

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	70 (2023)
<b>Heft:</b>	2
<b>Artikel:</b>	Existence du monde et anthropologie : Etienne Gilson ou l'idéalisme difficile
<b>Autor:</b>	Bardout, Jean-Christophe
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-1055254">https://doi.org/10.5169/seals-1055254</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

JEAN-CHRISTOPHE BARDOUT

## Existence du monde et anthropologie. Etienne Gilson ou l'idéalisme difficile

En philosophie comme ailleurs, certains combats sont ceux d'une vie entière, à l'instar de celui qu'Etienne Gilson livra aux diverses formes de l'idéalisme, qui, selon lui, gangrène littéralement la philosophie de son temps. Avec la lutte contre un tel adversaire, il ne s'agit pas seulement d'un différend plus ou moins technique touchant le problème de la connaissance, mais, en dernière analyse, de la possibilité même de la philosophie et de la détermination correcte de notre rapport à l'être.

Au cours de sa longue carrière, l'étude des philosophies médiévales et la défense plus particulière du véritable esprit du thomisme est indissociable d'une tentative pour réhabiliter un réalisme sans concession. Ainsi donc, la polémique de Gilson contre l'idéalisme constitue, à l'instar du problème de la réalité d'une philosophie chrétienne, un de ces lieux où le travail de l'historien médiéviste vient servir l'engagement spéculatif du philosophe.

Nous ne saurions ressaisir en quelques pages tous les enjeux de la critique gilsonienne de l'idéalisme. Nous nous bornerons ici à un aspect peut-être moins commenté, en examinant l'interprétation que Gilson donne de la preuve cartésienne de l'existence du monde extérieur. Le besoin d'une telle preuve, qui se fait sentir de manière récurrente de Descartes à Kant au moins, constitue, pour lui, le symptôme le plus aigu de cette véritable maladie de l'esprit philosophant qu'est l'idéalisme.

Rappelons tout d'abord les orientations majeures de la critique que Gilson adresse à cet idéalisme, avant de revenir au problème plus particulier de l'existence du monde extérieur et de montrer comment il ne peut être résolu que par une véritable contestation de l'anthropologie qui le rend possible.

L'impasse de l'idéalisme permet de saisir les trois enjeux du débat. Ceux-ci conduisent à formuler l'hypothèse selon laquelle la question du monde extérieur révèle la manière dont une philosophie donnée se positionne au regard de l'idéalisme. Il apparaît en outre qu'une philosophie ne pèche pas tant par sa théorie de la connaissance, que par l'anthropologie qui la sous-tend (§ 1). On examine alors la preuve cartésienne de l'existence du monde telle que Gilson la restitue et l'interprète (§ 2). L'erreur de Descartes touchant l'existence du monde s'explique par une erreur anthropologique (§ 3). L'anthropologie thomiste apparaît dès lors comme le principal remède à l'idéalisme (§ 4). La critique gilsonienne de Descartes repose cependant sur une lecture qui nous paraît méconnaître partiellement la véritable doctrine cartésienne de l'union de l'âme et du corps (§ 5).

## I. L'IMPASSE IDÉALISTE

Le vice fondamental de l'idéalisme, quelles que soient ses diverses formes concrètes<sup>1</sup>, est de fonder la vérité sur elle-même, c'est-à-dire sur la connaissance, et non sur l'être, qui reste cependant le seul point de départ possible, d'où procèdera une philosophie vraie<sup>2</sup>. En un mot, jamais le connaître ne doit être la condition de l'être, jamais l'épistémologie ne saurait prétendre fonder l'ontologie : il faut, bien plutôt, qu'elle « croisse en elle et avec elle » (*RM*, 35). Faute d'être en mesure d'atteindre un objet véritablement extérieur, l'idéalisme se nourrit en quelque sorte de lui-même<sup>3</sup>, et encourt ainsi le risque de son auto-destruction<sup>4</sup>.

Que la philosophie de Thomas d'Aquin offre le meilleur antidote à l'idéalisme, c'est ce dont on se convaincra en ouvrant le maître ouvrage que Gilson lui a consacré, *Le thomisme*, ce « compagnon de toute une vie »<sup>5</sup>. On songe tout spécialement aux développements relatifs à l'objet de la connaissance humaine<sup>6</sup>. Réduite à son expression la plus simple, la noétique thomasienne comporte, selon l'historien, plusieurs thèses qui prennent en effet le contre-pied direct de toutes les formes d'idéalisme. a) Le premier objet de la connaissance n'est pas une représentation, mais la chose

<sup>1</sup> L'idéalisme ne renvoie pas tant à un système historiquement daté (le cartésianisme, le kantisme et ses prolongements contemporains) qu'à une posture de fond quant aux rapports de l'esprit au réel. On lit ainsi dans les *Elements of Christian Philosophy* de 1960 : « Or, l'idéalisme n'est pas en soi un système de philosophie particulier, mais plutôt une attitude de l'esprit qui peut s'exprimer de bien des manières. En soi, on peut la décrire comme la tendance à réduire sinon la réalité, du moins la connaissance humaine, aux éléments qu'elle reçoit de l'esprit humain. » tr. fr., GILSON, E. : *Eléments de philosophie chrétienne*. Fongombault : Petrus a Stella 2018, 405-406. Et déjà vingt-cinq ans plus tôt, on lisait dans *Le réalisme méthodique* (désormais *RM*), rééd. Paris : Téqui 2007, 22 : « En fait, tout idéalisme dépend de Descartes, ou de Kant, ou des deux à la fois, et quelles que soient ses différences individuantes, une doctrine est idéaliste dans la mesure où, soit pour nous soit en soi, elle fait du connaître la condition de l'être ».

<sup>2</sup> Voir *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, in : AHDLMA 40 (1973), repris in : GILSON, E. : *Autour de saint Thomas*. Paris : Vrin 1986, 107 ; Gilson est notamment frappé par le texte très net de la *Summa Theologiae*, Ia, q. 16, a. 1, ad 3um : « esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. » ; cf. *De potentia*, q. 3, a. 17, ad 29um. « A partir de l'être, on peut avoir la connaissance ; au contraire, si l'on décide de partir de l'acte de connaissance du sujet connaissant, considéré comme un point de départ absolu, il sera impossible d'en sortir. » *Eléments de philosophie chrétienne*, 410. Si le cogito est une vérité, il ne saurait pour autant constituer le bon point de départ, *RM*, 34-35, 104.

<sup>3</sup> « L'idéalisme critique s'accorde donc un donné pour être sûr de ne pas penser à vide, mais il prend aussitôt les mesures nécessaires pour que ce donné ne réserve jamais aucune surprise à la pensée qui l'accueille. » GILSON, E. : *L'être et l'essence*. Paris : Vrin 1948, rééd. 1987, 202.

<sup>4</sup> Voir *L'être et Dieu*, in : GILSON, E. : *Constantes philosophiques de l'être*. Paris : Vrin 1983, 225.

