

PIERRE GUENANCIA

« La signification de la technique dans le *Discours de la méthode* »

(dans *Problématique et réception de la méthode et des essais*, textes réunis par H. Méchouian, Vrin, 1988 ; repris dans *Lire Descartes, Folio-Essais*, 2000)

S'interroger sur la signification de la technique dans le *Discours de la Méthode*, ce n'est pas voir dans la technique la signification de la philosophie cartésienne au moment du *Discours*, ce serait plutôt se demander comment cette philosophie peut conduire à une pensée de la technique sans pour autant s'y réduire.

Au niveau qui est le nôtre, la philosophie et la science cartésienne sont indissociables en ce qu'elles apportent conjointement une conception et une connaissance nouvelles de la Nature. Le problème est alors celui de la relation entre une connaissance de la Nature fondée sur une physique idéalement géométrique et la recherche d'un art ou d'une technique capable de ramener à l'usage des hommes les effets produits par la nature sans considération de fins. La technique est de ce point de vue la conséquence d'une conception métaphysique et physique de la nature qui détourne résolument l'entendement humain de la considération des fins auxquelles ne saurait être subordonnée l'infinie puissance créatrice. L'institution des lois de la nature dont la nécessité et l'évidence contraignent et éclairent l'esprit humain apparaît de ce fait bien moins arbitraire que le déchiffrement toujours incertain de l'ordre du monde qui résulte de ces lois. Dès lors que l'on ne se demande plus à quoi les choses sont destinées, il devient possible de rechercher les différents usages que l'homme peut en faire. La perspective de l'usage et de l'utilité est donc le substitut de la finalité, et non son contraire qui ne consiste généralement qu'en une inversion du signe ou de la valeur de la finalité. L'abstention théorique sur les fins permet une utilisation pratique des causes qui cherche à obtenir d'elles des effets voulus. Comme le disait très justement G. Canguilhem voici 50 ans: "obtenir à volonté des effets par l'intelligence des causes, c'est l'ambition cartésienne" (1). A l'interprétation, vouée par essence à demeurer interminablement dans le vraisemblable, il faut préférer la construction qui va au-devant du réel pour y chercher le départage du possible et de l'effectif. Le programme cartésien applique le principe d'une telle conversion. Il est suivi d'essais ou d'applications qui permettront à chacun de vérifier la supériorité de la méthode et de la science qu'il annonce. Ainsi, par exemple, le discours VII de la Dioptrique fait la part de ce que l'art ne peut modifier dans la nature et de ce qu'il peut y "ajouter". Nous ne saurions nous faire un nouveau corps, écrit Descartes (AT VI, 148), mais nous pouvons peut-être agir sur les organes extérieurs de la vision, en leur rendant la perfection naturelle qui quelquefois leur fait défaut "par l'application de quelques autres organes artificiels" (p. 164-165). La finalité naturelle n'est pas niée, elle est plutôt subordonnée à l'usage ou à l'utilité de la vie humaine. Cette subordination permet alors de reconnaître des défauts et des imperfections, et de chercher à y remédier par des inventions techniques. La conscience des erreurs et des défauts auxquels est sujette la nature de l'homme ne se change pas en figure du destin, mais se problématise comme méthode pour les éviter et technique pour les corriger.

1 G. Canguilhem: "Descartes et la technique", in *Travaux du IXème congrès international de philosophie*, Etudes cartésiennes, IIème partie, Actualités scientifiques et industrielles, Hermann, Paris, 1937, p. 81.

La technique apparaît alors comme une intervention humaine, indispensable et efficace, sur une nature dont le caractère mécanique implique un fonctionnement général et régulier qui ne lui permet pas d'apporter des solutions propres à des problèmes particuliers, comme le sont tous ceux que rencontrent les hommes dans leur existence. La suspension des considérations finales ne jette donc pas la raison dans l'absurdité d'un mécanisme aveugle, comme on l'entend souvent dire; elle rend possible et, pour certaines questions, nécessaire même la considération de l'usage et de l'utilité, c'est-à-dire la conscience de l'humain comme d'un être capable de trouver en lui et hors de lui les ressources propres à résoudre les problèmes et les difficultés qu'il rencontre également en lui et hors de lui.

