vichienne revient à prendre en compte ce qu'il dit dans son *Sixième Discours*, son *De Antiquissima* et sa *Scienza Nuova*. Dans le premier texte, il fait référence à la rhétorique comme discipline qui codifie le champ du savoir surtout celui des universités. En tant que professeur de rhétorique, il adopte toute la culture et les formes de cette discipline dans ses écrits. Quand il énonce les codes de cette discipline universitaire, il fait référence aux différents éléments qui fondent la connaissance humaine et assure la base de la société. La rhétorique, en ce sens, symbolise le *modus operandi* du sens commun et permet l'acquisition des savoirs et la transmission des connaissances. Ainsi, Vico fait l'évocation de la prudence, de la sagesse, de l'éloquence, de la vérité, de la convenance, de la grammaire, somme toute, toute une panoplie de disciplines qui fécondent le savoir universitaire. Le Vico des *Discours* surtout du *de Ratione* fait l'éloge de l'Université : tout ce qui est universitaire est positif. Le savoir universitaire doit être divers, diversifié et hétéroclite. Pour ce faire, Vico invite les étudiants à adopter un mouvement ascendant vers les choses de l'esprit (référence à Dieu) afin qu'ils soient dans la connaissance du vrai qui leur permettra d'accéder à tous les savoirs nécessaires et surmonter l'ignorance. Ici, le *conatus*, la force du vrai doit recouvrir toutes les activités mentales des étudiants pour qu'ils puissent se situer et s'orienter dans la vie universitaire et même dans leur vie quotidienne. Ainsi, dans l'itinéraire des jeunes, une réflexion sur la rhétorique telle que Vico l'aborde est incontournable. Il est essentiel et évident de donner aux jeunes une base

empreinte de rhétorique afin que leur avenir soit vu sous de bonnes augures. Dans cette perspective, il faut former l'esprit des jeunes de manière à ce qu'ils fassent preuve de discernement dans les choses de la vie. Ceci nécessite la présence de la topique qui, s'appliquant à l'éloquence, est l'une des branches de la rhétorique et contribue à donner aux jeunes la capacité de saisir les *topoi* de l'argumentation. Ils sont aptes, dans ce cas, à faire intervenir leur *ingenium*, c'est-à-dire la capacité d'imaginer, d'inventer dans l'exercice et les circonstances ou la mise en situation de la relation avec autrui, les multiples stratégies pour convaincre et persuader tout en s'adaptant à leur milieu de vie. L'*ingenium* donne une vision anticipée des choses, un mode de perception adaptée aux circonstances et au milieu et favorise le développement de la pensée. La rhétorique, vu sous cet angle, relève du persuasif et a des effets pratiques dans la vie des jeunes. L'esprit humain, est dans ce sens, une « *mimésis créatrice*⁴⁶⁵ » pour reprendre l'expression de Paul Ricoeur, qui conduit et dirige l'action des jeunes.

Toutefois, dans la *Science Nouvelle*, la vision vichienne de la rhétorique s'incline et s'oriente vers non pas un groupe d'individus en particulier, mais vers le genre humain. En ce sens, une conception plus précise et plus pratique de la rhétorique se dégage dans cette partie de la pensée vichienne. Dans la *SN*, la rhétorique est un mode de connaissance. Les premiers hommes, n'étant pas encore capables de conceptualiser, pensent en imaginant des tropes, des *verba translata*, d'où les figures de style comme la métaphore, la métonymie la synecdoque pour appréhender le monde qui s'offre à leur portée. Ce mode de connaissance est qualifiée de poétique dans le sens où c'est le sensible, le corps qui forge la pensée des premiers hommes. Frappés par la foudre qu'ils vont essayer d'interpréter, ils vont élaborer tout un système de caractères universaux pour comprendre et expliquer leur présence au monde. Dans ces commentaires sur cette étape de la vie des premiers hommes, Georges Navet écrit :

Ce qui est extraordinaire, en l'occurrence, c'est que le phénomène naturel occasionne chez le *bestiole*, via l'étonnement (la stupéfaction) la re-création d'une situation rhétorique. Quelqu'un, un être obtenu par amplification de soi, quelqu'un de plus grand, de plus fort, quelqu'un de supérieur, est imaginé par la brute comme s'adressant à elle - comme l'orateur s'adresse à la foule pour l'orienter. Mais dès lors, tout se transforme: le phénomène naturel devient un message que le Dieu envoie, et acquiert ainsi un sens. Ce n'est pas que le langage apparaisse tout constitué: apparaît plutôt ce qui rend possible le langage, l'adresse d'un sens, un sens adressé d'un pôle à l'autre. Ce qui renforce encore l'allure rhétorique de la situation recréée, c'est le

⁴⁶⁵ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 61

rôle joué par la foudre et le tonnerre. Le pseudo-Longin, dans son traité *Du Sublime* disait que « le sublime, quand il se produit au moment opportun, comme la foudre il disperse tout et sur le champ manifeste, concentrée, la force de l'orateur⁴⁶⁶ ».

Dans l'état où s'étaient trouvés les premiers hommes, ils n'étaient capables, selon Vico, que d'élaborer une explication poétique et rhétorique des choses, avec une « expression native de la *vis veri*, de la force du vrai » pour comprendre, faire et échanger. Le mode de pensée correspond ainsi aux conditions de vie. Plongée dans une « situation rhétorique », la foudre vient renforcer « l'allure rhétorique de la situation », ce qui résulte en une « scène rhétorique primitive » que les bestiones s'approprient au moyen d'inventions rhétoriques leur permettent de saisir le sens de ce qui leur arrive. La rhétorique est, de ce fait, non seulement mode connaissance et mode de pensée mais aussi, une activité, une pratique originelle, un mode d'être originel qui fait de la poésie le fond commun de toute création de cette époque. C'est ce qui explique aussi, l'expression d' « *andar raccogliando* », un « aller en recueillant », « un aller rassemblant » évoquée par Vico pour expliquer cette pratique des premiers hommes qui, au fur et à mesure qu'ils rencontrent les choses du sensible essaient de les comprendre et de les faire siens. Il en résulte un partage du sensible bâti sur une activité poétique qui non seulement rassemblent les objets découverts par les premiers tout au long de leur parcours de vie, tout au cours de leur existence jusqu'à l'entrée dans le monde civil mais aussi rassemble les hommes qui sous l'égide du *conatus* sont poussés à faire du vrai semblable, du probable et du certain leurs souverains-biens.

Il s'agit pour nous de faire ressortir comment la rhétorique, considérée au cours de son histoire à la fois comme la science et l'art de l'action du discours, permet de faire ressortir les entremêlements de la théorie et de la pratique dans la constitution des savoirs, des connaissances ; donc de la théorie de la connaissance. Déjà dans la Grèce antique, la rhétorique englobe ces deux aspects de la connaissance : la théorie et la pratique. Parmi ces deux notions que mettent en œuvre les deux philosophes pour montrer comment l'homme arrive et aboutit à s'appréhender lui-même et à saisir le monde qui l'entoure ? L'histoire de la rhétorique montre que les penseurs ont essayé de faire de cette discipline un outil, une arme qui permettraient de trouver une démarche appropriée vers le savoir. Vu l'envergure de cette discipline inter et transdisciplinaire, nous pouvons nous étonner que Descartes ne l'ait pas totalement négligé ou du moins ne s'est pas positionné clairement au sujet de la place de la

⁴⁶⁶ Georges Navet, op. cit., p. 27

rhétorique dans sa pensée alors qu'elle constitue un fondement essentiel dans celle de Vico. Serait-il logique aussi de se demander pourquoi Vico en a fait le pilier de sa démarche.

Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, les deux auteurs avaient le même objectif : « montrer la struttura delle mente loro ». Nous avons pu, aussi, constater l'émergence de deux projets reposant sur un fond commun. Grâce à ce constat, nous avons jugé bon de ne pas opposer les deux pensées mais plutôt de montrer les effets de la présence ou de l'absence de la rhétorique dans chacune des démonstrations philosophiques.

Notre travail consistant à mettre en rapport la théorie de la connaissance chez Descartes et Vico, est précisément axé sur une mise en regard de l'imagination et de la raison. La prise en compte de la rhétorique est totalement justifiée car elle permet de fixer d'une part les deux philosophies et d'autre part reconsidérer cette tendance à faire de Vico l'opposé de Descartes.

Le fond commun est l'assise de la métaphysique dans la démarche des deux auteurs :

Non puo dunque dirsi che tra Vico e Cartesio, entrambi « filosofi nuovi », il solco sia separazione e contrapposizione. Non accade ai due di mettere a tema quel luogo finito, la mente, ma come condizione di nuova scienza, come riposta e agli scettici e ai libertini, come nuova coincidenza, dentro di sé, di essere a pensare ? Non accade a entrambi, per far spazio alla certezza, ma togliendole arbitrarietà, per giustificare l'opera storica o la catena di deduzioni razionali, per celebrare la realtà nel movimento della soggettività, di dover immediatamente coinvolgere il divino ? Non accade a Cartesio, non meno che a Vico, di opera simultaneamente su due piani, di tentarne e provarne la distanza, ma così avvicinando un problematico « cattolicesimo»?⁴⁶⁷

Toujours dans le but de montrer le fond commun qui unit les deux penseurs, Cecilia Castellani continue pour dire :

Per quanto forte la polemica con Cartesio, Vico pare avviato sulla stessa via dell'apriorità e autoevidenza : non puo non esistere quell'essere che massimamente converto il vero con il fatto. Se Cartesio parte dal *cogito*, Vico parte direttamente da Dio. La soluzione vichiana per salvare il principio del *verum-factum* come principio di conoscenza interamente umano e che ha specifico luogo di consistenza nella mente, sta nel rilievo

⁴⁶⁷ Cecilia Castellani, op.cit., p. 133

centrale del *genitum* in Dio, del *verbo* che libera Dio dall'incessante creazione *ad extra*⁴⁶⁸.

Pour les deux philosophes, la question de la connaissance fait problème et chacun d'eux essaie d'y apporter une solution.

La démarche cartésienne repose sur la monstration de la validité des connaissances. Nous pouvons dire d'une façon générale que l'œuvre cartésienne s'appuie sur les démarches entreprises par le sujet, « *l'ego cogito* », pour construire ses connaissances, autrement dit, les étapes mises en œuvre pour aboutir à la découverte de la construction de la connaissance. Faisant du doute sa clé de voûte, la théorie cartésienne de la connaissance s'engage à démontrer la vérité ou la fausseté qui se trouve dans la construction des savoirs (ce qui fait obstacle à la connaissance), à faire un tri entre les opinions et les connaissances et également à donner une démarche somme toute une méthode pour penser. En ce sens, sa pensée n'est pas globalisante. Il fonctionne du particulier au général. Si selon Descartes, il faut faire la différence entre l'opinion et la connaissance et si l'opinion (préjugé) doit être détruite pour mettre en œuvre une démarche rigoureuse d'élaboration de la connaissance, se pose nécessairement la question des moyens d'une telle destruction.

Comment se mettre en chemin pour la vérité ? Comment ébranler les certitudes qui accompagnent toute opinion et les pseudo-arguments qui la suivent ? En un mot, quelle est la démarche pour asseoir une théorie de la connaissance ? Le premier élément à envisager consiste en une distance critique c'est-à-dire imposer une séparation entre le sujet et la chose à connaître, ce qui entraîne le principe de l'unicité et de la particularité retrouvé dans l'œuvre de Descartes.

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes affirme qu'il a été éduqué chez les Jésuites, ce qui nous amène à dire qu'il a certainement reçu une éducation littéraire marquée par la rhétorique. Son ouvrage montre que l'éducation qu'il a reçue comporte une part de l'enseignement de cette discipline. De ce fait, quand arrive le moment où il va remettre en question l'ensemble des disciplines apprises, la rhétorique ne sera pas épargnée. En effet, il ne fait pas grand cas de la rhétorique ; il utilise des termes qui s'éloignent de l'éloge pour la désigner. Quand il évoque la poésie et l'éloquence, il les perçoit comme « des dons de l'esprit

⁴⁶⁸ Idib, p. 141

plutôt que des fruits de l'étude ». La rhétorique, en ce sens, n'apporte pas d'éléments solides au raisonnement car Descartes continue pour dire : « Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent pas breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique⁴⁶⁹ ». Ici, la rhétorique est décriée et dépréciée par Descartes car, selon lui, elle ne sert à aucune formulation de jugement ou de raisonnement. On n'a pas besoin de cette discipline pour bien raisonner, elle ne sert pas à grand-chose. Cette discipline est, aux yeux de Descartes, incapable d'amener le sujet à la véritable connaissance des choses car elle met en avant les mots et quant à Descartes, ce sont les choses qui doivent être mises au devant de la scène. Cette remise en question ou distance critique de Descartes par rapport à la rhétorique prouve que le philosophe français s'attache beaucoup plus à essayer d'adopter une position critique vis-à-vis de toutes les disciplines. La rhétorique, tombant forcément sous cette attitude itérative de Descartes, a subi le même sort ; mais cela veut-il dire pour autant qu'elle a continué à subir les affres du doute durant tout le *Discours de la méthode* ou même à travers tout le corpus cartésien ? Cette prétendue distance critique de Descartes résiste-t-elle ou fonctionne-t-elle jusqu'au bout ? La rhétorique, n'a pas t-elle fait surface ou n'a t-elle pas été récupérée à un certain moment de la démarche cartésienne ? Car, si nous faisons un retour aux *Règles pour la direction de l'esprit*, ouvrage publié vers 1628-1629, Descartes se rend compte que ce qui importe ce n'est pas tant le défaut des disciplines ou des sciences que la manière dont on les utilise. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, ceci est clairement exprimé :

En effet, toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents que soient les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit pas d'eux plus de diversité, que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle illumine, il n'est point nécessaire de contenir nos esprits sans aucune borne ; car la connaissance d'une vérité ne nous détourne point de l'invention d'une autre, comme il en est pour l'usage d'un seul art, mais nous y aide plutôt dix. [...] Que si donc quelqu'un se résout à rechercher sérieusement la vérité dans les choses, il ne doit pas choisir une science particulière : car elles sont toutes conjointes entre elles et dépendent les unes des autres⁴⁷⁰.