<sup>5</sup> Préface à la 6<sup>e</sup> édition (1964), rééd. Paris : Vrin 1989 (que nous citons sauf mention contraire), 7.

<sup>6</sup> Voir GILSON, E. : *Le thomisme*, 293-295. Le texte visé figure déjà dans la 5<sup>e</sup> éd de 1945.

même, présente par son espèce à l'intellect, espèce qui en est la similitude<sup>7</sup>. b) La primauté dont il est ici question (qui emprunte résolument la voie d'un réalisme direct) signifie que la pensée connaît d'abord l'objet (on dirait plus adéquatement la chose), puis l'acte par lequel elle le connaît, et enfin elle-même comme source de cet acte. C'est dire qu'on ne saurait débuter par la pensée, sans courir le risque de n'en jamais sortir. Le maître argument de l'idéalisme implique ainsi une mauvaise manière de poser le problème de la connaissance : laissée à elle-même, la pensée ne peut sortir de soi<sup>8</sup>, pour s'excéder elle-même en direction des choses<sup>9</sup>. Nul pont<sup>10</sup>, nul passage assignable ne permet à la pensée de se franchir pour entrer dans les choses<sup>11</sup>. De ce fait, l'idéalisme exige qu'on suppose une différence radicale entre les choses et l'intellect ou la pensée, la philosophie moderne dirait entre le monde et la conscience, désormais condamnés à ne jamais se rencontrer vraiment.

C'est sans doute dans le dernier chapitre du *Réalisme méthodique* (1935), précisément intitulé « *Vade mecum* du débutant réaliste » que Gilson a le plus rigoureusement forgé l'opposition radicale du réalisme (qu'il entend réhabiliter à contre-courant des principales philosophies de son temps), à toutes les formes de l'idéalisme, assumées ou non. Sans entrer ici dans le détail des nombreuses oppositions qu'il se plaît à souligner, rappelons la plus fondamentale, qui commande toutes les autres : alors que le réaliste soumet la pensée, ou plus exactement la connaissance à l'être et se laisse régler par lui, l'idéaliste part de la pensée, ou si on préfère de la connaissance et s'y enferme<sup>12</sup>, parce qu'il postule gratuitement qu'il n'est pas d'au-delà de la pensée, du moins à nous accessible<sup>13</sup>. L'idéalisme doit donc

<sup>7</sup> « Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo. » S. THOMAS : *Summ. theol.*, Ia, q. 85, a. 2, resp.

<sup>8</sup> « Un au-delà de la pensée n'est pas pensable ; ce n'est pas là seulement la formule parfaite de l'idéalisme, c'en est aussi la condamnation », *RM*, 30. Gilson pense l'idéalisme comme un réductionnisme, confondant être donné par la pensée, et le fait de ne se donner qu'en elle. L'idéalisme s'avère l'œuvre d'une raison impatiente de « réduire » le réel à la connaissance, *ibid.* 112.

<sup>9</sup> Il faut supposer un mode de présence originale des choses en nous, et non une improbable aptitude de la pensée à les rejoindre à partir d'elle-même. Tel que le décrit s. Thomas, l'intellect humain est, par sa nature, capable de devenir une autre réalité par mode de connaissance.

<sup>10</sup> Concernant la critique de la méthode du pont (en fait d'origine cartésienne), voir *RM*, 23-24 ; « La pensée qui prend son point de départ dans une représentation ne passera jamais au-delà ».

<sup>11</sup> « Le problème du passage est si réel chez lui [Descartes] que ses successeurs l'ont déclaré impossible, ce qui nous a valu l'occationalisme de Malebranche, [...] et l'idéalisme pur de Berkeley », *RM*, 51.

<sup>12</sup> L'image de l'enfermement se présente spontanément sous la plume de Gilson, *RM*, 23.

<sup>13</sup> Pour détourner de son sens premier une célèbre formule forgée à propos de Pascal, l'idéalisme pense sur de la pensée (et non sur les choses). Voir GILSON, E. : *Le philosophe et la théologie*. Paris : Fayard 1960, rééd. Vrin 2005, 20. A « l'idéaliste Descartes », qui croit « saisir infalliblement et d'un seul coup tout le réel », on opposera le « réaliste Pascal », *RM*,

affronter la question de notre rapport au monde extérieur avec une acuité nouvelle, préoccupation pour ainsi dire étrangère et inintelligible au philosophe réaliste.

On méconnaîtrait cependant gravement la position d'Etienne Gilson, en la réduisant aux composantes noétiques et métaphysiques du débat. Le traitement gilsonien de la question de l'existence du monde extérieur et de sa preuve supposée revêt en définitive trois enjeux, de nature historique, anthropologique et pour ainsi dire stratégique.

a) L'enjeu historique engage l'interprétation générale du cartésianisme : c'est en effet à Descartes, père de l'idéalisme moderne<sup>14</sup>, que Gilson impute à juste titre non seulement le fait d'avoir, le premier, posé la question de l'existence des corps<sup>15</sup>, mais, plus profondément, d'en avoir, le premier encore, libéré la possibilité de droit<sup>16</sup>. Mieux que personne, Etienne Gilson nous donne de comprendre pourquoi l'existence du monde extérieur est un problème moderne, dont il faut saisir dans quelles conditions il s'est posé à Descartes, et à personne avant lui. Rappelons que, dans la perspective historique de Gilson, du moins celle qu'il commence de défendre avec les *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien de 1930*<sup>17</sup>, c'est à Descartes qu'il revient d'opérer le renversement qui rend possible l'émergence de l'idéalisme moderne. Le cogito, déter-

115. Ce genre de déclaration rend encore plus étonnant que Gilson, qui nous apprend qu'il « l'aimait passionnément » (*Le philosophe et la théologie*, 20), n'aït jamais consacré de travaux significatifs à l'auteur des *Pensées*, pourtant qualifié ailleurs d'« interprète impeccable de la grande tradition chrétienne » (*Constantes philosophiques de l'être*, 221), et qui traduit, parfois mieux que Descartes, des intuitions fondamentales du thomisme (*Le thomisme*, 455-456).

14 On n'oubliera pas que sa méthode en est « la mère », *RM*, 29. L'interprétation de Descartes comme idéaliste doit probablement beaucoup à la lecture du *Système de Descartes* d'Octave Hamelin, 2<sup>ème</sup> édition. Paris : Alcan 1921 ; voir notamment le chapitre consacré à l'existence des choses matérielles, plus spécialement 243-244. Précisons que l'ouvrage d'Hamelin est cité environ quinze fois dans le *Commentaire du Discours de la méthode* (Paris : Vrin 1925, 6<sup>e</sup> éd. : 1987), et les pages relatives à l'existence du monde extérieur dans les *Etudes sur le rôle...*, 5<sup>e</sup> éd. : 1984, 300, n. 1, avec, du reste, une certaine réserve.

15 Voir *The Unity of philosophical Experience*, tr., 175. Ce livre, publié pour la première fois à New-York chez Scrivner, a fait, en 2016, l'objet d'une opportune traduction française, sous le titre GILSON, E. : *L'unité de l'expérience philosophique*. Fongombault : Petrus a Stella.