La signification de la technique est donc liée à l'existence de l'homme, comme donnée irréductible (irréductible notamment à la réflexion métaphysique et à la connaissance scientifique), et à la question de l'usage et de l'utilité qui donne à cette existence sa forme propre. La recherche de la santé, en laquelle Descartes voit l'utilité majeure de l'activité technique, témoigne de façon exemplaire de cette liaison, parce que la santé n'a de sens que pour l'homme et qu'il n'est pas de bien pour lui qui n'en présume la conservation. L'irréductibilité de la médecine à la science physique du corps humain, et de la morale à la connaissance métaphysique de l'âme, fait de la médecine et peut-être aussi de la morale la principale utilité d'une connaissance de la nature apte à en rendre les hommes "comme maîtres et possesseurs". Le problème philosophique auquel conduisent ces remarques préliminaires est donc celui posé par la conjonction de la question de la connaissance de la nature et de la question de la maîtrise, considérée aussi bien dans le rapport de l'homme aux choses extérieures que dans le rapport de l'homme à lui-même.

L'explication cartésienne des phénomènes naturels (matériels ou corporels) obéit au principe de la conformité des choses invisibles ou insensibles avec les choses visibles ou sensibles (2). Or celles-ci étant connues par l'entendement, grâce aux notions les plus simples et générales (grandeur, figure, mouvement), il faut tenter de faire dépendre du petit nombre de principes que ces notions permettent de formuler l'explication de tous les phénomènes naturels.

De ce fait la Nature cesse d'être considérée comme une puissance ou une déesse imaginaire, mais s'entend comme matière, dont la connaissance requiert la considération des lois du mouvement et non la supposition arbitraire et inintelligible de qualités ou de sympathie. Descartes peut dire alors qu'il n'a rencontré dans la Nature ainsi entendue rien de si occulte, de si merveilleux et de si étrange ou de si rare "que la raison n'en puisse être donnée par le moyen de ces mêmes principes" (3). La possibilité d'une action réglée sur la nature suppose une représentation de celle-ci préalablement "ajustée au niveau de la raison", c'est-à-dire rapportée à un modèle visible et connu. Plutôt que de s'engager dans une déduction théorique de la légitimité d'une telle représentation, la science cartésienne recourt à un modèle ou à un exemple qui permet de se livrer à une sorte d'expérimentation théorique de la connaissance que l'esprit peut avoir de la nature, sans recourir à d'autres notions que celles qui sont évidemment connues ni à d'autres choses que celles qu'il peut observer et fabriquer. La comparaison de la nature matérielle et corporelle avec une machine installée d'emblée l'objet technique dans la science théorique et lui donne une fonction qui n'est ni simplement ni

2 "Et il n'y a rien de plus conforme à la raison que de juger des choses qui, à cause de leur petitesse, ne peuvent être aperçues par les sens, à l'exemple et sur le modèle de celles que nous voyons" (Trad. Alquié de la lettre à Plempius du 3 octobre 1637, A.T., I, p. 421, l. 22-26).

3 *Principes*, 4ème partie, art. 187.

immédiatement pratique. Dès lors, il n'est plus tellement question de savoir à quel moment une technique viendrait s'articuler sur une science théoriquement achevée pour en prendre le relais. La science est d'emblée technique, non par le projet qu'on lui aurait assigné mais par l'objet qui concrétise un mode de fonctionnement qu'elle postule être celui de la nature. La machine est l'exemple par excellence de la visibilité intégrale à laquelle la science doit idéalement ramener l'ensemble des phénomènes naturels. Un des problèmes les plus constants que cette science rencontre consiste dans la liaison entre une simplicité conçue et une complexité observée. Mais le problème ne peut être résolu par elle seule; il requiert le concours de l'art ou de la technique. D'abord parce que l'art humain agrandit la mécanique imperceptible de la Nature, et que nous pouvons légitimement inférer de ce que nous voyons et savons faire à ce que nous ne percevons ni ne faisons. Ensuite parce que la technique consiste essentiellement dans la fabrication d'instruments qui démultiplient la puissance de la vision naturelle et permettent aux hommes secondés par de tels instruments de voir beaucoup plus loin que ceux qui, privés d'instruments, ne font qu'imaginer (4). La machine détient de ce fait deux vertus distinctes: l'une, heuristique, liée à sa fonction exemplaire; l'autre, prospective, en tant qu'elle est un instrument permettant d'aller plus loin dans la connaissance de la nature (par exemple, les lunettes d'approche qui ont permis la découverte de nouveaux astres et autres nouveaux objets dessus la terre). En ce sens tout le travail de cette connaissance consiste à inventer des machines pour mieux connaître la structure de celles que Dieu a créées. Quoiqu'incomparables les unes aux autres (5), ces machines se ressemblent en ce qu'elles se meuvent toutes seules et produisent une multitude d'effets sensibles, qu'ils résultent des lois que Dieu a imposées à la Nature ou bien des règles mécaniques que l'homme déduit de la connaissance de ces lois, "connaissance naturelle à nos âmes" (6).