Dans cette perspective, comment pouvons-nous qualifier et aborder la position de Descartes vis-à-vis de la rhétorique ? Ne pourrions-nous pas, en ce sens, parler d'un Descartes rhétoricien ? Qu'il le veuille ou non, le seul fait qu'il utilise le langage avec toutes ses

⁴⁶⁹ Discours de la méthode

⁴⁷⁰ Descartes, Règles III, AT X, 368

accessoires montrent qu'il puise à un fond commun. Et tout ce que Descartes dit de la raison, du bon sens, il ne peut le dire que sur le sens dénié du sens commun ; ce qui prouve qu'il y a de la rhétorique chez Descartes qui ne peut être ce Descartes rationnel que sur le fond du sens commun.

La première grande partie de notre travail nous transporte dans le vif du sujet. Elle nous montre *in concreto* la place et le rôle de l'imagination dans l'œuvre cartésienne. Loin d'être anodine, elle a interrogé en profondeur les détours par lesquels la philosophie cartésienne met en évidence des éléments propres à la rhétorique. Les mises en scène du malin génie, du dieu trompeur, ne sont-ce pas des tropes, c'est-à-dire des figures métaphoriques utilisées par Descartes pour passer en revue la manière dont se forme ou se consturit la connaissance chez le sujet pensant ? Le style de Descartes prouve sa dette envers la rhétorique : tout au long de sa démarche, il accorde à la métaphore le pouvoir d'ouvrir la voie qui amène à la vérité. La métaphore, manifestation des analogies entre les interrogations et les résultats dans la démarche cartésienne, est donc un moyen de connaissance. Elle peut être subordonnée à une telle démarche, parce qu'une fois ses attentes comblées, Descartes la laisse en cours de route pour hisser la raison au plus haut point, mais elle est une donnée certaine dans la découverte de la vérité et de la science. Ainsi, après avoir évoqué le dieu trompeur et le malin génie pour mettre à l'épreuve son existence et celle du monde, il parvient à se rendre à l'évidence que ces deux figures n'ont pas de prise sur la croyance et la vérité de sa propre existence, il en vient à prouver la vérité du *cogito*. La manière dont le philosophe fait apparaître ces deux figures, style traduisant les effets de la rhétorique, marque un moment de détour au cours duquel la pensée semble s'aventurer pour par la suite revenir à elle-même et faire sens. Viser la vérité, la métaphore, par le biais des référents du malin génie et du dieu trompeur, permet à la pensée de se voiler et ensuite de se dévoiler pour exprimer la vérité à laquelle le philosophe a abouti. De ce fait, une analyse rhétorique des textes philosophiques de Descartes est possible. Le corpus cartésien peut nous fournir des métaphores au sens strict du terme. Si nous nous décidons à faire la taxinomie des différents types de métaphores utilisés par les philosophes, le dieu trompeur et le malin génie en feront sûrement partie. Cette taxinomie permettrait de comprendre les voies et les problèmes qui construisent la philosophie et son histoire. Dans le discours philosophique de Descartes, la métaphore est un mode d'expression qui dicte l'intention de vérité et le sens de la démarche du philosophe. Il ne faudrait pas non plus dissimuler un fait en l'occurrence faire du doute, une manifestation de la fiction chez Descartes, une fiction que nous qualifions de méthodologique ! La métaphore, par ses traits essentiels, ne reste pas t-elle un philosophème classique comme le

croit Derrida ? N'est-elle pas toujours en circulation dans le discours philosophique ? Tout ceci nous amène à dire que Descartes ne saurait échapper à la rhétorique, qu'il le veuille ou non !

D'autant plus que la citation des *Règles* nous montre clairement qu'à travers l'expression « toutes les sciences », la rhétorique pourrait bel et bien en faire partie. En outre, en parlant de « sagesse humaine », ne pourrait-on pas faire un pied de nez à la rhétorique vu la manière dont elle a été définie au début de cette partie du travail. Donc, il convient de dépasser le *Discours de la méthode* pour arriver aux *Règles* et montrer que la position de Descartes par rapport à la rhétorique peut être balancée : le philosophe assume-t-il la présence et l'influence de la rhétorique dans sa pensée ? Revendique-t-il les effets de cette discipline dans sa démarche ? Si Descartes, lui-même, admet qu'il y a une relation voire une corrélation entre les sciences, en d'autres termes, elles peuvent se chevaucher, s'interpénétrer et s'entrechoquer pour permettre au sujet de connaître, ne pourrait-on pas envisager une entre-relation entre la philosophie et la rhétorique chez Descartes ou une relation entre la philosophie et le bien-dire ou l'agencement des mots ? Le sujet, le *cogito*, comment construit-il les schèmes de sa pensée ? Pour répondre à cette question, la référence à la « Règle 1 » est inévitable.

Ceci nous invite à nous interroger sur le rapport du philosophe par rapport au style utilisé dans sa philosophie. Même si faire l'histoire des langues n'est pas l'apanage de Descartes contrairement à Vico, il faut reconnaître que l'auteur des *Règles* a toutefois pensé à l'idée d'une « langue philosophique » pour reprendre Denis Kambouchner dans son ouvrage, *Le style de Descartes*, où les mots et la manière dont ils sont agencés et mis en pratique sont très importants. Parler de clarté et de distinction chez Descartes revient à penser à une mise en scène et une mise en relation des mots. Pour que le sujet soit vraiment dans la logique de la clarté et de la distinction, il lui faut développer un style d'expression à l'oral ou à l'écrit c'est-à-dire une manière qui lui est propre et qui lui permet une mise en œuvre claire et simple des mots de la langue.

Le sujet cartésien est un sujet individuel qui « pense, connaît, imagine, doute et sent » avant d'aboutir au sujet collectif cognitif. Le doute hyperbolique donnant naissance à la certitude de l'existence de l'*ego cogito* va aboutir au fondement de la science, donc de la connaissance. Le principe de l'unicité qui est un élément marquant dans l'épistémologie cartésienne se poursuit dans le principe du Dieu unique, Dieu comme moteur de l'existence du sujet et des choses, Dieu comme guide des actions de l'homme. La démarche mise en

œuvre par Descartes dans le *Discours de la méthode* et les *Méditations Métaphysiques* peut constituer une arme radicale contre les opinions, entraînant ainsi l'aboutissement à une vérité absolument certaine, indubitable le « je pense », le « je suis » ou tout simplement le « *cogito ergo sum* ». Le principe de l'évidence, de la clarté et de la distinction qui gouverne également sa démarche nous permet de situer la perspective cartésienne dans une optique différente qui n'est pas celle de Vico mais qui possède en quelque sorte une certaine affinité. L'*épistémè* cartésien, dans le premier chapitre de ce travail, est habitée ou du moins hantée par le spectre de l'imagination. Nous avons choisi volontairement l'expression « spectre de l'imagination » car d'un côté, Descartes n'a jamais affirmé clairement, nettement et distinctement l'action fougueuse et bénéfique de l'imagination dans sa pensée et d'un autre côté, la majorité des critiques des textes cartésiens ont plutôt tendance à éclipser la part imaginative de la pensée cartésienne pour hisser l'aspect rationnel de celle-ci. Toutefois, nous avons ici essayé de mettre en lumière la participation active de l'imagination dans la pensée du philosophe français. Ainsi, le geste cartésien, nous pouvons le dire, en utilisant l'imagination, conserve quelque chose de la rhétorique. Il serait possible de déceler certaines traces de la rhétorique chez Descartes compte tenu de la part imaginative figurant dans la pensée cartésienne. Ceci amène à parler d'une utilisation subreptice de la rhétorique chez Descartes qui ferait de ce dernier un penseur qui ne serait pas trop conscient de l'héritage rhétorique contrairement à Vico qui le revendique. Car, comme le dit Derrida dans son article « La mythologie banche », on n'échappe pas à la rhétorique dans l'activité de penser, dans la construction des connaissances. On arrive au point où l'on peut affirmer que la pensée de Descartes permet de déplacer la question de la théorie de la connaissance dans une certaine filiation avec ce que la rhétorique peut apporter à toute construction de savoirs. Dans ce cas, il construit des catégories qui traduisent et tiennent compte des tropes de la rhétorique à savoir la création de figures comme le malin génie, le dieu trompeur qui sont tous des éléments permettant d'aboutir aux schèmes de savoirs. Vico nous permet, en ce sens, de percevoir sous un mode d'inversion la pensée cartésienne. Le penseur italien permet de faire une brèche à l'intérieur de la sphère du corpus cartésien : la reconnaissance de la rhétorique qui traverse l'espace cartésien. De ce fait, notre étonnement sera moindre si, malgré le fond commun qui unit Descartes et Vico, on aboutit à deux projets philosophiques différents. Toute la question revient à savoir la part de la rhétorique chez l'un et chez l'autre. L'unicité (un *ego cogito*, un Dieu, la clarté et la distinction, parts respectives du cartésianisme sont mises en regard avec le principe de la providence, des nations, de la vraisemblance (rhétorique et prudence) gouvernant le vichianisme.

À l'instar de Descartes, Vico veut lui aussi montrer la « *struttura delle menti loro* » à travers ses œuvres. Professeur de rhétorique à l'Université de Naples, et d'ailleurs détenant la chaire de cette discipline, cela explique la mise en évidence d'un tel champ disciplinaire au sein de son corpus. Contrairement à ce que l'on pense, Descartes n'a pas, dans sa pensée, considéré la raison au détriment de l'imagination. Il a tout simplement attribué une place à chacune de ces facultés, attribution qui s'est faite à la suite d'un héritage assez timide et pas trop prononcé de la rhétorique. Par ailleurs, on devrait aussi cesser de croire que Vico, dans sa pensée, a une plus grande considération pour l'imagination au détriment de la raison. Parallèlement à Descartes, Vico a procédé lui aussi à une attribution stricte de place à l'imagination et à la raison dans la démarche du connaître en étant revendiquant pleinement et vivement la rhétorique. En mettant la rhétorique en avant, on découvre une raison chez Vico, selon Girard, une raison plastique. En effet, la rhétorique permet à la pensée d'agrandir ses sphères d'influence, d'élargir son domaine et son champ d'expression sur d'autres disciplines ; elle « apparaît comme une excroissance ou comme un supplément sans lequel la sagesse ne peut pas être vraiment sagesse⁴⁷¹ », comme l'affirme Georges Navet. Ceci peut être l'une manière pour expliquer la notion de plasticité chez Pierre Girard : « Par sa plasticité, ses métamorphoses, ses « *guise* », la raison peut parfaitement s'adapter à la poésie, l'apprécier, car elle est un de ses éléments constitutifs⁴⁷² ». L'imagination, vue comme mode de pensée, apparaît ici comme l'une des manifestations de la présence de la rhétorique qui, dans sa plasticité, a permis à Vico une plongée dans le monde irrationnel des premiers hommes (l'errance bestiale où l'homme pense grâce à ses sens, où il n'est que corps) avant d'arriver au monde rationnel où l'homme utilise son esprit pour s'appréhender et appréhender son milieu. Quant à Descartes, il fait une mise en scène drastique, rigide et fixe de sa raison. Tout ceci, comme nous l'avons déjà dit, à cause d'une non-revendication de la rhétorique. Nous avons dans la première partie de notre travail essayer de faire ressortir un aspect de la rhétorique chez Descartes et nous en avons pu tirer comme conclusion que l'imagination a sa place dans la philosophie cartésienne. De ce fait, la raison œuvre chez les deux penseurs mais avec un aspect qui leur est propre. En effet, Dans *Giambattista Vico : Rationalité et politique (une lecture de la Scienza Nuova)* Pierre Girard nous montre au début de son ouvrage que la tendance qui consiste à opposer Descartes à Vico relève d'une certaine superficialité. En creusant la pensée des deux philosophes, nous sommes en mesure de lever cette opposition vu

⁴⁷¹ Georges Navet, « Le sixième Discours de Giambattista Vico, la sagesse et l'éloquence », op. cit., p. 57

⁴⁷² Pierre Girard, op. cit., p. 156

la complexité de l'œuvre vichienne elle-même. Il la qualifie d' « œuvre insaisissable » car tout dépend du texte du corpus qu'on met en avant, on peut donner une certaine interprétation aux recherches vichiennes: « Or, il est évident que souvent des interprétations de Vico s'opposent entre elles moins dans la lecture de tel ou tel que dans l'importance, la place prépondérante que l'on accorde à un texte particulier du corpus »⁴⁷³.