16 La philosophie aime parfois à jouer sur, ou du moins avec les mots : alors que l'idéalisme se place de lui-même dans l'obligation de prouver et de démontrer l'existence du monde, le réalisme (dès lors qu'il se veut « immédiat ») se satisfait de la trouver et de la montrer, *RM*, 59. Il nous faut ainsi réapprendre à comprendre, s'agissant de l'existence du monde, ce qu'être « donnée » veut dire, *ibid.* 60.

17 L'interprétation du *cogito* qu'il développait dans son grand commentaire du *Discours de la méthode* est assez sensiblement différente de celle qui prévaudra par la suite ; il suggère en effet que la lecture idéaliste du *cogito* résulte « d'une déformation de la pensée de Descartes lui-même, dont l'inspiration réaliste est évidente » (301). « Idéaliste de méthode », Descartes n'en fut pas moins « réaliste d'intention », *RM*, 22. Voir encore la tentative de rectification du *cogito* esquissée dans *L'être et l'essence*, 287.

miné comme l'unique point de départ possible de la métaphysique, induit une dissociation peut-être irrémédiable du vrai et de l'être : ce n'est plus l'être qui mesure la pensée, mais inversement, la pensée (certaine en elle-même) qui prescrit les conditions de notre accès à l'étant<sup>18</sup>.

b) Ceci nous conduit à un second enjeu, de nature proprement anthropologique. Certes, notre rapport au monde extérieur dépend de présuppositions relatives à la nature et au mode de fonctionnement de l'esprit connaissant. Toutefois, ce qui est assurément plus surprenant, la question, selon notre historien-philosophe, rejoint plus profondément la manière de concevoir la relation de l'esprit à son corps. Le problème de l'existence du monde extérieur (c'est le trait saillant de sa lecture) ne se réduit ni à une question d'épistémologie, ni à un simple problème de métaphysique : un tel problème s'est, en définitive, imposé en conséquence de principes anthropologiques erronés. La question du monde extérieur et de son statut cognitif nous reconduit à la manière de concevoir le composé humain et les rapports entre ces composants.

c) Le débat comporte enfin un enjeu stratégique qui touche à la défense du réalisme thomasien (plus que thomiste)<sup>19</sup> contre l'idéalisme, ce « cancer qui, depuis le dix-neuvième siècle, ronge la philosophie »<sup>20</sup>. Certes, la question du monde extérieur n'est pas traitée *ex professo* dans *Le thomisme*, mais Gilson y revient dans les livres consacrés à la défense du thomisme de Thomas d'Aquin, à l'encontre de ce qu'il tient pour les déviations et les gauchissements de la pensée de l'Aquinate dans le thomisme officiel de son temps.

Nous pouvons désormais énoncer notre hypothèse : loin d'être un simple ornement, ou un passage obligé dans les exposés de la doctrine de la *Méditation* sixième, la question du monde extérieur est interprétée par Gilson comme un puissant révélateur (au sens quasi photographique), d'une conception erronée de l'homme. La philosophie moderne (entendons la philosophie cartésienne et ses suites immédiates) n'est pas une bonne philosophie, voir n'est pas une philosophie vraie, non pas parce qu'elle échoue à résoudre cette question, mais parce qu'elle conduit à la poser. Et si elle la

<sup>18</sup> *Etudes sur le rôle...*, 235. Un *cogito* ne pourra jamais servir un authentique réalisme, *RM*, 30.

<sup>19</sup> Dans sa reconstitution historique, Gilson distingue scolastique, idéalisme puis réalisme, *RM*, 30.

<sup>20</sup> Voir « Propos sur l'être et sa notion », in : *San Tommaso e il pensiero moderno*. Rome : Città nuova Editrice 1974, 7–17. Ailleurs, l'idéalisme est traité de « postulat à la fois et mal mortel de la pensée philosophique moderne », *Constantes philosophiques de l'être*, 153. Voir encore le violent réquisitoire contre l'idéalisme que contient la lettre à Jacques Maritain du 6 avril 1932, in : GILSON/MARITAIN : *Etienne Gilson, Jacques Maritain, correspondance 1923–1971*. Paris : Vrin 1991, 87 ; voir les utiles précisions de G. Prouvost dans son annotation de cette lettre, *ibid.* 87–88. On pourrait sans dommage dispenser l'idéalisme d'exister, *RM*, 36.

pose, c'est qu'une certaine conception de l'homme, fondée sur un dualisme substantiel exacerbé, l'y a conduit presque inévitablement.

La topographie du problème de l'existence du monde et de ses preuves dans l'oeuvre d'Etienne Gilson est significative. La question est abordée dans deux séries d'ouvrages : fort logiquement absente des grandes monographies consacrées aux principaux maître du Moyen-âge, on ne s'étonnera pas de la rencontrer tout d'abord dans les travaux proprement historiques autour de Descartes et du cartésianisme. Plus encore qu'au plus célèbre d'entre eux, *La liberté chez Descartes et la théologie de 1913*, on songe aux *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Notre question se rencontre une première fois au chapitre VI, en relation avec celle de la véracité divine, puis, de nouveau, au chapitre IV des appendices, avec l'étude de la réception spinoziste de la preuve de l'article I de la deuxième partie des *Principia philosophiae*). La carrière américaine de Gilson sera aussi l'occasion d'aborder le problème, avec les pages qui lui sont consacrés au chapitre VII de *The Unity of Philosophical Experience* en 1937 (chapitre intitulé sans ambages « l'idéalisme cartésien »). En second lieu, la question du monde extérieur se retrouve centralement, dans deux ouvrages où on s'attendrait peut-être moins à la rencontrer. Il s'agit des « deux Réalismes », *Le réalisme méthodique* de 1935 (qui reprend un article publié sous le même titre 5 ans plus tôt) et plus encore *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, de 1939 (notamment au chapitre I). Or, à deux reprises, on observe une curieuse consécution théorique, qui n'est peut-être pas le fruit du hasard, d'autant qu'elle se retrouve dans deux livres assez différents, puisque le premier est consacré au cartésianisme et le second à la défense du véritable thomisme. Dans les *Etudes sur le rôle*, comme dans *Réalisme thomiste*, les deux chapitres centrés sur notre problème (ou ses conséquences modernes) sont immédiatement suivis de deux exposés, respectivement consacrés à une confrontation des anthropologies cartésienne et thomiste et à l'élucidation de la nature du sujet connaissant<sup>21</sup>. En d'autres termes, tout se passe comme si les considérations relatives à l'aspect proprement cognitif de la question de l'existence du monde extérieur devaient se prolonger par des analyses anthropologiques, dont on peut conjecturer qu'elles en livrent rétrospectivement une clé de compréhension<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Voir le chapitre VII (« Anthropologie thomiste et anthropologie cartésienne ») de la II<sup>e</sup> partie des *Etudes sur le rôle* d'une part, les deux derniers chapitres de *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (désormais *RTh*), respectivement intitulés « Le sujet connaissant » et « L'appréhension de l'existence » d'autre part.