Mais cette ressemblance n'est pas celle d'une image avec son modèle; rien dans les machines (et surtout dans celles que Descartes peut connaître) ne peut suggérer la figure d'un corps ou la fabrique de l'univers. Pour que l'esprit ait l'idée d'une telle ressemblance, il faut qu'il écarte les images visibles et conçoive un mode de fonctionnement qui rende visible la structure commune à toutes les choses. La continuité entre le visible et l'invisible n'est donc pas la conformité d'une image à son objet ou d'une copie à son modèle, elle ne procède pas de l'imitation ou de l'analogie. Elle signifie que tout ce qui se voit et ne se voit pas dans le monde dépend des mêmes lois, possède la même structure et peut être connu par les mêmes notions ou idées. Au lieu de s'attacher aux figures des choses qui se voient dans le monde, la science cartésienne cherche à découvrir le petit nombre de formules susceptibles de produire une telle diversité. Au lieu de chercher à les imiter ou à les reproduire, cette science incite la technique à en produire à son tour d'autres qui puissent se rapporter à notre usage et rendre visible à l'oeil et proportionnée à notre corps la structure que l'entendement postule être celles des choses que nos sens n'aperçoivent pas.

Descartes demande que l'on "oublie" la figure de ce monde afin que l'on puisse mieux en concevoir la production à partir de ces quelques lois fondées sur la constance de la volonté de Dieu. Du plus confus des chaos il sortira toujours un monde dans lequel ces lois seront "observées", ainsi que des corps dont les figures seront semblables à celles que nous connaissons. Ce que cherche à découvrir la science cartésienne, c'est la formule dont le développement prendra la forme d'une figure. Son ambition est d'accéder à la fabrique où se compose le spectacle du monde. Dieu "fait agir" la nature par des lois qu'il lui a imposées;

4 *Dioptrique*, Discours premier, A.T., VI, 81, l. 15.

5 *Discours de la méthode*, Ve partie, A.T., VI, p. 55-56.

6 *Le Monde*, ch. VII, A.T., XI, 47; *Discours de la Méthode*, Vème partie, A.T., VI, 43.

mais une fois ces lois établies et maintenues, "la nature seule pourra démêler la confusion du chaos..." (7). Ces lois "sont suffisantes pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un Monde très parfait" (8). Ce n'est pas tant la connaissance de l'ordre de la nature qui est ici recherchée que la découverte de l'ordre qui fait qu'il y a une nature. C'est pourquoi il est si tentant de se représenter cette nature comme une machine et les corps animés comme des machines mouvantes ou *automates*. L'idée d'automatisme suggère une ressemblance tout autre qu'analogique entre les figures si diverses et si différentes des choses naturelles. Cette idée supprime aussi celle de l'animation du seul fait qu'elle en donne un équivalent mécanique. Peut-on encore parler de *Nature*, au sens traditionnel du terme, lorsqu'on écarte le recours aux causes finales pour en expliquer les effets, lorsqu'on s'efforce d'en décrire le fonctionnement sans référence à un principe interne de mouvement? Bref, que reste-t-il de la notion ordinaire d'une nature que la comparaison avec l'automate interdit de penser comme autonome? Qu'est-ce qui permettrait encore de distinguer le naturel de l'artificiel? On connaît la célèbre réponse de Descartes dans la quatrième partie des *Principes*, article 203: "il est certain que toutes les règles des mécaniques appartiennent à la physique, en sorte que toutes les choses qui sont artificielles, sont avec cela naturelles". Mais la réciproque n'est pas moins vraie: Dieu a créé la nature comme un artifice, au sens où il la fait agir comme si elle agissait d'elle-même. Les figures des corps qu'on y observe n'ont aucune ressemblance avec les mouvements de la matière dont elles procèdent; comme dans un artifice, le lien entre la cause et l'effet est un lien d'*institution*, non de convenance mutuelle ou d'affinité. Dès lors il n'y a pas de solution de continuité entre le naturel et l'institué. Aux deux bouts de la chaîne qui relie les artifices naturels aux artifices techniques se trouvent Dieu qui crée la Nature et l'homme qui cherche à s'en assurer une prise ou une maîtrise proportionnée à la connaissance qu'il en a. Il faudrait s'interroger sur le difficile rapport de la création avec l'invention, mais cette question, essentielle pour comprendre les limites de l'équivalence entre le naturel et l'artificiel, demeure assez étrangère à la philosophie de Descartes au moment du *Discours*. Une chose paraît sûre en tout cas, c'est que, pour Descartes, la Nature est comme une première institution dont d'autres institutions (celle du langage par exemple) se rapprochent, au lieu d'en être séparées par la différence essentielle entre l'art et la nature qui ne permet pas à celui-là d'être plus qu'une imitation de celle-ci. Ou alors, si l'on parle encore en termes d'imitation, il faudrait dire que l'art ou la technique imite moins les produits que la production de la nature dont les effets seraient ainsi démultipliés et diversifiés. Une telle perspective incite plutôt à *inventer* des choses nouvelles qu'à reproduire celles qui existent déjà; en ce sens, elle serait déjà plus proprement nommée une technique qu'un art. Car celui-ci recouvre "les divers métiers de nos artisans", alors que l'entreprise à laquelle songe Descartes dans ces lignes du *Discours* vise l'utilisation "de la force et des actions" des corps de la nature, ce qui revient à rapprocher des corps sensibles distincts pour en obtenir d'autres et de nouveaux effets (9). La comparaison entre les métiers des artisans et l'action des corps de la nature signifie alors qu'il est possible d'emprunter en quelque sorte le biais des causes naturelles pour obtenir des choses ou des effets résultant ordinairement du travail des hommes (comme de lever grâce à une vis sans fin une charge qui demanderait trois cents hommes) (10). C'est pourquoi l'homme ne peut être dit en toute rigueur la cause des effets qu'il obtient par la connaissance de la nature, car cette