Dès lors, nous comprenons pourquoi Vico parle de providence qui, en réalité, s'apparente au dieu cartésien, de la topique précédant la critique, des nations au lieu de sujet, de vraisemblance et de prudence au lieu de clarté et distinction car nous dit Alain Pons dans la présentation de *SN*: « Sur un fond de ténèbres, une femme aux tempes ailées, la Métaphysique, en équilibre sur le globe, reçoit un rayon émis par un triangle lumineux, qui est Dieu sous l'aspect de la providence »⁴⁷⁴.

Cependant, en aucun cas, l'idée de providence chez Vico qui, en réalité est Dieu, n'intime au lecteur l'idée du dieu trompeur cartésien. En effet, l'importance de la notion de providence prend tout son sens car, selon Alain Pons, elle permet d'interpréter la *SN* comme « une théologie civile raisonnée de la providence divine » :

La providence est une notion nécessaire pour que les rapports de Dieu et du monde des hommes soient compréhensibles. Ce monde vit dans le temps, et les partisans du *casus* ou du *fatum* nient le temps et ce qu'il eut y avoir en lui de créateur, de destructeurs aussi. Si Dieu s'occupe du monde dans le temps, ce ne peut être que sous la forme de la grâce, qui échappe aux prises de l'intelligence humaine, ou sous celle de la providence, qui seule donne son sens au devenir historique⁴⁷⁵.

Aussi, pour Vico, la providence est un guide, en d'autres termes un médium (médiateur) qui assure les relations entre les hommes. La providence a, de ce fait, un penchant plus divin qu'humain car l'objectif de la nouvelle science de Vico est l'étude de la nature commune des nations qui sera faite grâce à cette puissance motrice qui va guider les nations vers la civilisation. Le cours naturel des choses humaines se fait à la lumière de la providence divine. Au livre premier de la *SN*, Vico pose les matériaux qui vont lui permettre d'articuler les principes de sa nouvelle science dans la suite de l'ouvrage. Après avoir établi les principes adoptés par sa science, il en vient à la quatrième section du livre premier intitulé : « De la méthode ». Il énonce ainsi la méthode qu'il va utiliser pour sa science. Sous l'égide de la

⁴⁷³ Pierre Girard, op.cit., p. 12

⁴⁷⁴ *SN*44, p. IX

⁴⁷⁵ *SN*, p. XIV

philologie, discipline qui participe à sa façon de montrer l'état des premiers hommes, il commence son raisonnement de la manière suivante :

...avec le moment où ces êtres commencèrent à penser humainement, et, dans l'état d'horrible sauvagerie et de liberté bestiale sans frein dans lequel ils se trouvaient, il n'y a avait pas d'autre moyen pour domestiquer la première et contenir la seconde, que la pensée terrifiante de quelque divinité, dont la crainte, comme il a été dit dans les Dignités, est le seul moyen assez puissant pour ramener au devoir une liberté sauvage⁴⁷⁶.

Cet état premier des hommes trouve son bien fondé car l'évolution des nations est une nécessité pour Vico. La méthode efficace pour faire évoluer le monde des nations consiste à faire intervenir la providence divine. L'intervention de la providence est le principe fondateur divin qui va sortir l'homme de l'errance bestiale et commencer à prendre en main sa destinée. L'homme ne pourrait en aucune façon perdurer dans cet état de délabrement, de pauvreté tant matérielle que spirituelle. Pour donner sens à sa science, l'homme devrait prendre une autre directive et comme Vico lui-même affirme : « nous devons commencer avec une certaine notion de Dieu, telle que les hommes les plus sauvages, féroces et horribles, n'en soient pas privés. Cette notion, nous montrons qu'elle est la suivante : « l'homme, tombé dans le désespoir de tout secours de la nature, désire quelque chose de supérieure qui le sauve ». Plus loin, dans la même section, Vico continue pour donner les circonstances de la nécessité de la providence divine dans la vie de l'homme dans ses relations avec ses semblables:

C'est pourquoi nous établissons que l'homme dans l'état bestial n'aime que son propre salut ; ayant pris femme et fait des enfants, il aime son salut et en même temps le salut de sa famille ; venu à la vie civile, il aime son salut et en même temps que le salut des cités ; quand le pouvoir s'est étendu sur plusieurs peuples, il aime son salut et en même temps que le salut des nations ; quand les nations sont unies par des guerres, des traités de paix, des alliances, du commerce, il aime son salut et en même temps que celui de tout le genre humain. Dans toutes ces circonstances, l'homme aime principalement sa propre utilité. Seule donc la providence divine peut le maintenir dans ces ordres pour célébrer dans la justice la société familiale, la société civile, et enfin la société humaine⁴⁷⁷.

À la page suivante de la *SN*, Vico affirme clairement l'aspect de son ouvrage qui place la providence divine dans une position importante : « C'est pourquoi cette Science, sous l'un des aspects principaux, doit être une théologie civile raisonnée de la providence divine »⁴⁷⁸. Et

⁴⁷⁶ SN, p. 135

⁴⁷⁷ SN, p. 136

⁴⁷⁸ SN, p. 137

plus loin, nous retrouvons des propos de Vico qui sont comme un coup de grâce faisant apparaître le sens de la providence divine dans sa nouvelle science:

Notre Science doit donc être une démonstration de la providence comme fait historique, pour ainsi dire, car elle doit être une histoire des ordres [*ordini*] que, sans qu'il y eût de la part des hommes aucun discernement ou aucune intention, et souvent même contre ce qu'ils se proposaient, la providence a donnés à la grande cité du genre humain. Car, bien que ce monde ait été créé dans le temps et dans le particulier, les ordres que la providence a établis n'en sont pas moins universels et éternels⁴⁷⁹.

Sur cette lancée de la providence divine, tout ce que Vico va évoquer pour montrer la place première de l'imagination dans la vie des hommes sera justifié tout au long de sa démarche. Car, comme nous le fait savoir Pierre Girard, dans le *Vocabulaire de Vico*, la providence chez Vico ne se situe pas dans la lignée de la conception augustinienne de la providence qui fait de celle-ci une force transcendante agissant de manière surnaturelle dans les actions des hommes. Au contraire, chez Vico, la providence « agit de manière médiate, utilisant des 'occasions', des causes secondes, 'simples' et 'naturelles' (par exemple la peur pour fixer les hommes, la puanteur des cadavres pour les ensevelissements) »⁴⁸⁰. Ainsi, cette caractéristique de la providence justifie la définition que nous donne l'auteur du *Vocabulaire de Vico* : « La providence par sa forme est un « esprit éternel et infini » et par sa fonction 'l'architecte du monde des nations', à savoir l'ordre qui permet de lier les intérêts particuliers des hommes à une fin universelle, c'est-à-dire la vie sociale et le développement du droit naturel⁴⁸¹ ».

Dans le sillage de la célèbre phrase de Descartes « le bon sens est la chose au monde la mieux partagée », et de la troisième Méditation, une mise en parallèle peut s'établir avec la *Science Nouvelle*. Dans la troisième Méditation où Descartes aboutit à la preuve de l'existence de Dieu comme deuxième vérité après celle du *cogito*, nous entrevoyons le dieu cartésien comme une sorte de providence divine à la Vico : « De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel et infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et Créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective, que celles par qui les substances finies me sont présentées »⁴⁸². Par la providence divine et par le Dieu, les deux penseurs veulent montrer comment les

479 Ibid.

480 Pierre Girard, *Le vocabulaire de Vico*, op.cit., p. 46

481 Ibid.

482 *Méditations Métaphysiques*, p.105

hommes construisent leurs connaissances. Le doute hyperbolique et méthodique amène d'abord à l'existence vraie et justifiée du *cogito* puis de Dieu. Le dieu cartésien sera le motif permettant au sujet de faire un usage de la raison tout comme ce sera le cas avec la providence et les premiers hommes vichiens. La prise en compte de la providence et du dieu cartésien clarifie à notre avis les deux projets des deux penseurs : montrer les étapes par lesquelles l'homme aboutit à la connaissance de lui-même et du monde et aussi les mises en œuvre pour aboutir à des schèmes de savoir.

6.3 Vico : vers un approfondissement d'un point de vue de la pensée cartésienne

Mais si la *Scienza Nuova* semble intégrer des aspects cartésiens, que ce soit dans son but ou dans sa méthode, l'objet de la science, à savoir la « nature commune des nations », semble au contraire sortir du cadre cartésien du « clair » et du « distinct », même si pour Vico il s'agit-on l'a vu d'un « *argomento universale* » (« sujet universel »), dans la mesure où il semble introduire dans l'horizon de la science, des perspectives socio-politiques que Descartes avait rejetées dans le

« confus » et l'obscur », ce qui amène ainsi d'une certaine façon Vico à faire du Descartes contre Descartes⁴⁸³.

Cette dernière partie de notre travail, relevant plus de l'ordre de l'interprétatif que du constatif va nous permettre de tirer au clair les raisons pour lesquelles une relation complexe et ambiguë existe entre Descartes et Vico, autrement dit, entre la pensée cartésienne et la pensée vichienne. Partons du principe que Vico, détenant une chaire de rhétorique, se voit la route barrée par la prise du pouvoir du cartésianisme. Comment peut-on essayer de comprendre et de justifier sa réaction par rapport à cet état de fait ? Nos développements précédents nous poussent ici à nous demander s'il est justifiable et justifié de faire de Vico un anticartésien dans le plein sens du terme. Est-il juste de dire que la pensée vichienne s'oppose à la pensée cartésienne ? Il y a bien donc lieu ici d'assumer clairement le fait de prendre le point de vue de Vico sur Descartes.

Toutes les questions précédentes nous ramènent à une centrale : comment se manifeste la présence de la rhétorique dans la pensée des deux philosophes ? Tout dépend de la manière dont la rhétorique habite la démarche des deux philosophes. Tout dépend aussi de la manière dont les deux penseurs se servent de la rhétorique dans leurs philosophies. En effet, la rhétorique se manifeste-t-elle de manière claire ou voilée ? Consciente ou inconsciente ? Revendiquée ou non revendiquée ? Bref, tout un ensemble de questions qui nous amène à un point nodal : l'étude la théorie de la connaissance chez Descartes et Vico permet de mettre en relief l'imagination et la raison grâce à la rhétorique qui remet en question la conception traditionnelle faisant du philosophe italien un anti-cartésien. Il s'agit en quelque sorte d'une réévaluation de la rhétorique qui nous amène à nous demander s'il n'existerait pas une continuité secrète Descartes-Vico autour de la question de l'imagination et de l'image et du couple imagination/raison.

Il ne s'agit pas cependant de consolider par symétrie Descartes (raison) et Vico (imagination) mais plutôt de déconstruire les schèmes qui sont à l'œuvre chez certains critiques qui ont tendance à opposer systématiquement Descartes à Vico. Il ne s'agit pas non plus de rejeter totalement les diverses positions de ces critiques et les mettre au rebut mais de les réinscrire autrement et surtout commencer à identifier le terrain historico-polémique sur

⁴⁸³ Pierre Girard, *op. cit.*, pp. 31-32

lequel on a pu demander systématiquement à la philosophie les titres métaphoriques de ses concepts.

Toute la question réside dans le rôle ou la place de la rhétorique, plus précisément une accentuation et une mise en exergue de la métaphore, chez les deux penseurs. En s'interrogeant sur le rôle et la place de la rhétorique dans l'histoire de la philosophie, plus précisément dans la théorie de la connaissance, la construction, la création et l'élaboration des savoirs, il est possible de faire référence à Derrida qui dans « La mythologie blanche » montre la force prégnante de la métaphore, élément qui tient un lien étroit avec la rhétorique dans la pensée et certaines fois, sans le savoir ou sans le vouloir, le philosophe engendre dans sa pensée des métaphores sous la coupole de la rhétorique. Sous la métaphore, se cache la figure originelle de la philosophie nous fait comprendre Derrida. La métaphore est en quelque sorte une « construction mentale » ou « une image sensible mise en circulation par le discours philosophique. La métaphore permettrait en ce sens la découverte de la vérité car nous dit Derrida :

une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées, transposées, ornées, et qui, après un long usage, semblent à un peuple fermes, canoniques et contraignantes : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie mais comme métal⁴⁸⁴.