<sup>22</sup> De manière peut-être un peu moins explicite, le chap. IX de *L'être et l'essence*, intitulé « La connaissance de l'existence » (titre significativement voisin du dernier chapitre de *Réalisme thomiste* rappelé plus haut), trahit un même mouvement de l'analyse : après avoir interrogé la nature de notre relation à l'existence et montré qu'elle relève du jugement (et non du concept), Gilson prolonge ses analyses par une élucidation du sujet connaissant.

## II. LA PREUVE DE L'EXISTENCE DU MONDE

Examions tout d'abord la manière dont Etienne Gilson expose la preuve cartésienne de l'existence du monde extérieur, telle qu'il la lit dans la sixième *Méditation métaphysique*<sup>23</sup>. On va voir que la restitution d'une thèse philosophique, fût-elle emprunte de la probité la plus scrupuleuse, n'est jamais tout à fait neutre, parce qu'elle laisse pointer le philosophe sous l'historien.

Un même esprit anime les deux principaux exposés de la preuve de l'existence des corps, que nous examinerons conjointement, pour souligner leurs constantes interprétatives<sup>24</sup>. Dans *L'unité de l'expérience philosophique*, l'examen de la preuve prend place au chapitre VII, qui vient immédiatement après les pages consacrées au « spiritualisme », c'est-à-dire à la doctrine de la distinction réelle de l'esprit et du corps. Ainsi qu'il en allait déjà dans *Le réalisme méthodique*, la première conséquence de l'idéalisme imputé à Descartes tient dans le fait de rendre philosophiquement indispensable une preuve de l'existence du monde extérieur, alors même (et c'est son paradoxe), que ses présupposés la rendent dans le même temps impossible, et qu'une autre approche du réel eut permis de s'en dispenser<sup>25</sup>. L'idéalisme se présente lui-même comme une conséquence du « je pense », posé au point de départ de la philosophie, ainsi que de la distinction réelle des substances matérielle et spirituelle. D'emblée donc, tout se passe comme si une décision de nature anthropologique (l'affirmation d'une distinction substantielle) et ses inévitables conséquences noétiques, rendaient nécessaire une preuve de l'existence du monde. Pour Gilson lecteur de la *Méditation* sixième, le principe de la distinction réelle de l'esprit et du corps, fondé sur la séparabilité de leurs deux idées distinctes, conduit à la séparation des choses mêmes que ces idées représentent. Réellement distingué du corps, l'esprit se trouve alors enclos sur ses propres idées, qui

<sup>23</sup> Notre propos n'est pas d'exposer de nouveau et après tant d'autres, l'argumentation de la *Méditation* VI, mais bien plutôt de souligner en quoi l'interprétation qu'en livre Gilson illustre selon lui les difficultés de l'idéalisme cartésien. Pour un exposé qu'il a lu, voir HAMELIN, O. : *Système de Descartes*, 235-253 ; cf., parmi d'autres, GUEROUULT, Martial : *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris : Aubier-Montaigne 1953 (rééd. : 1991), t. II, 76-122 ; RODIS-LEWIS, Geneviève : *L'œuvre de Descartes*. Paris : Vrin 1971, 345-351 ; MARION, Jean-Luc : *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris : PUF 2013, 36-45.

<sup>24</sup> Pour l'analyse de l'argument, voir *Etudes sur le rôle..., 241-243 puis 301-305* ; *Unité de l'expérience*, tr. 176-178 ; l'argument cartésien est encore évoqué dans le *RM*, 46-50, qui montre que Descartes (pas plus du reste que certains néoscolastiques tels le Cardinal Mercier) n'est en aucun cas un « réaliste immédiat », ou dans le *RTh*, 9-12. A l'encontre des interprétations alors disponibles, dont celle de Hamelin (qui met l'accent sur la véracité divine, *Système de Descartes*, 252-253), Gilson insiste, à juste titre nous semble-t-il, sur la centralité du principe de causalité dans l'argumentation (*RTh*, 10).

<sup>25</sup> « La démonstration de Descartes était pratiquement la meilleure qui se pût trouver, mais son seul défaut était d'être une démonstration », *Unité de l'expérience..., tr. 178*.

sont les modes de sa substance<sup>26</sup>. Au terme d'un retournement spectaculaire de la situation médiévale du problème de la connaissance, Descartes inverse la relation de l'être et du connaître, au bénéfice exclusif de ce dernier. Pour reprendre une formule cartésienne des VII<sup>èmes</sup> *Réponses* que notre historien aime à citer afin d'illustrer le point de départ cartésien<sup>27</sup>, du connaître à l'être, la conséquence est bonne<sup>28</sup>. Ce qui vaut de l'idée claire et distincte, vaudra ipso facto de la chose qu'elle représente. Si les médiévaux partaient des choses pour en tirer des concepts par abstraction, Descartes ne peut que partir des idées pour tenter de retrouver les choses, initialement mises en doute. Il s'agit donc de regagner le monde à partir de la pensée. Gilson peut alors souligner les conséquences potentiellement solipsistes auxquelles conduit l'affirmation d'une réelle distinction entre les deux substances constitutives de l'homme : une fois distingué (ou pour mieux dire séparé) du corps, l'esprit resterait ce qu'il est, même si le monde extérieur n'existe pas. Et notre auteur d'insister sur les formules pré-occasionnalistes des *Notae in programma quoddam*, suivant lesquelles la sensation est en quelque sorte innée, le corps extérieur n'en étant que l'occasion, et non la cause efficiente<sup>29</sup>. En définitive, le fil conducteur de la lecture gilsonienne tient au fait que le principe de causalité ne pouvant s'appliquer qu'à la sensation, l'existence des corps n'est découverte qu'à titre de cause efficiente d'un élément ou d'un mode de la pensée. En d'autres termes, c'est toujours sur le contenu d'une pensée que s'appuie la preuve<sup>30</sup>. En outre, dans la mesure où n'est retenu que le caractère involontaire de la sensation, on peut regretter une forme d'indifférence à la nature, ou, si on veut, à la teneur effective de son origine.

Le trait saillant de la lecture gilsonienne ne tient donc pas à la mise en évidence des insuffisances de la preuve cartésienne. Tout le monde (et Gilson le sait parfaitement) avait depuis longtemps cru pouvoir pointer des

<sup>26</sup> La sensation est un *modus cogitandi*, *Med.* VI, éd. Adam et Tannery. Paris : Vrin-CNRS 1964 sq. (désormais AT suivi du tome et de la page), VII, 74.

<sup>27</sup> VII<sup>èmes</sup> *Réponses*, AT VII, 520, 5.