7 *Le Monde*, ch. VII, A.T., XI, p. 36, l. 26-27.

8 *Op. cit.*, p. 34 - 35.

9 Voir *Principes de la Philosophie*, 4ème partie, article 204: "car la Médecine, la Mécanique, et généralement tous les arts à quoi la connaissance de la Physique peut servir, n'ont pour fin que d'appliquer tellement quelques corps sensibles les uns aux autres, que, par la suite des causes naturelles, quelques effets sensibles soient produits" (A.T., IX-2, p. 322).

10 *Lettre à Huygens* du 5 octobre 1637, A.T., I, p. 442, l. 19-22.

cause ou cette force, la nature elle-même ne la tient que de Dieu. L'homme ne peut donc pas utiliser cette connaissance fondée sur la considération de "Dieu seul" ou sur ses "perfections infinies" (11) et croire qu'elle le rend maître d'une nature esclave qui lui obéirait. L'emploi de l'adverbe "comme" montre assez que Descartes ne le croit pas, mais que l'utilité de cette connaissance pour la vie humaine tient à ce que la nature pourrait désormais remplacer les esclaves, et rendre ainsi caduque, comme l'avait pressenti Aristote, l'existence conjointe des maîtres et des esclaves (12). Il nous semble que la perspective d'une technique plus efficace et utile que celle qui a existé jusque là permet de concevoir la notion de maîtrise ou de maître tout autrement que selon la signification politique de domination d'un homme sur d'autres hommes. Deux séries de considérations pourraient nous mettre sur cette voie.

L'utilisation technique de la nature ne nous paraît pas révéler un désir de conquête ou de domination, mais dépendre plutôt de la conscience du possible. Dire que les lois que Dieu a imposées à la Nature sont nécessairement observées dans quelque monde que ce soit signifie que tous les effets, connus et inconnus, en dépendent et s'expliquent par elles. Mais cela ne signifie nullement que "la puissance de la nature" se limite à la production des effets ordinaires; au contraire, cette puissance est pour ainsi dire sous-employée si on la rapporte seulement à ce qu'elle produit effectivement (13). Ainsi la médecine serait autrement plus utile "si on avait assez de connaissances" des causes des maladies "et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus" (14). Tant qu'il s'agit de déduire "les premiers et plus ordinaires effets" des premières causes ou des principes, la science ne rencontre pas de grosses difficultés, mais elle n'apporte pas non plus des connaissances très utiles à la vie. L'espérance de l'utilité apparaît en même temps que la conscience des difficultés. Or celles-ci résultent de la conscience de la possibilité et de la relative indétermination du rapport entre les causes et les effets:

"Lorsque j'ai voulu descendre à celles les choses qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou les espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni, par conséquent, de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières" (*Discours*, VIème partie, AT VI, 64, l. 13-22).