Plus loin, Derrida ajoute : « la métaphore reste, par tous ses traits essentiels, un philosophème classique, un concept métaphysique⁴⁸⁵ ». Ces considérations de Jacques Derrida sur la métaphore ou dans un sens plus large sur la rhétorique nous donne une portée universelle à cette discipline. La rhétorique serait un outil qui permettrait d'aborder la relation Descartes-Vico sous de nouveaux paradigmes s'imposant avec une remarquable insistance. Il va falloir organiser des échanges entre les deux régions que l'on a tendance à croire contraires et proposer à l'interprétation de ces échanges de nouvelles valeurs d'usage, de fonctionnalité, de fonctionnement et d'utilité à l'avenir de la théorie de la connaissance.

⁴⁸⁴ Jacques Derrida, « la mythologie blanche », in *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, 1972, p.

258

⁴⁸⁵ Ibid., p. 261

Ce qui semble représenter ici dans le cas de Descartes, c'est qu'on peut ne pas vouloir savoir ou reconnaître l'emprise de la rhétorique ; ce qui n'empêche pas qu'elle peut se manifester et se faire ressentir. La présence de la rhétorique peut être sous-jacente, subreptice, ou dans le cas de Descartes dans le *Discours de la méthode*, non revendiquée de manière ouverte. Quant à Vico, il laisse et ouvre un espace plus large d'un discours sur la rhétorique pleinement assumé : il ne se laisse pas contenir dans un cadre spatio-temporel de son corpus. Et selon Bruno Pinchard, « Vico a été le restaurateur de la dimension « rhétorique » de la pensée. [...] il propose une rhétorique de la profondeur⁴⁸⁶ ».

Qu'est-ce donc cette discipline qui permet de créer un lieu de croisement, une scène de l'échange entre les deux pensées, les deux démarches ? En effet, ce lieu de croisement et cette mise en scène de l'échange trouvent leur inscription dans le contexte du développement de la pensée au siècle classique. Dans une autre perspective, surtout dans le contexte du XVII^{ème} siècle, on pourrait tenter de dire qu'entre Descartes et Vico, il existe un rapport de mésinterprétation dans le sens où ce qu'on considère comme une critique vichienne du cartésianisme serait en quelque sorte une mésinterprétation de la pensée cartésienne. Supposons provisoirement qu'il y ait mésinterprétation !!! Si mésinterprétation il y a, ce serait dans le sens où Vico prend au sérieux ou même trop le Descartes qui s'est échappé à la rhétorique. Par ricochet, dans le cas où Descartes aurait été totalement fidèle à la rhétorique, il resterait un Vico virtuel, incapable de donner naissance à la *Science Nouvelle*. C'est pourquoi, nous avons évoqué plus haut l'idée d'adversaire parfait mis en œuvre par Vico pour justifier sa démarche.

Ainsi, il revient à développer Vico sur ses propres bases car il aurait pu aller au-delà de la critique d'un Descartes utilisant subrepticement la rhétorique. Il s'agirait de régler sur les intentions de l'auteur (sur ce qu'il veut dire ou signifier), ce qui pourrait en découler. Vico, a, dans un certain sens, besoin de ce Descartes qui coupe avec l'imagination, la rhétorique, en fait un faible usage inconscient de cette science. Cela permettrait aussi d'entrevoir un Descartes qui, s'il était allé plus loin dans l'usage de la rhétorique, dépasserait Vico dans ses démarches. Descartes, que l'on veuille ou non, reste et demeure un maître du langage ; cela lui permettrait d'exploiter la philologie qui a permis à Vico de rendre compte d'un usage approfondi de la rhétorique. Le paradoxe du *De Ratione* que nous avons déjà évoqué, développe Vico au-delà de lui-même. Ce paradoxe consiste à penser le rapport Descartes-

⁴⁸⁶ Bruno Pinchard, « Penser l'antique avec Vico », op. cit., p. 63

Vico comme un rapport d'élargissement du cartésianisme par le Napolitain reconstituant ce qui fait la base du cartésianisme comme la rhétorique, l'histoire, le langage. En ce sens, Vico élargit la philosophie de Descartes dans un ensemble plus vaste. Avec Vico, la pensée cartésienne se retrouve dans une sorte d'approfondissement qui la détache du cadre restreint de la rationalité, de la raison ou « du bon sens qui serait la chose la mieux partagée ». La référence à la supposée mésinterprétation sera dans ce cas moins attribuée à Vico qu'à ce qui critique Vico. La lecture de Descartes par Vico repose sur le fait d'isoler le cartésianisme de tout contexte.

Nous aboutissons au résultat suivant : le cartésianisme a raison si on le considère dans un premier temps dans un processus plus vaste que lui. De ce fait, il y a tout un aspect de Descartes qui échappe à ce cartésianisme isolé. Ce qui renvoie à la question de savoir si Descartes n'aurait pas été dupe de son propre cartésianisme, en d'autres mots, si le cartésianisme historique ne s'est pas trompé. Dans un second temps, en mettant en exergue cette part de l'imagination chez Descartes, laquelle part insoupçonnée par le philosophe français et aussi une part élargie grâce au vichianisme, n'est-ce-pas un moyen pour Vico, avec sa nouvelle science, de montrer ce que serait le cartésianisme si la rhétorique y a été utilisée de manière consciente et assumée. Dans un sens large, Vico n'est-il pas plus cartésien que Descartes lui-même et les cartésiens eux-mêmes? En d'autres mots, Descartes ne serait-il pas beaucoup moins cartésien qu'on ne le dit. Vico ne serait-il pas beaucoup plus respectueux envers Descartes que Descartes envers lui-même ou les cartésiens envers Descartes ? La critique faite par Vico à propos de Descartes, si critique, il y a vraiment, permet en tout cas de faire apparaître un autre Descartes et aussi dévoile un Vico au-delà de lui-même. Le *De Ratione* fait apparaître un Descartes autre que Vico définit lui-même comme étant Descartes. Il y a un Vico plus riche que ce qu'il montre, il y a aussi un Descartes plus riche que ce que les autres montrent.

En organisant en système les motifs de ces nouvelles perceptions et appréhensions des deux philosophes, on peut faire référence à l'héroïsme tel que Vico le conçoit comme le *racogliere* c'est-à-dire la capacité de rassembler et d'unir plusieurs éléments pour aboutir à la vérité.

Au fait, chez Vico, nous distinguons deux lectures de Descartes. La première est critique : Vico a besoin de ce Descartes qu'il critique. Le Descartes explicite est susceptible d'une critique, pas seulement d'ordre philosophique comme dans le *De Ratione* mais aussi d'ordre

historique. En ce sens, nous obtenons un Descartes précurseur de l'individualisme qui est la dissolution du sens commun : la société va se dissoudre. L'individu cartésien, en se prolongeant dans l'histoire, va devenir l'individu dans les forêts (le bestione vichien par exemple).

La deuxième lecture est la découverte du Descartes rhétoricien car pour Vico, l'individu ne peut se créer que sur le fond d'un sens commun. L'individu dupe de lui-même, Vico est obligé d'expliquer sur ses propres bases comment cet individualisme apparaît, en rendant ainsi possibles certains moments de Descartes. Dans le *De Ratione* et la *SN*, Vico explique comment la raison apparaît mais cette raison, plus ou moins pure, est réservée à une petite élite (jurisconsultes). Cependant le même jurisconsulte doit disposer du sens commun. Cette raison de type cartésien montre qu'à l'intérieur même de Vico, il existe un double point de vue : tout en critiquant Descartes, il est capable d'apercevoir avant Descartes ce que ce dernier a dit lui-même. C'est ce Vico qui enveloppe Descartes que nous avons tâché de mettre en évidence. Vico critique Descartes mais peut l'envelopper paradoxalement car jusqu'à un certain point, il est obligé de prendre quelque chose de la raison.

Un moment crucial dans l'apparition de cette raison consiste dans les propos qu'il tient pour parler des régimes démocratiques et populaires. Vico l'a bien compris : une cité complètement régie par la raison n'est ni pensable, ni vivable.

Le Vico du *De Ratione* nous apparaît plus complexe dans sa manière de faire une généalogie de la raison à partir de la rhétorique, de l'imagination bien plus explicitée dans la *SN*. Faire de Descartes son adversaire revient à dire soit que Vico exagère dans un sens interne à Descartes lui-même soit qu'il pense aux cartésiens plus qu'à Descartes.

Conclusion générale

D'entrée de jeu, ce travail de recherche avait pour but d'éclaircir les rapports de l'imagination et la raison dans la pensée de Descartes et celle de Vico. Cet objectif se poursuit tout au long de notre recherche et a pour fil conducteur le thème de la théorie de la connaissance. Il importait de redessiner un autre parcours à l'imagination dans le corpus cartésien afin de comprendre les relations entre deux facultés que la tradition philosophique oppose généralement. De ce fait, le début de notre thèse s'est érigé en une sorte de réhabilitation de la faculté imaginative chez Descartes. S'interroger sur le statut de l'imagination chez Descartes revient à se détourner de la fausse impression consistant à faire de cette faculté un ennemi de la raison mais il revient de préférence à expliquer ou réexpliquer toute l'organisation de la philosophie cartésienne dans une perspective tout à fait nouvelle. Il importait dans un second temps de tirer les conséquences et les enjeux d'une réhabilitation de l'imagination chez Descartes. Sur ce, remettre en question les points de vue faisant de la pensée vichienne une pensée opposée à celle de Descartes a mérité aussi d'être étudié minutieusement. Ainsi, nous justifions notre choix de mettre en regard les deux philosophes.

Aussi, si Descartes est reconnu comme étant le Père de la modernité, Vico lui, s'est vu attribué le titre de fondateur de la philosophie de l'histoire. En effet, dès le XIX^{ème} siècle, Vico a eu la réputation, avec des penseurs comme Victor Cousin, Herder et même avant eux Bossuet, de faire de la philosophie de l'Histoire. Cette idée a été reprise par Jules Michelet qui, en 1835, a fait une traduction libre de la *Scienza Nuova*. De nos jours, recours est très souvent fait à la *Science Nouvelle* de Vico lors des travaux de recherche visant les sciences dites de l'homme à savoir : la politique, le droit, la religion, la sociologie, l'anthropologie, la linguistique, la mythologie, pour ne citer que celles-là. Ainsi, nous sommes en présence de deux pensées influentes et aussi de deux pensées que l'on a tendance à opposer l'une à l'autre. Étant donné l'orientation de notre thèse qui consiste à établir une concordance entre la pensée de Descartes et celle de Vico, dans la construction des schèmes de savoirs, le début de ce travail s'intéressait à déceler comment l'homme en tant que sujet pensant bâtit ou construit ses connaissances. Cet être en pleine mouvance, cet être qui se trouve projeté dans un milieu, comment s'y prend-il pour le comprendre et le faire sien ? Quels sont les principes de la connaissance humaine ? Telles étaient les grandes lignes de notre étude.

En ce sens, nos recherches ont été largement consacrées à répondre à cette question en faisant intervenir l'imagination et la raison chez les deux philosophes. Cependant, nous ne pouvons pas ignorer que d'après certains critiques et commentateurs que Vico s'est comporté en opposant invétéré de Descartes. Qu'avons-nous gagné en montrant des entrelacements et

des embranchements entre les deux pensées ? Il n'est guère besoin de rappeler ici notre désaccord car nous avons plutôt placé les deux pensées dans des liens réciproques non seulement pour des raisons de contextualisations et de proximités spatio-temporelles mais aussi pour des raisons thématiques, conceptuelles et épistémologiques. D'autant plus qu'il est possible de faire émerger un ensemble de gestes similaires dans la démarche des deux auteurs. En effet, Descartes écrit *Réponses aux objections*, un ouvrage où il répond à ses détracteurs concernant sa métaphysique. De même, Vico publie à Naples *Réponses à trois objections faites contre le premier livre du De Antiquissima* pour renforcer les idées de sa métaphysique. Ensuite, n'avons-nous pas au cours de notre démonstration montré que le *Discours de la méthode* et *La vie de Vico écrite par lui-même* sont deux ouvrages où les deux auteurs relatent leurs vies afin de faire une mise au point sur leurs parcours de philosophes ? En outre, la métaphore de l'Arbre pour dessiner les embranchements des disciplines faisant partie des schèmes de la connaissance humaine est présente tant chez Descartes que chez Vico : le philosophe compare la philosophie dans son ensemble à un arbre dont « les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences réduites à trois principales : la médecine, la mécanique et la morale »⁴⁸⁷. Quant au philosophe napolitain, il compare sa sagesse poétique à un tronc dont un membre donne naissance à la logique, la morale, l'économie et la politique, toutes poétiques, un autre à la physique, mère de la cosmogonie et de l'astronomie, cette dernière conférant leur validité à deux filles, la chronologie et la géographie toutes également poétiques »⁴⁸⁸. Et G. Tagliacozzo parle même de la conception vichienne de l' « Arbre du savoir ».