<sup>28</sup> Voir *Commentaire du Discours*, 323 ; cf. *Etudes sur le rôle...*, 234. La formule mesure toujours l'opposition de Descartes à la scolastique, qui n'admet pas ladite conséquence. Cf. *RM*, 22, qui cite à l'appui la définition IX de l'abrégé géométrique des *IIae Resp.* (AT VII, 162 = IX-1, 125), puis 64 ; après qu'il a opposé les deux positions antagonistes, Gilson livre une formule d'une concision limpide : « Alors que Descartes trouve l'être dans la pensée, saint Thomas trouve la pensée dans l'être. ». Cf enfin *RM*, 96, une fois de plus pour opposer la scolastique à Descartes. Aller de la pensée aux choses est une « entreprise impossible », *ibid.*, 107.

<sup>29</sup> *Notae in programma*, AT VIII-2, 358–359 ; voir *Commentaire...*, 327.

<sup>30</sup> *Etudes sur le rôle...*, 240 et 301. « [...] toute sa méthode [de Descartes] consiste à conclure d'une pensée réellement distincte de l'étendue à une étendue réellement distincte de la pensée. » *RM*, 51. C'est précisément en raison de ce dualisme ontique initial que le principe de causalité est requis, puisque Descartes élimine de la pensée tout ce qui n'est pas elle, *RM*, 62.

lacunes de l'argumentation, à commencer par Cordemoy dès 1666<sup>31</sup>, Malebranche et Leibniz<sup>32</sup>. Aux yeux de notre auteur, l'acquis majeur de son exégèse de la preuve consiste bien plutôt à fournir une confirmation de ce qu'il considère comme le vice originaire, voire le péché originel du cartésianisme : Descartes s'est donné un monde à l'unique mesure de la pensée représentative ; autrement dit, il a mis dans le monde ce que la pensée claire entendait préalablement y retrouver. Le véritable objet de la preuve n'est pas l'existence des corps (dont personne ne doute), mais la réduction de ce qui existe hors de nous à une étendue, susceptible de procurer une base géométrisable à une physique mécaniste. Il ne s'agit donc nullement de proposer un quelconque ajustement technique en forme de perfectionnement à la preuve de Descartes afin de la rendre enfin irrécusable. Le grief est autrement plus lourd et irrémédiable : loin de proposer d'inutiles et incertains correctifs, Gilson inscrit sa lecture dans un dispositif critique plus large, visant à rien moins qu'à articuler le reproche d'avoir manqué la détermination correcte de notre accès à l'étant : « lorsqu'on ne part pas de l'être, il est en général difficile de le retrouver » écrira-t-il dans les *Etudes sur le rôle...* (234).

Est-il besoin de préciser que ce thème représente une constante philosophique de la reconstitution gilsonienne du débat entre la pensée médiévale (spontanément réaliste) et la philosophie moderne, rongée par l'idéalisme<sup>33</sup> ?

Concluons ce premier point. Au regard du réalisme thomasien, la preuve de l'existence du monde extérieur représente bien une tâche métaphysique entièrement nouvelle. Convient-il cependant de porter cette nouveauté au crédit du cartésianisme ? Rien n'est moins sûr. Certes, Descartes a rendu une telle démarche nécessaire au vu des orientations fondamentales de sa métaphysique, à commencer par le projet de douter de tout, puis d'établir une distinction réelle et pour ainsi dire absolue entre deux genres d'être hétérogènes. Toutefois, on l'a dit, si la preuve est nécessaire, elle paraît, tout aussi bien, périlleuse, voire impossible. Au-delà de son échec technique relatif<sup>34</sup>, Etienne Gilson dénonce la conception erronée du rapport au monde

<sup>31</sup> Voir *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, VI<sup>e</sup> discours, éd. K.S. Ong-Van-Cung. Paris : Vrin 2016, 146–147. Gilson mentionne Cordemoy à deux reprises au moins, *Unité de l'expérience*, tr. 204–205, puis *RTh*, 13.

<sup>32</sup> Voir MALEBRANCHE : VI<sup>e</sup> *Eclaircissement à la Recherche de la vérité. Œuvres complètes*. Paris : Vrin-CNRS 1958 sq., t. III, 60. Pour les mentions gilsoniennes de Malebranche en ce contexte, voir : *Etudes sur le rôle...*, 307, *Unité de l'expérience...*, tr. 181–185 ; *RTh*, 13–14. Malebranche est fréquemment cité dans le RM, 23 notamment, comme témoin de l'impossibilité de résoudre le problème suscité par le point de départ cartésien. La critique leibnizienne, notamment développée dans les *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum* de 1692, ne semble pas avoir beaucoup retenu l'attention de notre historien.

<sup>33</sup> *RTh*, 157.

<sup>34</sup> Gilson souligne, après (et avant) bien d'autres, le caractère arbitraire de l'élimination des causes efficientes des sensations différentes des corps (Dieu, l'ego ou une créature spirituelle plus noble que l'esprit fini) dans l'argument de la *Méditation VI*.

qui sous-tend le projet d'en démontrer l'existence, ce qui nous renvoie à ses propres intentions philosophiques. L'erreur cartésienne n'est pas (ou pas seulement) une erreur en métaphysique ; elle engage, plus profondément, la théorie de l'esprit, notamment de la sensibilité et, en dernière analyse, la conception du composé humain.

### III. MÉTAPHYSIQUE ET ANTHROPOLOGIE

Parce qu'il n'est pas cartésien et qu'il se veut fidèle à l'esprit du thomisme, Gilson cherche à déceler une relation d'implication, ou pour mieux dire à tisser un lien constitutif entre la théorie de la connaissance et la conception de l'homme comme esprit incarné. Ceci vaut non seulement au plan substantiel, mais (l'opération suivant l'être)<sup>35</sup>, au niveau des actes cognitifs. Dès lors, la détermination correcte de notre rapport à l'existence du monde implique précisément de penser convenablement cette incarnation et ses conséquences. Une page suggestive de l'*Unité de l'expérience philosophique* met bien en évidence l'étroite liaison entre la théorie de la connaissance et les orientations fondamentales de l'anthropologie qui l'accompagne. A propos de l'existence du monde, Gilson écrit : « Tant que jamais personne n'avait eu l'idée de la prouver, chacun en était sûr ; mais la première tentative pour la prouver s'avéra être le premier pas vers sa négation. Descartes s'était efforcé de prouver quelque chose qui ne pouvait être prouvé, non pas parce que ce n'est pas vrai, mais au contraire parce que c'est évident. »<sup>36</sup> Les premières pages du chapitre d'où ces lignes sont tirées se mouvaient sur un terrain proprement épistémique, (Gilson discutant la valeur de la preuve, son degré de certitude, pour finalement conclure à sa fragilité, voire à son échec). Mais là n'est pas, tant s'en faut, le point le plus significatif et original, qui s'énonce bien plutôt dans ce qui vient immédiatement après les lignes qu'on vient de lire : « Ajoutons que c'est évident pour une âme, mais non pour un esprit<sup>37</sup> ; et puisque Descartes n'était qu'un esprit, il ne lui était plus possible d'accepter comme une évidence ce qui ne l'est que pour une âme, pour un principe spirituel substantiellement uni à un corps ; et il ne pouvait pas non plus espérer trouver dans l'esprit, c'est-à-dire dans une substance pensante distincte du corps et exclusive de lui, une base pour la démonstration de l'existence de celui-ci. »<sup>38</sup> Trois points doivent nous retenir.