Et un peu plus loin (p. 64-65):

"Je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et

11 Cf. *Discours de la Méthode*, VIème partie (A.T., VI, p. 64, l. 3), et Vème partie (A.T., VI, p. 43, l. 7-8).

12 Cf. *La Politique*, Livre I, 4, 1253 b, p. 35 (trad. Tricot, Vrin) : "Si... les navettes tissaient d'elles-mêmes, et les plectres pinçaient tout seuls la cithare, alors ni les chefs d'artisans n'auraient besoin d'ouvriers, ni les maîtres d'esclaves".

13 Cf. *Lettre à Huygens* du 9 mars 1638 (Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, t. II, p. 44): "Il faut avoir fait entendre quelles sont les lois de la Nature et comment elle agit à son ordinaire, avant qu'on puisse bien enseigner comment elle peut être appliquée à des effets qui ne lui sont pas ordinaires" (Cf. le brouillon de cette lettre datée de mars 1638 dans A.T., II, p. 50, l. 23-27).

14 *Discours de la Méthode*, VIème partie, A.T., VI, p. 62, l. 29 - 30.

que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend".

Il ressort de ces profondes remarques que les choses particulières (celles qui intéressent l'homme) débordent la sphère des idées claires et distinctes qui contraignent l'entendement et qu'elles requièrent la mise en œuvre de l'expérience pour départager le possible de l'effectif dans les séries de dépendance causale qui se présentent simultanément à l'esprit. La démarche technique commence donc aux limites de l'*a priori* et de la pure déduction intellectuelle; la philosophie "pratique" prend le relais de la philosophie "spéculative" dès lors que celle-ci achoppe sur de l'indécidable. Ainsi les "difficultés" suscitent la recherche des causes en même temps qu'elles rendent possible la diversification des effets; ces deux opérations sont indissociables et complémentaires l'une de l'autre. Métaphysiquement envisagée, l'exigence technique repose, comme l'union de l'âme et du corps dont elle exprime l'irréductibilité, sur le caractère inéliminable et non imaginaire du possible: il pourrait y avoir une infinité d'autres corps ou d'autres figures résultant des mêmes "formules" créatrices, de même qu'on pourrait appliquer les divers engins expliqués dans le *Traité de la mécanique* "en une infinité de diverses façons" (AT I, 447, l. 12). Par là on voit aussi en quoi le mécanisme diffère du déterminisme qui ne semble pas laisser de place pour une pensée et une action techniques, c'est-à-dire spécifiquement humaines, comme on peut le constater dans le système stoïcien et sans doute également dans le spinozisme (15). Mais alors, comment expliquer le caractère "stoïcien" des maximes de la morale par provision qui semblent s'opposer à la recherche d'une maîtrise techniquement entendue? Une telle maîtrise consiste dans l'utilisation par l'homme d'une puissance autre que celle qu'il reconnaît être proprement la sienne, autre que ce pouvoir que chaque homme a sur ses pensées, qu'elles soient idées ou volontés. La maîtrise de soi ne représente pas une alternative à la maîtrise de la nature. Ce n'est pas l'une ou l'autre, comme dans les représentations étroitement disjonctives de l'« intérieur » et de l'« extérieur ». Une maîtrise technique de la nature procède en connaissance de cause et suppose la conscience que le monde n'est pas fait pour nous et que la nature n'a pas d'égards particuliers envers l'homme.

Il y a une différence capitale entre une maîtrise acquise grâce à la connaissance de la nature déliée de la nécessité d'y rechercher un sens et un commandement dont l'homme s'imagine être le titulaire dans un monde où sont hiérarchiquement disposés les êtres naturels et où il trouve à la fois la justification de la domination qu'il exerce sur eux ainsi que la forme préalablement définie de l'emploi qu'il doit en faire (16). L'animal et l'esclave servent, dans un tel monde, au moins autant d'instruments à l'homme que de témoins de sa supériorité naturelle (17).