En fait, nous sommes en présence d'un ensemble d'indices et de correspondances ou coïncidences qui expliquent et justifient qu'une étude entre les deux philosophes soit possible et envisageable. Les deux pensées englobent tout un ensemble de formes symboliques décelables grâce à une prise en compte de la rhétorique et au symbolisme du corps. Elles permettent de réaliser l'unification des diverses modes de connaissances à savoir celles issues de l'imagination et celles issues de la raison et le tout pris dans une unité de savoirs. Nous sommes en présence de deux auteurs qui exercent une forte influence sur le développement de nos idées sur les différents types de développement de la connaissance humaine et les diverses expériences de la cognition humaine dans des cadres spatio-temporels bien définis.

⁴⁸⁷ G. Tagliacozzo, « Une « unité du savoir » de type vichien », in *Les Études philosophiques*, 1968, p.386
⁴⁸⁸ Ibid., p. 390

Tout au long de notre recherche, nous avons pu comprendre un fait que nous ne saurions dissimuler : l'imagination est à l'œuvre dans la pensée cartésienne tout comme elle l'est chez Vico. Il faut savoir le reconnaître et si possible l'assumer : quand le sujet pensant construit ses connaissances, l'imagination lui sert de rempart. Quand la raison effectue des opérations cognitives et se trouve prise dans une démarche épistémologique, elle a besoin de l'aide de l'imagination pour être efficace dans ses actions et pour être en cohérence avec elle-même et avec le bon déroulement de la recherche et de la découverte de la vérité. Nous pouvons dire d'une façon générale que, si nous sommes plus attentifs aux textes cartésiens, il est possible d'adopter l'imagination comme une faculté majeure et déterminante aux côtés de la raison. Le bestione relève de l'histoire vichienne et se voit d'abord dans un premier contact avec sa faculté d'imaginer de créer pour saisir et appréhender le monde qui l'entoure en l'occurrence son existence dans la grande forêt primitive. Cette idée de forêt est aussi présente, sous forme de maxime, chez Descartes avec les voyageurs qui, égarés dans une quelconque forêt doivent essayer d'en sortir à tout prix afin d'aboutir dans un lieu où ils peuvent faire usage de leur raison. Mais pour quitter la forêt, les voyageurs sont appelés à procéder à tâtons, imaginer comme les bestiones vichiens.

La raison n'apparaît que plus tard avec l'émergence de la civilisation. Elle est précédée de la sagesse vulgaire ou « sagesse poétique » qui habite l'esprit de l'homme primitif et l'aide à esquisser les premiers rudiments de savoirs qui seront conservés même avec l'avènement du monde civilisé : le discours poétique s'incruste dans la période historique.

Notre travail a ainsi donné lieu à un besoin constant de réécriture de l'histoire de l'imagination afin de la parer de nouveaux atouts dans l'histoire de la pensée. Sa place est grande et son rôle est emblématique : nos recherches ont relevé les éléments essentiels à la prise en compte de l'imagination dans la pensée et les facteurs déterminants qui ont provoqué un dépassement ou surpassement des préjugés à l'œuvre chez certains commentateurs. Cette recherche nous a permis également de lever l'ancre vers un nouvel horizon entraînant une reconsidération de certains concepts présents dans la pensée cartésienne dans un usage systématique de refondation et d'intégration des savoirs dans l'esprit humain.

Un nouveau regard en direction de l'imagination a été rendu possible grâce au rapprochement fait avec Vico car pour ce dernier, l'imagination est une pièce-maîtresse dans la construction des savoirs. En réalité, la lecture de certains textes peut faire naître un

sentiment d'impuissance et d'échec pour celui qui tente de tirer une ressemblance ou point commun entre Descartes et Vico. D'autant plus que l'argument du *De Ratione* lui-même semble mettre à mal ce rapport.

Cet aspect de notre thèse a été à nouveau l'occasion de proposer une autre lecture donc une autre interprétation de la mise en relation entre les deux philosophes. Qu'avons-nous réussi à trouver en allant au-delà de la simple opposition Descartes-Vico ? En effet, à tort ou à raison, il y a des différences apparentes entre Descartes et Vico. Chez Vico, l'imagination revêt d'un caractère collectif, tel n'est pas le cas chez Descartes. Aussi, en faisant référence aux *Discours inauguraux* de Vico, y figure un aspect de la rhétorique qui n'apparaît pas chez Descartes. Ici, Vico voit la rhétorique comme un trait d'union entre les élites et le peuple, ce que Derrida va reprendre en disant que la rhétorique peut être considérée comme un lien entre le sens commun (le peuple) et les gens plus savants (que le sens commun). Descartes ne se pose jamais ce genre de question. De plus, dans la pensée vichienne, nous retrouvons très souvent une prise en compte des problèmes politiques, ce qui est sans grand intérêt pour Descartes. Toutefois, tout en tenant compte du contexte de l'époque qui a vu naître les deux pensées, il ne s'agit pas de se borner à ces apparences si nous voulons rentrer dans leurs profondeurs. En outre, si nous voulons saisir les enjeux et les raisons pour lesquelles les deux auteurs ont eu telle ou telle position, il faut essayer de ne pas se contenter de l'opposition.

En nous détachant de l'opposition stricte entre les deux penseurs, nous serions à même d'appréhender dans un seul ensemble les deux pensées. Nous avons tenté d'approfondir la relation existant entre les deux et nous avons pu aboutir à un ensemble d'enjeux qui interrogent en profondeur l'apparente divergence Descartes- Vico. Ces enjeux nous rattrapent *in concreto* et nous ont amené à combattre l'opposition et établir en même temps un équilibre d'une part entre l'imagination et la raison et d'autre part entre la pensée cartésienne et la pensée vichienne.

Ce nouveau regard nous a conduits à la découverte d'éléments déterminant l'importance de l'imagination tout en nous amenant à considérer le doute cartésien comme une fiction, donc une part de l'imagination. C'est un nouveau regard qui porte le travail à son moment crucial grâce à un retour direct aux textes cartésiens et également à un renforcement des effets et actions de l'imagination chez Vico.

Au terme de notre constat, nous sommes arrivés à montrer que le travail de recherche sur la théorie de la connaissance mettant face à face les rapports de la pensée de Descartes et

celle de Vico a fait naître tout un ensemble d'enjeux s'inscrivant dans l'émergence du savoir humain. Il s'agit pour les deux philosophes de créer ou du moins de recréer ou redessiner un monde où domine la connaissance scientifique, Descartes en mettant en exergue le doute et Vico en privilégiant chez les hommes la capacité de « profiter des opportunités qu'offre la Providence »⁴⁸⁹.

Ce travail nous a permis de souligner certaines lignes-forces et majeures dans le corpus des deux penseurs. Et en poussant loin nos analyses et en ciblant l'ensemble de leurs écrits, cela nous a évité de prendre pour argent comptant certaines critiques que nous sommes amenés à ranger sous l'ordre de préjugés ou d'analyses trop hâtives. Une reconsidération des œuvres nous a permis d'explicitier et de mettre en exergue certains aspects de la pensée des deux auteurs laissés dans l'obscurité habituellement ou des aspects qui laissent perplexes certains commentateurs comme le rôle et la place de l'imagination dans l'œuvre de Descartes, l'inter-action ou inter-relation Descartes-Vico. Nous avons réussi à mettre les deux pensées l'une au service de l'autre, ce qui nous a fait aboutir à des mouvements conceptuels à l'œuvre dans les sciences humaines actuelles. Le bénéfice de tout cela est de voir que, malgré l'opposition traditionnelle de deux auteurs, il est possible de réunir leurs œuvres sous un projet commun à partir d'un thème traversant toute l'histoire de la philosophie : la théorie de la connaissance. Le projet commun décelé anime et éclaire le *certus* vichien et le clair et distinct cartésien. Et pour atteindre ces deux niveaux, l'esprit humain tant chez Vico que chez Descartes passe par une phase théorique et pratique à la fois car il revient dans les deux cas d'élever la cognition humaine à la sagesse. L'histoire des idées correspond à l'histoire des choses comme nous le dit Vico et ceci est flagrant chez les deux auteurs. La connaissance du vrai nécessite un moyen par lequel l'esprit accède au savoir tout en se donnant les moyens de distinguer le vrai du faux.

Au fond, nous pouvons admettre que notre travail a contribué à une élucidation de l'action de l'imagination dans la pensée cartésienne grâce à la sollicitation et une mise en regard de la pensée vichienne. Nous avons pu découvrir que Descartes n'ayant pas pu échapper à l'effet de la rhétorique, a tout au plus, attribué une place importante à l'imagination dans son corpus.

⁴⁸⁹ Georges Navet, « Le sixième discours de Giambattista Vico, la sagesse et l'éloquence », op.cit., p. 50

Les enjeux de la thèse pour les sciences humaines

Force est de constater qu'à l'arrivée, notre thèse se veut une réhabilitation sous un double aspect : d'une part, une réévaluation de l'imagination chez Descartes et d'autre part, une réévaluation de Vico comme farouche opposant de Descartes. En d'autres mots, il s'agissait de mettre en évidence la complexité du rapport de Vico avec Descartes. A cet effet, notre thèse se pose comme un dépassement des différents points de vue des critiques qui optent pour une opposition catégorique entre les deux philosophes. Nous avons pu aboutir aussi à des moments de la démarche cartésienne qui peuvent servir à bâtir la pensée vichienne et de là, comprendre à nouveaux frais les deux pensées. Ceci se justifie à cause de l'influence prégnante du cartésianisme dans la pensée philosophique. Cette inter-pénétration, si nous pouvons l'appeler ainsi, a donné lieu à une inter-action obligeant les deux pensées à montrer de manière concrète que le primitif sommeille bien souvent en nous et que loin d'être mort dans nos cœurs, il est tapi et veille chez l'homme moderne qui se croit le plus évolué. Ce constat fait, nous gagnerons plus à faire interagir les deux plutôt que de les opposer. La relation Descartes-Vico est complexe voire ambiguë comme nous l'avons montré dans le développement de notre travail.

Les sciences humaines, de nos jours, s'attachent à étudier la nature humaine dans une démarche systématique de solidarité entre l'imagination et la raison, la fiction et la rationalité. Par exemple, la littérature adopte régulièrement cette démarche. Très souvent, dans les écrits littéraires, il est difficile de parler d'une ligne de démarcation nette entre la réalité (la rationalité) et l'imaginaire qui fait appel à l'imagination. Ce constat est visible dans la littérature haïtienne où des auteurs puisent le fond, les thèmes et les sujets de leurs écrits dans l'imaginaire du peuple à un tel point qu'il arrive que le lecteur a du mal à dissocier le visible de l'invisible, le concret de l'abstrait, la réalité de l'imaginaire. Gary Victor⁴⁹⁰ crée des tropes en prenant en compte les mythes vaudou, la culture haïtienne, les croyances populaires et ses propres expériences pour construire et élaborer un monde au lecteur. Se basant sur le cas de cet auteur haïtien prolifique, nous sommes amenés à dire que la nature humaine ne peut subsister sans ce phénomène qui fait concorder ces deux concepts apparemment

⁴⁹⁰ Gary Victor, écrivain haïtien très prolifique, dans ses romans comme *A l'angle des rues parallèles*, *Le diable dans un thé à la citronnelle*, *Le cercle des époux fidèles*, *La pistes des sortilèges*, *Les cloches de la Brésilienne*, (pour ne citer que ceux-ci), aborde des thèmes faisant ressortir ce mariage entre la fiction et la réalité, l'imagination et la raison. Il élabore et crée des personnages mythiques et des situations inscrivant le lecteur dans la réalité haïtienne.

contradictaires. Nous faisons de l'embranchement des pensées de Descartes et de Vico, l'objet de notre thèse et la clé de voûte pour une théorie de la fictionnalité de la science. Il serait peut-être intéressant de thématiser cette fictionnalité de la science au sein de la littérature haïtienne et saisir la portée de celle-ci dans l'ensemble des écrits où elle se manifeste.

Bibliographie

1 Œuvres de René DESCARTES

Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996

Œuvres philosophiques de Descartes, Edition de Ferdinand Alquié, Editions Classiques Garnier, Paris, 2010

Méditations métaphysiques. Objections et Réponses, présentation par Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade, GF Flammarion, 1979 et Flammarion, Paris, 1992 et 2011 pour l'édition revue et corrigée

Œuvres complètes, III Discours de la méthode et Essais, Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner (dir.), Gallimard, 2009

Règles pour la direction de l'esprit, Vrin, 1990

Les passions de l'âme (précédé de la Pathétique cartésienne par Jean-Maurice Monnoyer, Gallimard, 1988

2 Œuvres de Giambattista VICO

Opere filosofiche, testi, versioni e note a cura di Paolo Cristofolini, Sansoni ed., Firenze, 1971

Opere giuridiche. Il Diritto Universale, a cura di Paolo Cristofolini, Sansoni, ed., Firenze, 1974

VICO, Giambattista, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, traduit de l'italien et présenté par Alain PONS, éditions Fayard, Paris, 2001

VICO, Giambattista, *De l'Antique sagesse de l'Italie*, traduit par Jules MICHELET, présentation et notes de B. PINCHARD, éditions Flammarion, Paris, 1993

VICO, Giambattista, *L'origine de la poésie et du droit*, traduit de l'italien par Catherine HENRI et Annie HENRI, Cafe Clima Editeur, Paris, 1973

VICO, Giambattista, *De l'esprit héroïque*, discours prononcé à l'Université Royale de Naples le 18 octobre 1732, traduction de Georges NAVET, in *Le Cahier du Collège international de philosophie* n°5(avril 1988), éditions Osiris, pp.7-27.