<sup>35</sup> Gilson se plaît à citer cet adage classique : *Le thomisme*, 231, n. 14 ; *Eléments de philosophie chrétienne*, 413. Cf. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2<sup>e</sup> édition. Paris : Vrin 1983, 86–87.

<sup>36</sup> Tr. 179.

<sup>37</sup> Descartes a laissé une pensée, non une âme, et de l'étendue, non un corps, notait déjà le *RM*, 74.

<sup>38</sup> *RM*, 74.

a) L'existence du monde est évidente (un scolastique eût dit *nota per se*)<sup>39</sup> pour le sujet connaissant, dès lors qu'il est défini correctement. C'est ainsi à l'âme, et non pas à l'esprit (*mens*) que l'existence du monde est évidente, d'une évidence immédiate, qui disqualifie comme inutile le projet même de sa démonstration<sup>40</sup>. L'existence du monde est évidente pour un sujet connaissant dont la relation à son propre corps est toute autre que celle de la *mens* cartésienne à un corps substantiellement distinct d'elle. Rien n'illustre mieux le différend entre idéalisme et réalisme que la manière dont s'opposent deux hypothèses concernant l'origine des sensations et donc, en dernière analyse, deux anthropologies. Si les sensations sont uniquement des modes de l'esprit, seul l'esprit est requis pour en rendre compte. Dès lors (c'est du moins ce que Gilson croit pouvoir inférer), il n'est plus nécessaire de supposer l'existence du monde matériel et d'en faire la cause de nos sensations<sup>41</sup>. La voie qui conduit au scepticisme puis au solipsisme est ouverte et ne manquera pas d'être empruntée par la postérité. Berkeley, en ce sens, constitue la vérité ultime du cartesianisme<sup>42</sup>. Mais si, à l'inverse, on élabore une théorie du sensible qui fait sa part à la relation du connaissant à son corps, l'esprit se fait âme, une âme dont l'intellect se nourri de la sensibilité qui lui est conjointe<sup>43</sup>. Il perçoit alors l'existence

<sup>39</sup> Gilson évoque aussi une croyance naturelle, du reste détruite par ce qu'il nomme le mathématisation cartésien, *Unité de l'expérience.*, tr. 192. Selon lui, la preuve de Descartes repose essentiellement sur l'application du principe de causalité aux sensations. La croyance, ou l'inclination (*magna propensio*) dont parle la *Méditation VI* (AT VII, 79-80) porte uniquement sur l'élimination de l'hypothèse d'une production des sensations par Dieu, *RM*, 46. Rappelons que Gilson pouvait trouver une définition canonique de la connaissance per se *nota*, dès l'entame de la *Summa theologiae*, à propos de la connaissance de Dieu, Ia, q. 2, a. 1, resp., qui distingue les propositions connues par soi *quoad nos* et *in se*, et celles qui le sont seulement *in se*, mais non *quoad nos*, chez les ignorants par exemple. La proposition Dieu existe est du nombre des *nota per se* (parce que l'être y est identique à l'essence), mais non *quoad nos* (parce que nous ignorons l'essence divine), ce pourquoi elle devra être démontrée par les effets, plus connus *quoad nos*.

<sup>40</sup> A l'inverse, Gilson insiste sur le déficit de certitude qui, en définitive, affecte la conclusion de l'argumentation cartésienne, qui conduit non à une intuition, mais à une simple inférence, *Etudes sur le rôle...*, 243.

<sup>41</sup> « Chacun est libre de décider s'il veut ou non entreprendre de philosopher comme un esprit pur ; mais s'il prend ce parti, la difficulté pour lui ne sera pas tant de savoir comment entrer dans l'esprit, que comment en sortir. » *Unité de l'expérience*, tr. 191.

<sup>42</sup> « On peut commencer avec Descartes, mais on ne peut finir qu'avec Berkeley ou avec Kant. » *RM*, 25 ; le cartesianisme constitue ainsi, à divers titres, la matrice des idéalismes ultérieurs : comme métaphysique, il mène à Berkeley, comme idéalisme méthodique, il conduit à l'idéalisme critique, *RM*, 96.

<sup>43</sup> Le chapitre du *Thomisme* qui examine la théorie de la connaissance (II<sup>e</sup> partie, ch. VII), peut ainsi s'achever sur l'évocation d'un « intellect que sert une sensibilité », 295. Sur cette solidarité native des deux facultés, les textes gilsoniens abondent. Voir, à titre d'exemple, *L'athéisme difficile*. Paris : Vrin 1979, 63-65. Voir *RM*, 67-68 sur le rôle de la sensibilité dans l'apprehension de l'existence chez s. Thomas.

comme une donnée immédiate, affectée d'une certitude supérieure à toute démonstration<sup>44</sup>.

b) L'approche gilsonienne de l'âme (par différence de l'esprit pur) pourrait rendre, de prime abord, surprenante sa critique de Descartes. Cette âme, à qui l'existence du monde est évidente par soi, est, dit-il, un principe spirituel substantiellement uni au corps. Or, si une telle définition est essentiellement thomiste, elle reste susceptible d'une acception cartésienne, si on se souvient des déclarations fort nettes des IV<sup>èmes</sup> Réponses<sup>45</sup>, ou des lettres à Regius de 1641-1642, que, bien évidemment, Gilson connaît et cite dans le chapitre VII des *Etudes sur le rôle*, consacré à la confrontation des anthropologies<sup>46</sup>. Dès lors, pourquoi Gilson réduit-il Descartes à n'être qu'un esprit sans âme<sup>47</sup>, alors même que la définition de l'âme alléguée par lui (une fois écarté le risque de confusion avec un principe corporel) est, en apparence, et si on nous passe l'expression, parfaitement « cartésianisable » ?

c) La dernière phrase du texte qu'on vient de relire fournit une clé d'explication, du reste discutable en rigueur de cartésianisme. Selon Gilson, Descartes n'est qu'un esprit (et non plus une âme), parce que la substance pensante est auto-suffisante, distincte du corps et exclusive de lui. Or, dans la pensée, il n'est rien du corps, en raison de leur distinction substantielle. Il est donc impossible de prouver l'existence des corps à partir de la seule pensée<sup>48</sup>.

Pour illustrer cette affirmation, repartons du problème de la sensation : c'est une donnée confuse, confusion qui lui vient de son origine corporelle. Or notre union à un corps contredit les exigences de la distinction réelle des substances. Dès lors, si on admet une telle distinction, il faut considérer que la sensation, mode de l'esprit, ne doit plus rien au corps. Dans les *Etudes sur le rôle*<sup>49</sup>, Gilson allait plus loin encore, en suspectant une forme de tension, pour ne pas dire une contradiction interne à la preuve de l'existence des corps : celle-ci semble postuler qu'on peut se passer de

<sup>44</sup> *Unité de l'expérience...*, tr. 179. Rappelons que, même si l'esprit est uni au corps, il ne l'est pas substantiellement, puisque, pour Descartes, il peut exister sans ce même corps, à titre de substance complète.