Tout autre est la problématique cartésienne. La différence essentielle entre la machine — de la nature et du corps — et la pensée rend manifeste le caractère imaginaire d'une représentation hiérarchique et globale du monde. La tâche de la pensée, pour Descartes et après lui, consiste plutôt à distinguer des "ordres" radicalement hétérogènes et à reconnaître la "grandeur" propre à chacun d'eux. Dire que seules nos pensées sont en notre pouvoir, c'est

15 Cf. Canguilhem, *art. cit.*, p. 78.

16 Voir par exemple, Epictète, *Entretiens*, livre II, VIII.

17 L'animal-machine est en ce sens la représentation qui s'oppose le plus à l'idée de l'animal fait pour servir l'homme. D'une manière générale, la perfection de l'homme n'est pas, pour Descartes, liée à un quelconque témoignage de sa supériorité. Ainsi, par exemple: "au lieu de connaître les perfections qui sont véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles" (lettre à Élisabeth, 15 septembre 1645, A.T., IV, p. 292, l. 22-25).

savoir que les hommes changent plus volontiers l'objet de leur admiration que le principe de celle-ci et qu'après s'être contemplé au centre d'une nature faite pour eux ils se complaisent à l'idée d'un monde fait par eux. S'imaginant à nouveau être les maîtres et possesseurs de la nature, ils oublient que la maîtrise acquise sur la nature était justement conditionnée par la connaissance métaphysique que l'homme n'en est pas le maître mais *comme* le maître, cette comparaison renvoyant l'idée de maîtrise à l'ordre qui lui est propre, à la pensée ou au moi conçu par Descartes comme chose qui pense. Le véritable pouvoir de l'homme ne se sépare pas de e qui est propre à l'homme. La satisfaction qu'il arrive l'homme de ressentir lorsqu'il fait l'épreuve de son pouvoir ne serait qu'orgueil et vanité si ce n'était pas à lui-même, à ses idées et à ses volontés que ce pouvoir s'appliquait. C'est pourquoi l'exercice d'une maîtrise sur la nature ne peut rapporter à l'homme, car cet exercice est celui d'un esprit connaissant et non admiratif et ignorant, d'autres types de contentement que celui d'avoir usé comme il faut de son entendement et d'avoir substitué aux représentations confuses des idées claires et distinctes (18). En même façon, la maîtrise de soi conjuguée avec l'usage de son libre arbitre est la seule source à laquelle peut légitimement s'alimenter l'estime de soi. Ne compter que sur les idées claires et distinctes de son entendement pour bien conduire sa raison, et sur les fermes résolutions de sa volonté pour bien conduire sa vie présuppose donc de savoir que rien ne dépend de nous que nos pensées. Par conséquent, la maîtrise qualifie une conduite procédant d'une connaissance vraie, celle de la nature et du corps, et non un pouvoir s'appliquant à une chose imaginativement appropriée.

Ceci nous amène à une deuxième série de considérations qui pourraient atténuer l'opposition que l'on est quelquefois tenté de faire entre la troisième et la sixième partie du *Discours* et rapprocher ainsi les deux thèmes, aussi cartésiens l'un que l'autre, de la maîtrise de soi et de l'analogie maîtrise de la nature.

En note de la lettre à Renéri pour Pollot (avril ou mai 1638), F. Alquié remarque très justement un lien entre l'attitude technique et la séparation de la pensée et du corps. Il écrit: "comprendre que rien ne dépend de nous que nos pensées nous prépare, en fait, à la maîtrise technique de la réalité physique" (19). La maîtrise, avons-nous dit, n'est pas le commandement: l'exemple de l'enfant qui se fait obéir en pleurant s'apparente à celui du chef qui obtient un semblable effet en donnant des ordres. L'un comme l'autre ignore l'action technique qui consiste, on l'a souvent dit, dans la prise de conscience de la nécessité de la médiation dans toute entreprise visant à se procurer quelque chose de réel. Schématiquement, le premier type de causalité est celui de l'action à distance et rend manifeste le refus de l'intercession propre au désir, alors que l'action technique, toujours synthétique, est plutôt du ressort de la volonté, qui se donne du temps et des moyens. "Changer ses désirs" ne se peut

18 Il faut à ce sujet remarquer que "les connaissances utiles à la vie" que Descartes pense pouvoir déduire des notions générales de sa physique sont utiles d'abord en ce qu'elles sont des connaissances et qu'elles dissipent les illusions qui enveloppent la représentation que les hommes se font des ouvrages de la nature comme des leurs. Un passage de la *Recherche de la vérité* le montre nettement. À Épistémon, qui demande qu'on lui ouvre les yeux sur les effets merveilleux qu'on attribue à la magie, Eudoxe promet de lui découvrir les secrets "si simples et si innocents" des plus puissantes machines, des plus rares automates, des plus apparentes visions et des plus subtiles impostures que l'artifice puisse inventer (A.T., X, p. 505, l. 20-27). L'assimilation de choses aussi différentes indique bien que "l'ignorance des mécaniques" favorise tout autant une magie naturelle qu'une magie "technicienne", et que la maîtrise et la possession désignent beaucoup moins un but pratique qu'un idéal intellectuel; essentiellement, elles portent sur notre représentation de la nature (et de la technique).