VICO, Giambattista, *La méthode des études de notre temps*, Les Belles Lettres, Paris, 2010

VICO, Giambattista, *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, Editions Allia, Paris, 2004

VICO, Giambattista, *Réponses aux objections faites à la métaphysique, De antiquissima Italiorum sapientia, Liber mataphysicus 1711-1712*, traduction, présentation et notes par Patrick Vighetti, préface d'Alain Pons, L'Harmattan, Paris, 2006

3 Etudes sur Descartes

BELGIOIOSO, Giulia, *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Edizioni Milella, 1999

BELGIOIOSO, Giulia, *Cultura a Napoli e cartesianesimo*, Congedo Editore, 1992

BELGIOIOSO, Giulia, "Images of Descartes in Italy", in *Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, Routledge, 2005

BUZON, Frédéric, KAMBOUCHNER, Denis, *Le vocabulaire de Descartes*, Ellipses, Paris, 2011

COTTINGHAM, John, *Descartes*, Editions du Seuil, Paris, 2000

DUBOUCLEZ, Olivier, *Descartes et la voie de l'analyse*, PUF, Paris, 2013

FICHANT, Michel, et MARION, Jean-Luc, (sous la direction de), *Descartes en Kant*, Epiméthée, PUF, Paris, 2006

GIRARD, Pierre, « Matérialisme et politique : les enjeux de la réception matérialiste de Descartes à Naples à l'âge classique », *Corpus* numéro 61, in *Matérialisme et cartésianisme*, 2001.

GONTIER, Thierry, *Descartes*, Ellipses, Paris, 1999

GONZALEZ, Solange, *Connaître Descartes en citations*, Ellipses, Paris, 2016

- GRIMALDI, Nicolas, *Descartes et ses fables*, PUF, Paris, 2006
- GUENANCIA, Pierre, *Descartes, Chemin faisant*, Les Belles Lettres, Paris, 2010
- GUENANCIA, Pierre, *Lire Descartes*, Gallimard, Paris, 2000
- GUENANCIA, Pierre, *L'intelligence du sensible*, Gallimard, Paris, 1998
- JAMES, Tony, *Le songe et la raison*, Hermann, Paris, 2010
- KAMBOUCHNER, Denis, *L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Albin Michel, 1995, 2 vol.
- KAMBOUCHNER, Denis, De Buzon Frédéric, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Ellipses, Paris, 2002 ; 2^{ème} édition, 2011
- KAMBOUCHNER, Denis, *Descartes et la philosophie morale*, Hermann, Paris, 2008
- KAMBOUCHNER, Denis, *Le style de Descartes*, Editions Manucius, Paris, 2013
- KOLESNIK, Delphine, « *Qu'est ce qu'être cartésien ?* », ENS Editions
- LOJACONO, Ettore, *Immagini di Rene Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Conte Editore-Lecce, 2003
- LYONS, John D., *Descartes and model imagination*, *Revue Philosophy and Littérature*, Vol. 23, number 2, Octobre 1999
- MANZONI, Claudio, *I cartesiani italiani (1660-1760)*, Editrice « La Nuova Base », 1984
- MARION, Jean-Luc, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris, 2013
- Moreau, Denis, *Dans le milieu d'une forêt. Essai sur Descartes et le sens de la vie*, Bayard, 2012
- MOYAL, Georges J.D., *La critique cartésienne de la raison, (Folie, rêve et liberté dans les Méditations)*, Vrin, Paris, 1998
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *L'anthropologie cartésienne*, Epiméthée PUF, Paris, 1990
- ROY, Jean –Henri, *L'imagination selon Descartes*, Gallimard, Paris, 1944
- SCRIBANO, Emanuela, « René Descartes » in *Histoire de la philosophie (sous la direction de Jean François PRADEAU)*, Seuil, Paris, 2009
- SCHOLL, Tracy Ann, *The role of imagination in Descartes Meditations*, USA, 1999
- SEPPER, Dennis L., *Descartes' imagination, Proportion, Images and the activity of thinking*, University of California Press, USA, 1984
- WAHL, Jean, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Librairie Felix Algan, Paris, 1920

4 Etudes sur Vico

BADALONI, Nicola, *La letteratura italiana storia e testi, Volume IV, Tomo primo, Tomo secundo*, Editori Laterza, 1973

BADALONI, Nicola, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, Gennaio, Feltrinelli Editore, 1961

BATTISTINI, Andrea, « Intertestualità e angoscia dell'influenza : Vico lettore agonistico », in *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milan, Guerini e Associati, 1995, pp.115-138

BASTTITINI, Andrea, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004

BELAVAL, Yvon, « Vico et l'anticartésianisme », *Les Etudes philosophiques*, 3-4, 1968, pp.311-325

BELLONI, Giancarlo, « Della logica poetica : favola, mito, idea e parola », in *Vico tra l'Italia e la Francia*, dir. Manuela Sanna e Alessandro Stile, Napoli, Guida, 2000, pp. 109-133

BERMUDO, M. José, « Vico y Descartes », in *Cuadernos sobre Vico*, Numéro 9-10, 1998, pp. 23- 41

BOUTANG, Pierre, « Les universaux fantastiques » in *La fontaine politique*, J.H.Hallier-Albin Michel, Paris, 1981

CHABOT, Jacques, *Giambattista Vico ou la raison du mythe*, Les écritures du Sud, 2005

CASTELLANI, Cecilia, «La metafisica tra De Antiquissima e Scienza Nuova. Un confronto di Vico con Cartesio » in *Della cronologica alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, Il Mulino, 1995, pp.115-143

CASTELLANI, Cecilia, *Dalla cronologia alla metafisica della mente. Saggio su Vico*, Bologna, Il Mulino, 1995

COLLIN, Denis, *Giambattista Vico et l'histoire*, CNDP-CRDP, Paris, 2010

CRISTOFOLINI, Paolo, *Vico et l'histoire*, PUF, Paris, 1995

- CRISTOFOLINI, Paolo, « La providence comme universel fantastique », in *Présence de Vico. Actes du colloque « Giambattista Vico aujourd'hui »*, dir. Riccardo Pineri, Montpellier, Pevue, coll. « Main d'œuvre », 1996, pp. 183-197
- DAMIANI, Mario Alberto, *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 2000
- FABIANI, Paolo, *The philosophy of the imagination in Vico and Malebranche*, Firenze, University Press, Italy, 2009
- FORGET, Philippe, « Vico et l'expérience humaine du vivre », in *G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, L'art de comprendre*, Revue semestrielle, numéro 7, avril 1998
- GIRARD, Pierre, *Le vocabulaire de Vico*, ellipses, 2001
- GIRARD, Pierre et REMAUD Olivier, (Textes réunis par) *Recherches sur la pensée de Vico*, Ellipses, Paris, 2003
- GIRARD, Pierre, « Vico en France : quelques interprétations critiques », *Revue des Etudes italiennes*, numéro 1-2, janvier-juin 2005, t. 51, 2007, pp. 9-22
- GRASSI, Ernesto, *Vico e l'umanesimo*, Milan, Guerini e Associati, 1992
- HORKHEIMER, Max, « Vico et la mythologie », in *Les débuts de la philosophie bourgeoise*, Fayard, 1970
- JANSSENS, Silvia, « Croce et Gentile, lecteurs de Vico », in *G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, L'art de comprendre*, Revue semestrielle, numéro 7 avril 1998
- MICHELET, Jules, *Discours sur le système et la vie de Vico (1987)*, Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique, Marcel Gauchet, Seuil, Paris, 2002
- NAVET, Georges, « Error ferino. Politique et animalité chez Giambattista Vico », in *L'animal politique*, revue Epokhè numéro 6 (1996), Grenoble, Jérôme Million, pp. 137-155
- NAVET, Georges, «Error ferrino», in *Estudios. Filosofia Practica e Historia de las Ideas. Revista anual de la Unidad de Filosofia Practica e Historia de las Ideas*, INCIHUSA-CONICET, Año 12 (n°13), Chili, 2012, p. 25-38.
- NAVET, Georges, « Du vrai dans le De nostri temporis studiorum ratione de Vico », in Marco Vanzulli, *Razionalità et Modernità in Vico*, Mimesis edizione, Milano, 2012, pp.9-20.

- NAVET, Georges, « Le sixième discours de Giambattista Vico, la sagesse et l'éloquence », in *G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, L'art de comprendre*, Revue semestrielle, Numéro 7, avril 1998, pp.46-57
- NAVET, Georges, « Les républiques démocratiques de Vico », in *The Vico Road, Nuovi percorsi vichiani, a cura di Monica Riccio, Manuela Sanna e Levent Yilmaz, Studi vichiani*, Edizione di storia e letteratura, Roma, 2016, p. 131-143.
- PINCHARD, Bruno, « De la physique des formes à la métaphysique de l'informe : G.B. Vico lecteur de Descartes et du *Discours de la méthode* », in *Problématique et réception du Discours et des Essais*, dir. Henry Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, pp. 319-333
- PINCHARD, Bruno, « Penser l'antique avec Vico », in *G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, L'art de comprendre*, Revue semestrielle, Numero 7, avril 1998
- PINCHARD, Bruno, « Introduction à la lecture de la Science Nouvelle de Vico », in *G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, L'art de comprendre* Revue semestrielle, numéro 7, 1998, pp. 65-74
- PINCHARD, Bruno, « Penser l'Antique avec Vico », in « G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique » numéro spécial *L'Art de comprendre*, numéro 7, 1998, pp. 59-64
- PINERI, Riccardo, « Giambattista Vico et la fondation poétique de la réalité », in *G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, L'art de comprendre*, Revue semestrielle, numéro 7, 1998, pp. 105-114
- POMPA, Leon, « Imagination in Vico », in *Vico : Past and Present*, dir. Girogio Tagliacozzo, Atlantic Highlands, New York, Humanities Press, 1981, vol.I, pp. 162-170
- VAUGHAN, Frederick, *The political philosophy of Giambattista Vico. An introduction to La Scienza Nuova*, La Haye, M. Nijhoff, 1972
- REMAUD, Olivier, « D'une philosophie de l'histoire à une philosophie de la mémoire », in *G.B. Vico et la naissance de l'anthropologie philosophique, L'art de comprendre*, revue semestrielle, numéro 7, avril 1998
- REMAUD, Olivier, *Les archives de l'humanité. Essai sur la philosophie de Vico*, Seuil, 2004
- SAINT-GIRONS, Baldine, « Du rôle fondateur du sublime dans la gnèse de l'homme et du monde civil », in *Vico, la science du monde civil et le sublime*. Autour de la traduction de la Science nouvelle par Alain Pons, textes réunis par Alain Pons et

Baldine Saint-Girons, Nanterre, Publications du département de philosophie Paris X-Nanterre, 2004, pp. 89-127

SAINT-GIRONS, Baldine, « Vico, Freud, Lacan », in « La Scienza nuova de Giambattista Vico », dir. André Tosel, numéro spécial, *Noesis*, 8, automne 2005, pp. 259-284

SAINT-GIRONS, Baldine, « Vico et l'esthétique française », in « Giambattista Vico et ses interprétations en France », dir. Pierre Girard et Davide Luglio, numéro spécial *Revue des Etudes italiennes*, numéro 12, janvier-juin 2005, t. 51, 2007, pp. 89-98

SANNA, Manuela, « L'édition critique des œuvres de Giambattista Vico », in *Recherches sur la pensée de Vico*, dir. Pierre Girard et Olivier Remaud, Paris, Ellipses, 2003, pp. 15-33

SEMARI, Giuseppe, « Intorno all'anticartesianesimo di Vico », in *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968

STONE S. Harold, *Vico's cultural history. The production and Transmission of ideas in Naples (1685-1750)*, Leiden, New York, Koln, Brill, 1997

TOSEL, André, « La Science nouvelle de Vico face à la *mathésis universalis* », in *Vico, la Science du monde civil et le sublime. Autour de la traduction de la Science nouvelle* par Alain Pons, textes réunis par Alain Pons et Baldine Saint-Girons, Nanterre, Publications du département de philosophie Paris X-Nanterre, 2004, pp. 67-87

VANZULLI, Marco, « Caso e necessità nella nuova scienza vichiana », *Quaderni Materialisti*, I, Milano, Ghibli, 2002, pp. 7-39

VANZULLI, Marco, « Le caractère méta-anthropologique de la Scienza nuova », in *Giambattista Vico et ses interprétations en France*, dir. Pierre Girard et Davide Luglio, numéro special *Revue des Etudes italiennes*, numéro 1-2, janvier-juin 2005, pp. 263-284