<sup>45</sup> IVae *Responsiones*, AT VII, 228 = IX-1, 177.

<sup>46</sup> Voir 246-247.

<sup>47</sup> Notons que, ce disant, il est parfaitement fidèle à la lettre du cartésianisme, Descartes lui-même approuvant Regius de préférer mens à anima, *Notae in programma*, AT VIII-2, 347 ; cf. Vae *Responsiones*, AT VII, 356 (tr. fr. in : *Œuvres de Descartes*, t. II, éd. F. Alquié. Paris : Garnier 1967, 797).

<sup>48</sup> Pour une critique de cette critique de Descartes, voir MARION, J.-L. : *Sur la pensée passive de Descartes*, 93, n. 2.

<sup>49</sup> Voir 254.

celle de l'union, alors qu'elle ne peut se fonder que sur elle<sup>50</sup>. Mais son exégèse idéaliste (Descartes ne part que de la pensée dit-il) le conduit à supposer que les deux moments argumentatifs peuvent être distingués et que la preuve de l'existence précède celle de l'union, qui, cependant, explique la confusion des sensations. Autrement dit, entre distinction et union, il fallait choisir ; les successeurs de Descartes l'ont fait, en prenant deux décisions solidaires : ils ont dissous ce qui subsistait encore d'union substantielle, et ils ont déclaré l'existence du monde extérieur matériel indémontrable, en attendant que Berkeley ne la juge impossible<sup>51</sup>.

C'est donc finalement à la question de la substance complète et des modalités de son union à une autre, tout aussi complète, que nous sommes reconduits<sup>52</sup>. La question de l'existence du monde extérieur est, en dernière analyse, un problème d'anthropologie.

Fort de cette interprétation de la preuve de la *Méditation VI*, on peut remonter aux racines du différend anthropologique dont on vient de rappeler les conséquences épistémiques.

#### IV. L'ANTHROPOLOGIE THOMISTE, REMÈDE À L'IDÉALISME ?

De prime abord, ce différend se caractérise par un usage divergent de la notion de substance complète. Pour Thomas d'Aquin, ni le corps ni l'âme, pris à part, ne sont des substances complètes. Seul l'homme tout entier constitue une telle substance, un tout par soi, c'est-à-dire une âme substantiellement unie à un corps. On objectera cependant qu'en dépit de son hostilité à l'égard de l'hylémorphisme médiéval, Descartes reprend cette formulation à son compte et maintient une conception de l'union, qui, une fois n'est pas coutume, fait droit au vocabulaire de la scolastique thomiste. Plus encore, il réagira vigoureusement contre l'interprétation hétérodoxe de son disciple Regius, qui fera de l'homme un étant par accident, au titre de la réelle distinction des substances<sup>53</sup>. Dès lors, si l'âme cartésienne est (elle aussi) substantiellement unie à son corps, si elle est une vraie forme substantielle<sup>54</sup>, où se loge donc le différend entre Descartes et les thomistes ? Il se peut que, sous les mêmes mots, ou presque, s'expriment en définitive

<sup>50</sup> Voir *RTh*, 14.

<sup>51</sup> A certains égards, Berkeley représente la position idéaliste chimiquement pure, parce qu'à l'inverse de l'idéalisme critique kantien, il assume de ne postuler aucun objet au delà du perçu, aucun en soi au fondement de ce qui apparaît, et réduit la réalité à sa phénoménalité, *RM*, 92.

<sup>52</sup> Sur la différence entre Thomas d'Aquin et Descartes au sujet de l'application à l'âme de la notion de substance complète (rejetée par l'Aquinate et acceptée par Descartes), voir GOUHIER, Henri : *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : Vrin 1962, rééd. : 1987, 355-356. Gouhier cite du reste *Le thomisme*, 264-265, puis 276-277, références qui renvoient à sa 5<sup>e</sup> édition, 1945 (= 241-252 dans la 6<sup>ème</sup>, non encore parue en 1962).

<sup>53</sup> Voir à Regius, janvier 1642, AT III, 493 par exemple.

<sup>54</sup> A Regius, janvier 1642, AT III, 503, puis 505.

deux conceptions fort différentes de l'union substantielle. Tout porte à le croire, probablement sous la plume de Descartes lecteur de l'Aquinate, et assurément sous celle de Gilson qui les confronte<sup>55</sup>. Pour s'en assurer, considérons les traits de la conception cartésienne de l'union psychophysique, telle qu'elle est relue par Gilson, au prisme du thomisme, qui en soutient le décryptage.

1) En régime cartésien, l'affirmation de l'union substantielle, attestée par l'affectivité (l'âme n'est pas comme un pilote en son navire)<sup>56</sup>, n'interdit nullement que l'esprit, comme le corps, ne soient des substances complètes et distinctes. Esprit et corps vérifient ainsi le premier caractère de la substantialité reconnu par les *Principia philosophiae*, la persévérence et l'autosubsistance<sup>57</sup>.

2) Unir n'est pas confondre. Fidèle au « mathématisation » qui, selon Gilson, gouverne la métaphysique cartésienne<sup>58</sup>, notre historien souligne que le critère de la distinction exclut qu'une idée se confonde avec une autre. Au niveau des idées claires et distinctes du moins, l'union se pense comme celle de deux substances séparables : leur unité n'est pas de nature, mais de composition, pour parler comme les VI<sup>èmes</sup> Réponses<sup>59</sup>. Cette espèce d'unité présente plusieurs caractères<sup>60</sup>, dont le premier réside dans le fait

<sup>55</sup> Voir les remarques à propos de la V<sup>e</sup> partie du *Discours*, AT VI, 59, l. 15, puis 16–17, in : *Commentaire...,* 432–435. Pour Gilson, si l'union substantielle est nécessaire, elle est cependant difficilement concevable en régime cartésien. N'oublions pas que, selon notre historien, la visée métaphysique fondamentale de Descartes reste la démonstration de la distinction des substances, ce qui implique qu'elles conservent intégralement leur nature et que celle-ci ne soient pas altérées par celle de l'autre. Voir *Viae Responsiones*, AT VII, 444, l. 13–18 = IX-1, 242.

<sup>56</sup> On sait que Descartes partage avec la scolastique thomiste le rejet de cette formule et de la conception de l'union qu'elle traduit. Voir, après le *Discours de la méthode* (AT VI, 59), *Méditation VI*, AT VII, 81 = IX-1, 64 ; à comparer avec S. THOMAS : *Summa contra gentiles*, II, 57. Sur la reprise de ce schème thomiste, mais coupé de son soubassement aristotélicien, voir MARION, Jean-Luc : *Sur la pensée passive de Descartes*, 66–71.