19 Descartes, *Œuvres philosophiques*, Garnier, t. II, p. 53.

que par volonté dont la règle est de ne rien désirer qu'elle ne puisse acquérir. De quoi cette acquisition dépend-elle? Principalement de ce que l'entendement lui représente des choses comme *possibles*. Par conséquent, l'action morale nécessite, comme l'action technique, la conscience préalable du possible; l'existence même d'une action morale (à plus forte raison d'une action technique) tient à ce que le possible ne soit pas dénoncé purement et simplement comme ignorance ou représentation illusoire. C'est pourquoi Descartes fait précéder le renoncement volontaire qui met un terme à nos désirs et à nos regrets par l'obligation de faire notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures. Loin donc de raréfier le champ du possible, la deuxième maxime de la morale par provision fait de son exploration résolue le préalable au retour sur soi. Mais la reconnaissance, aux yeux de Descartes évidente, de la restriction de notre pouvoir à nos pensées n'affecte pas pour autant de vanité tout effort humain en direction des choses extérieures. Il s'agit bien plutôt de subordonner cet effort à cette reconnaissance et de le faire dépendre de "la direction de notre âme". Cette subordination et cette dépendance implique la restriction apportée par le "comme", qui ne signifie pas que la maîtrise de la nature soit seulement moins étendue ou moins sûre que l'empire sur nous-mêmes mais, plus fondamentalement, qu'elle n'est pas propre à l'âme.

Ce serait pourtant fausser l'idée cartésienne de l'homme que d'entendre sous le terme "propre" une sorte d'autodétermination originale de l'homme ou même une spécificité humaine. La maîtrise de nous-mêmes n'a de sens et de prix qu'en tant qu'elle indique une similitude de l'homme avec Dieu. Aussi radicale, aussi indépassable que soit la finitude de l'homme pour Descartes, elle n'est pourtant pas fermée sur elle-même mais renvoie, ne serait-ce que sur le mode de l'« image », à l'idée positive de l'infini. L'homme *est* aussi peu le maître et possesseur de la nature qu'il *est* Dieu (pour lui-même et pour les autres). Il est, pour les mêmes raisons, *comme* maître et possesseur de la nature, et *en quelque façon* semblable à Dieu (20). L'homme n'est pas un être autarcique ni une réalité *sui generis*, comme dans les anthropologies politiques contemporaines du cartésianisme. Sa puissance n'est jamais que d'emprunt. Pratiquement, cela veut dire que l'homme a toujours des comptes à rendre sur l'emploi qu'il fait de ses facultés, et surtout de celles qui lui sont propres.

Si l'on admet que la catégorie politique du maître suppose pour être acceptée la puissance de celui qu'elle qualifie ainsi, alors la catégorie technique de la maîtrise résulte de la claire conscience de l'illégitimité d'une telle prétention pour l'homme. La maîtrise technique est le but auquel tout homme doit tendre et que chacun peut atteindre; elle n'est pas un statut résultant d'une discrimination entre les hommes. Autrement dit, si l'on reconnaît que la plupart des hommes n'ont aucune puissance à faire valoir les uns sur les autres et qu'aucun homme n'a la puissance de faire agir la nature, alors il faut chercher à se vaincre soi-même, et chercher aussi à obtenir par le jeu intelligemment combiné des causes de la nature de effets qui ne lui sont pas ordinaires. On s'en rendrait ainsi *comme* maître et possesseur: la restriction signifiant à notre avis qu'en toute rigueur l'on ne peut parler que de maîtrise et de possession de soi.

Il y a donc deux ordres d'action. L'un porte sur le moi et vise à en régler les désirs; l'autre porte sur les choses extérieures et s'appuie sur la connaissance de la nature pour en tirer un usage possible. Dans le premier ordre de réalité, la méditation philosophique et morale convaincra l'homme de ne pas désirer être sain étant malade (*Discours*, troisième partie, p.

20 Il nous semble voir la même "nuance" restrictive dans la formule de la sixième partie du *Discours* et dans celles, presque identiques, de la lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647 ("il [le libre arbitre] nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets", A.T., V, p. 85, l. 14-16) et de l'article 152 des *Passions de l'âme* ("il [le libre arbitre] nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes" A.T., XI, p. 445, l. 20-22).