VENERE, D.P, *Vico's science of imagination*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1981

5 Autres ouvrages

- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fadier, Calmann-Lévy, 1961 et 1983
- ARENDT, Hannah, *La vie de l'esprit*, traduit de l'américain par Lucienne Lotringer, PUF, Paris, 1981
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Traduction et présentation par Richard Bodéus, GF Flammarion, 2004
- ARISTOTE, *Rhétorique*, Présentation et Traduction par Pierre Chiron, GF Flammarion, Paris, 2007
- BESNIER, Jean-Michel, *Les théories de la connaissance*, PUR, Paris, 2011
- BILLIER, Jean Cassin, *Kant et le kantisme*, Armand Colin/ Masson Paris, 1998
- BURN, Lucilla, *Mythes grecs*, Editions du Seuil, Paris, Avril 1994
- CAILLOIS, Roger, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, Paris, 1938
- CASSOU-NOGUES, Pierre, *Une histoire de machines, de vampires et de fous*, Paris, Vrin, 2007
- COMPAGNON, Antoine, *Le démon de la théorie : Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998
- CORTESE, Nino, *Cultura e politica a Napoli del cinquecento al settento*, Napoli, 1965
- COURNARIE, Laurent, *L'imagination*, Armand Colin, Paris, 2006
- DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Collection « Critique », Les Editions Minuit, Paris 1972
- DETIENNE, Marcel, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris 1972
- ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963
- FATTAL, Michel, *Image, Mythe, Logos et raison*, L'Harmattan, Paris, 2009
- FICHANT, M., MARION, J.L., *Descartes en Kant*, Epiméthée, PUF
- FEERY, Luc, *Apprendre à Vivre 2, La sagesse des mythes*, Edition J'ai lu, 2009
- FLEURY, Cynthia, (sous la direction de), *Imagination, Imaginaire, Imaginal*, PUF, 2006
- FRANKFURT, Harry G., *Démons, rêveurs et fous (La défense de la raison dans les Méditations de Descartes)*, PUF, 1989
- GADAMER, Hans Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996

GILLOT, Pascal, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Editions Odile Jacob, 1993

HEIDEGGER, Martin, *Introduction à la recherche phénoménologique*, Gallimard, Paris, 2013

ISOLLE, J., *The scientific imagination*, Cambridge, 1980 ; traduction française, *L'imagination scientifique*, Paris, 1981

LACORRE, Bernard, *L'imagination, le jugement, l'idée*, Ellipses, Paris, 1995

LACROIX, Jean, *Kant et le kantisme*, Collection « Que sais-je ? », PUF, 1996

LASOVSKI, Aliocha Wald, (sous la direction de), *Pensée pour un nouveau siècle*, Fayard, 2008

LAVAUD, Laurent, *L'image*, GF Flammarion, Paris, 1999

LAZORTHES, Guy, *L'imagination source d'irréel et d'irrationnel, Puissance créatrice*, Ellipses, 1999

LEBRETON, André, *Adieu au corps*, Métailie, 1999

LECOURT, Dominique, *La philosophie des sciences*, collection Que sais-je ?, PUF, Paris, 2001

LEVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1982

MAGNIN, Pierre, *Le sommeil et le rêve*, Collection « Que sais-je ? », PUF, Paris, 1990

MALEBRANCHE, Nicolas, *De l'imagination in De la recherche de la vérité*, livre II, Vrin, 2006

MASTELLONE, Salvo, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del seicento*, Messina Firenze, 1965

MILLER, Arthur I., *Intuitions de génie (Images et créativité dans les sciences et les arts)*, Flammarion, Paris, 2000

PANACCIO, Claude, *Qu'est-ce qu'un concept ?*, Librairie philosophique J. Vrin, 2011

PELLEGRIN, Pierre, *Le vocabulaire d'Aristote*, ellipses, 2001

PEREZ, Claude-Pierre, *Les infortunes de l'imagination*, Presses Universitaires de Vincennes, Septembre 2010

PUTNAM, Hilary, *Raison, Vérité et histoire*, Les Editions de Minuit, Paris, 1984 ; version originale : Cambridge University Press, 1981

RANCIERE, Jacques, *L'inconscient esthétique*, Galilée, Paris, 2001

- ROVIELLO, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, 1987
- STONE, S. Harold, *Vico's cultural history : The production and transmission of Ideas in Naples*, New York, 1997
- SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1940, 1986
- TODOROV, Tzvetan, *Théories du symbole*, Seuil, Paris, 1977
- VAYSSE, Jean-Marie, *Le vocabulaire de Heidegger*, Ellipses, Paris, 2000
- VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Editions du Seuil, Paris, 1983
- VIGHETTI, Patrick, *Vico face à Descartes: le lien entre l'anticartésianisme et le pressentiment des sciences humaines dans la philosophie de Giambattista Vico,*
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'imagination*, Collections Que sais-je ? PUF, Paris, 2003

Annexes⁴⁹¹

« M'étant couché le dixième de Novembre mille six cent dix-neuf, *tout rempli d'enthousiasme* et tout occupé de la pensée *d'avoir trouvé ce jour-là les fondements de la science admirable*, j'eus trois songes consécutifs en une seule nuit, que je m'imaginai ne pouvoir être venus que d'en haut. Après m'être endormi, mon imagination se sentit frappée de la représentation de quelques fantômes qui se présentèrent à moi, et qui m'épouvantèrent de telle sorte que, croyant marcher par les rues, j'étais obligé de me renverser sur le côté gauche pour pouvoir avancer au lieu où je voudrais aller, parce que je sentais une grande faiblesse au côté droit dont je ne pouvais me soutenir. Étant honteux de marcher de la sorte, je fis un effort pour me redresser, mais je sentis un vent impétueux qui, m'emportant dans une espèce de tourbillon, me fit faire trois ou quatre tours sur le pied gauche. Ce ne fut pas encore ce qui m'épouvanta. La difficulté que j'avais de me traîner, faisait que je croyais tomber à chaque pas, jusqu'à ce qu'ayant aperçu un collègue ouvert sur mon chemin, j'entrai dedans pour y trouver une retraite et un remède à mon mal. Je tâchai de gagner l'Église du collègue où ma première pensée était d'aller faire ma prière, mais étant aperçu que j'avais passé un homme de ma connaissance sans le saluer, je voulus retourner sur mes pas pour lui faire civilité et je fus repoussé avec violence par le vent qui soufflait contre l'Église. Dans le même temps, je vis au milieu de la cour du collègue une autre personne qui m'appela par mon nom en des termes civils et obligeants et me dit que si je voulais aller trouver Monsieur N. Il avait quelque chose à me donner. Je m'imaginai que c'était un melon qu'on avait apporté de quelque pays étranger. Mais ce qui me surprit davantage fut de voir que ceux qui se ressemblaient avec cette personne autour de lui pour s'entretenir étaient droits et fermes sur leurs pieds, quoique je fusse toujours courbé et chancelant sur le même terrain, et que le vent qui avait pensé me renverser plusieurs fois, eût beaucoup diminué. Je me réveillai sur cette imagination et je sentis à l'heure même une douleur effective qui me fit craindre que ce ne fût l'opération de quelque mauvais génie qui m'aurait voulu séduire. Aussitôt je me retournai sur le côté droit, car c'était sur la gauche que je m'étais endormi, et que j'avais eu le songe. Je fis une prière à Dieu pour demander d'être garanti du mauvais effet de mon songe et d'être préservé de tous les malheurs qui pourraient me menacer en punition de mes péchés que je reconnaissais

⁴⁹¹ A travers cette annexe, nous avons retranscrit, dans la graphie actuelle, les trois songes de Descartes et proposé une traduction française pour les vingt-et-un citations en italien. En effet, le récit des trois rêves a été jugé trop long pour en faire une citation et la traduction des citations italiennes facilite la lecture de la thèse.

pouvoir être aussi griefs pour attirer les foudres du ciel sur ma tête, quoique j'eusse mené jusques-là une vie assez irréprochable aux yeux des hommes.

Dans cette situation, je me rendormis après un intervalle de près de deux heures dans des pensées diverses sur les biens et les maux de ce monde. Il me vint aussitôt un nouveau songe, dans lequel je crus entendre un bruit aigu et éclatant que je pris pour un coup de tonnerre. La frayeur que j'en eus me réveilla sur l'heure même et, ayant ouvert les yeux, j'aperçus beaucoup d'étincelles de feu répandues par la chambre. La chose m'était déjà souvent arrivée en d'autre temps et il ne m'était pas fort extraordinaire en me réveillant au milieu de la nuit d'avoir les yeux assez étincelants pour me faire entrevoir les objets les plus proches de moi. Mais, en cette occasion, je voulus recourir à des raisons prises de la Philosophie et j'en tirai des conclusions favorables pour mon esprit, après avoir observé en ouvrant puis en fermant les yeux alternativement la qualité des espèces qui m'étaient représentées. Ainsi, ma frayeur se dissipa, et je me rendormis dans un assez grand calme.

Un moment après, j'eus un troisième songe, qui n'eut rien de terrible comme les deux premiers. Dans ce dernier, je trouvai un livre sur ma table sans savoir qui l'y avait mis. Je l'ouvris, et voyant que c'était un *Dictionnaire*, j'en fus ravi dans l'espérance qu'il pourrait m'être fort utile. Dans le même instant, il se rencontra un autre livre sous ma main qui ne m'était pas moins nouveau, ne sachant d'où il m'était venu. Je trouvai que c'était un recueil de Poésies de différents Auteurs, intitulé *Corpus Poetarum*. J'eus la curiosité d'y vouloir lire quelque chose ; et à l'ouverture du livre je tombai sur le vers : *Quod vitae sectaboriter ?*

Au même moment, j'aperçus un homme que je ne connaissais pas, mais qui me présenta une pièce de vers, commençant par *Est et Non*, et qui me vantait comme une pièce excellente. Je lui dis que je savais ce que c'était et que cette pièce était parmi les Idylles d'Ausone qui se trouvaient dans le gros Recueil des Poètes qui était sur ma table. Je voulus la montrer moi-même à cet homme et je me mis à feuilleter le livre, dont je me vantais de connaître parfaitement l'ordre et l'économie. Pendant que je cherchais l'endroit, l'homme me demanda où j'avais pris ce livre et je lui répondis que je ne pouvais lui dire comment je l'avais eu ; mais qu'un moment auparavant j'en avais manié encore un autre qui venait de disparaître, sans savoir qui me l'avait apporté, ni qui me l'avait repris. Je n'avais pas achevé, que je revis paraître le livre à l'autre bout de la table. Mais je trouvai que ce *Dictionnaire* n'était plus entier comme je l'avais vu pour la première fois. Cependant j'en vins aux Poésies d'Ausone, dans le Recueil des Poètes que je feuilletais ; et ne pouvant trouver la pièce qui commence par

Est et Non, je dis à cet homme que je connaissais une du même Poète encore plus belle que celle-là, et qu'elle commençait par *Quod victaeselectoriter* ? La personne me pria de la lui montrer, et je me mettais en devoir de la chercher lorsque je tombai sur divers petits portraits gravés en taille douce : ce qui me fit dire que ce livre était fort beau, mais qu'il n'était pas de la même impression que celui que je connaissais. J'en étais là lorsque les livres et l'homme disparurent, et s'effacèrent de mon imagination, sans néanmoins me réveiller, c'est que doutant si ce que je venais de voir était en songe ou vision, non seulement je décidai en dormant que c'était un songe, mais j'en fis encore l'interprétation avant que le sommeil me quittât. Je jugeai que le *Dictionnaire* ne voulait dire autre chose que toutes les Sciences ramassées ensemble ; et que le Recueil des Poètes intitulé *Corpus poetarum* marquait en particulier, et d'une manière plus distincte la Philosophie et la Sagesse jointes ensemble. Car je ne voyais pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les Poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des Philosophes. J'attribuais cette merveille à la divinité de l'Enthousiasme, et à la force de l'imagination, qui fait ressortir les semences de la sagesse (qui se trouvent dans l'esprit de tous les hommes comme les étincelles de feu dans les cailloux) avec beaucoup plus de facilité et beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la Raison dans les Philosophes. Continuant d'interpréter mon songe dans le sommeil, j'estimais que la pièce de vers sur l'incertitude du genre de vie qu'on doit choisir, et qui commence par *Quod vitae selectoriter*, marquait le bon conseil d'une personne sage, ou même la Théologie Morale.

Là-dessus, doutant si je rêvais ou si je méditais, je me réveillai sans émotion, et continuai l'interprétation de mon songe sur la même idée, les yeux ouverts. Par les Poètes rassemblés dans le Recueil, j'entendais la Révélation et l'Enthousiasme, dont je ne désespérais pas de me voir favorisé. Par la pièce *Est et Non*, qui est le *Oui et le Non* de Pythagore, je comprenais la Vérité et la Fausseté dans les connaissances humaines et les sciences profanes. Voyant que l'application de toutes ces choses réussissait si bien à mon gré, je fus assez hardi pour me persuader que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu m'ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe. Et comme il ne me restait plus à expliquer que les petits Portraits de taille-douce, que j'avais trouvés dans le second livre, je n'en cherchai plus l'explication après la visite qu'un Peintre italien me rendit dès le lendemain.

Ce dernier songe, qui n'avait eu rien que de fort doux et de fort agréable, marquait l'avenir selon moi ; et il n'était que pour ce qui devait m'arriver dans le reste de ma vie. Mais

je pris les deux précédents pour des avertissements menaçants touchant ma vie passée, qui pouvait n'avoir pas été aussi innocente devant Dieu que devant les hommes. Et je crus que c'était la raison de la terreur et l'effroi dont ces deux songes étaient accompagnés. Le melon dont on voulait me faire présent dans le premier songe, signifiait me disais-je, les charmes de la solitude, mais présentés, par des sollicitations purement humaines. Le vent qui me poussait vers l'Eglise du collège, lorsque j'avais mal au côté droit, n'était autre chose que *le mauvais Génie qui tâchait de me jeter par force dans un lieu*, où mon dessein était d'aller volontairement.

C'est pourquoi Dieu ne permit pas j'avançasse plus loin, et que je me laissasse emporter, même en lieu saint, par un Esprit qu'il n'avait pas envoyé : quoique je fusse très persuadé que c'eut été l'Esprit de Dieu qui m'avait fait faire les premières démarches vers cette Église. L'épouvante dont je fus frappé dans le second songe, marquait, à mon sens, ma syndérèse, c'est-à-dire, les remords de ma conscience touchant les péchés commis pendant le cours de ma vie jusqu'alors. La foudre dont j'entendis l'éclat, était le signal de l'Esprit de vérité qui descendait sur moi pour me posséder. »

Traduction des citations en italien

227) « Descartes a été un symbole, et parfois, plus qu'une méthode précise, une orientation et je dirais même un amour de libre rationalité derrière laquelle nous retrouvons les positions galiléenne, campanellienne, et ensuite de l'atomisme lucrécien-gassendiste, ou peut-être du jansénisme, et même du platonisme malebrachien ».

235) « Le système philosophique de Gassendi et celui de Descartes offraient, en effet, une vision naturaliste de l'univers qui ne servait pas seulement à philosopher, mais pouvait être utilisé dans tous les secteurs de la vie. Celui de Giovanni a justement été observé que Descartes qui a été discuté à Naples et a été le créateur de nouvelles règles pour la conduite de la raison. Il a été celui qui a permis une pénétration plus facile dans les mystères de la nature au moyen de sa méthode. C'est la raison pour laquelle, il devient l'expression de la recherche libre et téméraire, le symbole d'une libre rationalité dans laquelle on pouvait trouver une doctrine différente ».

239) « L'originalité du syncrétisme cartésien italien, si on peut parler d'une originalité consistera en effet dans la tentative de concilier la tradition expérimentale galiléenne et éventuellement gassendiste avec le rationalisme cartésien sans oublier la tradition de la renaissance d'un Télèse ou d'un Campanella qui viendra avec de nouvelles exigences spirituelles des sciences chimique, biologique et physique strictement (étroitement) connectées avec la chance (fortune) de l'énergétisme ».

240) « L'histoire du syncrétisme cartésien en Italie au temps de Vico constitue sans aucun doute l'un des chapitres les plus intéressants de l'histoire des idées philosophiques, scientifiques et religieuses qui apparaissent autour des années 1660 et 1760, entre l'âge baroque et l'illuminisme en forte connexion avec les problématiques de la culture européenne mais aussi pour des motivations fortement originales qui font une histoire différente, par exemple, la fortune de Descartes en Angleterre ou en Hollande, sans parler de la France ».

242) « Le syncrétisme italien a un tournant métaphysique à cheval sur deux siècles avec les travaux de trois personnages importants, c'est-à-dire Michelangelo Fardella (1650-1718) dont son chef d'œuvre *Universae philosophiae systema*, [...], Gregorio Caloprese (1650-1715) avec ses leçons sur les *Origine degli imperi* qui surgissent dans les années 1700 et enfin Tommaso Campailla (1668-1470) avec son chef d'œuvre très célèbre, son poème *l'Adamo overo il mondo creato* ».

225) « La philosophie cartésienne, diversement interprétée, a été encore en ces années l'objet de discussions et de débats en France, en Italie et dans différents pays européens. En France, comme en Italie, les cartésiens suivent des parcours divers à travers lesquels Descartes n'a pas été de loin la seule origine commune. En outre, il arrivait même en Italie, que les écrivains se servaient, contre les aristotéliens, des textes d'un aristotélien français occupé dans la bataille contre les cartésiens et leurs compatriotes ».

251) « Contre le cartésianisme auquel croyait la plupart des aristotéliens jusqu'à Leonardo di Capua (pp112-188) où le Jésuite critique la philosophie cartésienne en partant du *cogito* selon le principe : il n'y a rien à faire avec les choses en question dans lesquelles on traite les facultés particulières et qui pouvaient être vraies aussi bien que je ne le pense ». Aussi, la pensée de Descartes est « conforme au génie des hérétiques » autant qu'il est vrai que « Aristote a son crédit auprès de toutes les universités catholiques, autant René Descartes l'a auprès des Luthériens ».

262) « Vico, ou peut-être plus précisément, le jeune Vico, celui des *Discours* et du *De Antiquissima* de 1710 qui n'a pas été dédié par hasard à Doria, a été sans aucun doute une partie de l'histoire de l'anti-cartésianisme, mais comme il a été dit dans la préface de cet ouvrage, nous avons dû partir de celui-ci malgré toutes les études récentes et importantes comme celles de Badaloni. Nous l'avons inséré dans l'ambiance napolitaine en le fixant à la thématique propre au cartésianisme, toutefois, nous ne pensons pas partager l'opinion de l'auteur (et aussi dans de nombreuses parties de l'histoire vichienne), au moins en ce qui concerne le jeune Vico ».

263) « La ville de Naples que Bouchard a visitée commence à s'ouvrir au renouvellement en cours dans de nombreux pays d'Europe, mais elle a été déjà le lieu de culture préparée de manière autonome à accueillir de nouveaux messages (de nouvelles idées) ; sa noblesse la distinguait entre l'autorité du livre et l'autorité de l'expérience - l'activité de *l'Accademia dei Segretti* le démontre – les littéraires et les hommes de culture ont été mis à l'action et à la pensée de Giovan Battista Della Porta qui, était au centre des intérêts du magnétisme, comme Johannes Keplero et Galilée, le télescope, et comme Descartes (la Dioptrique à propos de la vision reprendra en effet la *Magia naturalis*) les phénomènes optiques de manière générale : Giovanni Vincezo et son frère Nicolas-Claude Fabri de Peiresc étaient très enchantés d'entendre l'histoire des cataclysmes qui, dans le siècle précédent, avaient perturbé la région vésuvienne ».

264) « Quand on parle de la culture napolitaine de la fin des années 60, on loue, de façon convenable, ce renouvellement intellectuel que Vico et Giannone avaient préparé tout en déclenchant un mouvement national. Des étudiants de différentes tendances, de Croce à Garin, ont surligné la force polémique anti-scolastique, l'amplitude des notions, la variété des thèmes, tant scientifiques que métaphysiques ».

266) « De 1649/1650 (année au cours de laquelle le médecin Tommaso Cornelio a apporté matériellement à Naples les écrits de Descartes) et 1744 (année au cours de laquelle la troisième Science Nouvelle de Vico a été publiée) est consommée à Naples une saison culturelle marquée par une discussion sur le cartésianisme qui s'étend totalement sur une période couvrant près d'un siècle ».

270) « Le penseur qui, rejoint les nouvelles tendances européennes de manière éminente avec toutes les traditions de l'âge baroque et la renaissance italienne, et dans cette union et fusion de l'esprit d'un véritable génie philosophique est élevée à une puissance et profondeur d'une vision dont personne d'autre n'avait atteint au siècle qui venait de commencer, a été Vico ».

291) « L'anticartésianisme de Vico peut apparaître plus comme un signe avant-coureur de « sorties progressives » proches d'un certain besoin de conservatisme culturel plus myope et nous pensons à des œuvres comme le *De Antiquissima Italiorum Sapientia* avec un syncrétisme confus. Les travaux importants de ce jeune Vico apparaissent précisément comme l'exemple d'un anticartésianisme ».

447) « Sur le point de la subjectivité, Vico et Descartes ne sont pas très éloignés : pour les deux, a valeur de connaissance (savoir), ce qui est entièrement filtré et produit dans la fonction intellectuelle ; soit dans l'esprit avec ses modifications ; soit en revanche dans le *cogito*, en matière de sensation, et aussi dans le *cogito*. En un sens large, le monde n'est pas commun aux hommes mais la structure de leur esprit. Avec un mouvement différent, Vico et Descartes rencontrent un problème similaire ; recréer un monde. Il faut refaire le monde parce que la réalité dans son intégralité cosmologique n'est pas reproductible pour l'esprit humain ».

449) « Vico est l'un des points d'arrivée de la réflexion philosophique-scientifique de ce galiléisme qui, imprégné d'éléments cartésiens et gassendistes, domine la culture italienne du XVIIème siècle ».

450) « La philosophie vichienne de l'esprit est une intériorisation et une humanisation des conditions physique et métaphysique reçues du galiléisme, du gassendisme et d'un certain type de cartésianisme ».

454) « Il est juste et je note que ce n'est pas une œuvre de Vico qui ne suppose pas Descartes. Dans le sens que je vois en lui, symboliquement, l'adresse des études de rationalisme dominant l'Europe et qui influence sa chère Naples. Descartes reste l'exemple d'une rupture qui s'est produite entre le moderne et l'ancien. Et Vico a conscience de tout cela ».

457) « Dans l'*Autobiographie*, dans cette idée d'un vaste projet éditorial des « Vies de philosophes », Vico trace un itinéraire tout à fait contraire à une aventure rigoureusement venue de l'intérieur que l'esprit cartésien affronte dans un soliloque, dans lequel il est certain de se retirer du reste du monde. Le monde des choses : un renoncement à ce qui est offert aux sens, une renonciation à toute activité qui perturbe et brise le silence qui est le lieu des préoccupations de la pensée. Le monde culturel : un renoncement de toutes les connaissances et l'érudition qui, *semel in vita*, avec l'étape drastique qu'il faut désavouer et réinitialiser. Faire le vide. Créer en soi la discontinuité, reconsidérer la mémoire et les habitudes de l'enfance ; supprimer le sentiment du devenir (grandir et devenir adulte dans le temps et dans l'espace de ses propres facultés) ».

458) « Il en reste des points forts d'affinités. En plus d'une question, Vico apparaît conforme à Descartes dans le sens où, l'alternative qui conduit au raisonnement, est né au même moment du cadre problématique ».

464) « Nous ne pouvons pas dire qu'entre Vico et Descartes, tous deux des « nouveaux philosophes », le sillon est la séparation et le contraste. N'arrive-t-il pas aux deux de mettre au terme l'esprit, non pas comme un endroit fini, mais comme condition d'une nouvelle science, comme réponse aux sceptiques et aux libertins, comme nouvelle coïncidence, à l'intérieur de soi, d'être une pensée ? N'arrive-t-il pas à tous les deux de faire un espace à la certitude, mais pour enlever l'arbitraire, pour justifier le chef d'œuvre historique ou la chaîne des déductions rationnelles, pour célébrer la réalité dans le mouvement de la subjectivité, de devoir tout de suite impliquer le divin ? N'arrive-t-il pas à Descartes, moins que Vico, de travailler en même temps sur deux niveaux, d'essayer et de tester la distance, mais aussi en étant proche d'une problématique « le catholicisme » ?

465) « Si forte que soit la polémique avec Descartes, on dirait que Vico a emprunté la même voie de *l'a priori* et de l'évidence de soi : il ne peut être que celui qui a surtout converti le vrai avec le fait. Si Descartes part du *cogito*, Vico part directement de Dieu. La solution vichienne pour sauver le principe du *verum-factum* comme principe de connaissance entièrement humaine et qui a une place spécifique de cohérence à l'esprit, reste dans le relief central du génie de Dieu, du verbe qui libère Dieu de l'incessante création *ad extra* ».

Tables des matières

INTRODUCTION GENERALE4

18

Chapitre 1 : Descartes et l'imagination18

1.1 La critique cartésienne de l'imagination18

31

1.3 L'imagination : une activité de l'esprit48

59

2.1 Du rêve et de la fable59

2.2 Images et rêves67

2.3 Images et fables83

98

98

3.2 Le sens du dieu trompeur115

129

138

138

4.1 Descartes en Italie : entre attraction et répulsion138

4.2 Le cartésianisme en Italie142

156

179

196

197

5.2 L'âge divin222

Vulcain- Saturne- Cybèle229

5.3 L'âge héroïque235

5.4 Vico ou une nouvelle conception de l'imagination246

257

257

263

280

285

291
293
293
293
3 Études294
4 Études296
300
303
307
Table des matières312