26); mais dans le deuxième ordre, comme parallèle au premier, le savant emploiera toutes les forces de son esprit pour trouver une médecine qui puisse soulager les hommes et leurs maux et les rendre par là "plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici" (sixième partie, p. 62). Ou encore: Descartes dit que nous ne désirons pas "maintenant" avoir des ailes pour voler comme les oiseaux mais ne s'interdit pas de penser (*metaphysice loquendo*, il est vrai) qu'on peut bien faire une machine qui se soutienne en l'air comme un oiseau (21). Bref, il n'est pas raisonnable d'espérer ce qu'on ne peut rationnellement se procurer - et tant qu'on ne le peut pas. En ce sens, c'est le règlement de l'âme qui conditionne une utilisation rationnelle des choses.

Nous appelons technique le deuxième ordre d'action et moral le premier. Cet habituel partage des choses nous empêche peut-être de comprendre la signification de la technique dans le *Discours* et l'unité au moins postulée de la médecine, de la mécanique et de la morale qu'elle recouvre, la nécessaire complémentarité entre l'acquisition des connaissances et celles des "vrais biens" (cf. troisième partie, p. 28, l. 3-5). Une conception dépréciative de l'extériorité encore assez répandue nous somme de choisir entre le "divertissement" et le salut de notre âme. La philosophie de Descartes échappe à cette alternative dramatique. Elle ne nous invite pas à pratiquer l'humiliation mais la générosité, elle ne nous engage pas à scruter indéfiniment notre âme mais ça être utile à soi et aux autres hommes: "c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne" (sixième partie, p. 66, l. 20-21). La perspective technique témoigne d'une conscience non tragique de la séparation de l'homme et du monde. C'est pourquoi elle peut contribuer à réunir les hommes; peut-être est-elle la seule à pouvoir le faire. Dans les quelques pages de la sixième partie du *Discours*, il nous semble apercevoir l'idée que la technique, intimement liée à la considération de l'humain, est à même de réaliser entre les hommes un accord et même une solidarité qu'il serait vain et dangereux de chercher à obtenir par une réforme politique ou par la conversion des âmes. La considération du *bien général des hommes* et l'obligation d'y concourir qui incombe à chacun contraste singulièrement avec les multiples particularismes des mœurs ou des croyances et les incessantes divisions résultant des controverses d'école évoquées tout au long des trois premières parties du *Discours*. La technique n'est pas seulement liée à l'homme, mais à l'universalité de l'homme, et plus encore à ce qui fait de tout homme un homme identique à tous les autres, à la pensée.

Ultimement, l'extension à toute la nature matérielle et corporelle, physique et animée, du mécanisme (dont la technique suppose la connaissance et l'utilisation) fait ressortir la véritable différence entre ce qui procède de règles uniformes et ce qui est libre. Si le corps est machine ou artifice divin, la pensée est naturelle, au sens où nature signifie ce qui est originaire, droit, spontané, non susceptible d'être imité ou simulé. C'est pourquoi le *langage* est, avec l'action intelligente (technique, non spécialisée car la raison est un *instrument universel*), l'un des deux seuls critères qui permettrait de reconnaître infailliblement la présence d'une âme dans une machine imitant le mieux possible notre corps, sa figure et ses actions.

Au sens traditionnel de ces mots, il faudrait alors dire que le langage et la pensée sont naturels alors que le corps et même le monde sont des artifices. De là le refus de Descartes de soumettre la pensée ou la raison, "la raison naturelle toute pure" selon l'expression de la sixième partie (p. 77, l. 28), à des contraintes artificielles (par exemple aux chaînes des

logiciens) afin qu'elle soit pleinement ce qu'elle est originairement: *lumière naturelle*. La méthode, que Descartes conçoit comme le mouvement rectiligne de cette lumière naturelle, ne désigne pas un artifice technique (ce n'est pas un *art* de penser) mais, au contraire, ce qu'aucun art ne peut complètement dresser, ce qu'aucune étude ne peut complètement corrompre. La véritable dualité, que pourrait obscurcir la distinction traditionnelle entre l'art et la nature, est bien celle de la pensée et du corps. Si bien que la technique, qui procède de cette distinction et par conséquent de la reconnaissance de la spécificité humaine, repose en définitive sur la certitude métaphysique du caractère non domesticable de la pensée.