<sup>57</sup> *Principia philosophiae*, I, 51. Les IV<sup>èmes</sup> Réponses sont déjà fort nettes sur ce point, et montrent comment on peut considérer esprit et corps comme des *res completæ* dès lors qu'on les conçoit séparément, et comment on pourra les tenir pour incomplètes, si on les rapporte l'une et l'autre à l'homme qu'elles composent, AT VII, 222–223 = IX-1, 172–173. Toute substance, par le fait même, sera aussi complète.

<sup>58</sup> Sur ce mathématisation, voir : *Unité de l'expérience*, 2<sup>e</sup> partie, ch. V, et déjà un bref résumé en *RM*, 21–22, 71–72 et 96. Il s'agit d'ériger une science (ici la mathématique) en norme de vérité pour tout savoir, au mépris de la diversité du réel et au risque de conduire à une anthropologie fausse. On sera plus réservé quant à la thèse selon laquelle le mathématisation (parce que le mathématicien est plus attentif à l'essence qu'à l'existence), semble entraîner Descartes dans l'orbite des pensées essentialistes (bien que Gilson ne s'attarde pas ici à le montrer, parce que tel n'est pas ici son propos).

<sup>59</sup> AT VII, 422–425 = IX-1, 226–228.

<sup>60</sup> Penser l'union, c'est penser deux choses comme une, ce que Descartes rappellera à Elisabeth, 28 juin 1643, AT III, 692.

que les composants d'une telle union restent distincts par leur nature. Si mélange il y a<sup>61</sup>, (au point qu'on ait de celui-ci une notion primitive irréductible à l'intellection du corps seul ou de l'esprit seul)<sup>62</sup>, un tel mélange n'induit pas toutefois la disparition ou la confusion des entités qui s'y trouvent engagées. En conséquence, le second trait notable de l'union réside dans l'autonomie fonctionnelle des composants : chaque partie du composé effectue ses opérations propres, qui sont dès lors attribuées à lui seul. Autrement dit, la pensée ne doit rien au corps et la substance étendue, rien à la pensée : ce n'est pas le corps qui sent et qui pense.

3) S'impose alors une conclusion qui confirme la véritable nature du désaccord avec le thomisme : au lieu de rejoindre le corps à partir de la pensée, comme le prescrit la distinction réelle des substances, il eût été préférable de partir du corps, comme tout le monde l'estime (tout le monde, c'est-à-dire un probable consensus scolaire). Partir du corps, ce n'est certes pas faire ici profession de matérialisme, mais c'est retrouver la noétique thomiste, qui unit ce que l'anthropologie cartésienne nous constraint de séparer, probablement sans retour. Tel est, selon Gilson, le vice d'une méthode qui, à maints égards et dès avant le *Discours de la méthode* probablement, promeut une épistémologie de la distinction, voire de la séparation : on ne saurait penser le tout comme postérieur à ses parties, ce que fait Descartes, du moins suivant la lecture gilsonienne. On doit, à l'inverse, le penser comme originairement donné. Le vice premier de l'anthropologie cartésienne est, peut-on dire, de ne pas être en mesure de recoller les morceaux<sup>63</sup>. Or cette anthropologie erronée est précisément à l'origine de l'idéalisme, qui compromet notre rapport au monde extérieur. Les conséquences de l'erreur relative à l'union psycho-phérique sont immédiates et massives. L'esprit est une substance complète, dont l'attribut principal est la pensée<sup>64</sup> : il peut donc penser sans le corps. Or la sensation est un mode de la pensée, le dernier d'entre eux, suivant l'énumération canonique de la deuxième Méditation<sup>65</sup>. Selon la lecture gilsonienne qui affleure dans les lignes de *L'unité de l'expérience philosophique* qu'on a relues, la sensation ne doit donc rien au corps ; hormis sa passivité, on ne saurait trouver en elle de quoi prouver l'existence d'une substance matérielle hétérogène à la pensée.

<sup>61</sup> La Méditation VI n'hésite pas à évoquer une *permixtio*, AT VII, 81 = IX-1, 64.

<sup>62</sup> Voir à Elisabeth, 21 mai 1643, AT III, 665.

<sup>63</sup> *Etudes sur le rôle...*, 254. C'est sans doute cette page de Gilson que discute H. Gouhier (sans le nommer), dans *La pensée métaphysique...*, 372-373. Le RM radicalise l'impossibilité cartésienne de penser une véritable union, et taxe la troisième notion primitive (idée de l'union) de grossière contradiction, 74.

<sup>64</sup> Cette thèse est expressément enseignée dans les *Principia*, I, 53. Gilson paraît la sous-estimer quelque peu dans le RM (73), lorsqu'il indique que la substance est intégralement connue par son idée et réductible à elle. Or on n'oubliera pas que, par soi, la substance ne nous affecte pas, pour reprendre l'expression de *Principia* I, art. LII.

<sup>65</sup> AT VII, 28 = IX-1, 22 ; cf. Med. III, VII, 34 = IX-1, 27.

Loin de se dessiner avec la preuve du monde extérieur exposée dans la *Méditation VI* (AT VII, 79–80), l'idéalisme se décide, plus fondamentalement, avec la doctrine de la distinction substantielle, selon les deux moments de son établissement. En raison de la césure entre entendement et sensibilité, césure induite par la distinction réelle, la sensation est réduite à un mode de la pensée<sup>66</sup>, qui ne requiert pas nécessairement un organe corporel. L'être ne se donne pas en une rencontre avec le sensible. Loin de se manifester au travers d'un concept engendré par abstraction à partir du sensible, l'être ou l'existence (c'est tout un pour Descartes) est désormais une de ces natures simples communes<sup>67</sup>, dont la teneur ne doit plus rien à la rencontre du réel extramental.

Mais parce que rien n'impose que l'histoire de la philosophie obéisse à un progrès linéaire, convenait-il alors de faire retour au thomisme pour nous prémunir de l'idéalisme ? Aux yeux de Gilson, on sait du moins quel antidote il pouvait offrir. Le mouvement argumentatif des deux derniers chapitres de *Réalisme thomiste* est ici des plus instructif. Après avoir patiemment dénoncé diverses formes de réalismes, précisément gauchis par leur compromission avec l'idéalisme moderne<sup>68</sup>, Gilson consacre le chapitre VII au sujet connaissant, dans son rapport à l'existence. A l'idéalisme cartésien, on opposera le réalisme thomasien, fondé sur l'apprehension de l'existence par un sujet connaissant, défini comme le « *conunctum* » d'une âme et d'un corps<sup>69</sup>. Retenons trois thèses.

1) Ce n'est ni l'intellect ni le sens qui connaissent, mais l'homme tout entier, avec l'un et l'autre<sup>70</sup>. Par sujet connaissant, on n'entendra donc pas un *ego* (une *res* simplement « *cogitans* »), obtenu par la mise à l'écart du

<sup>66</sup> On comparera cette situation cartésienne de la sensation à sa définition « réaliste », comme une « entrée de la chose en nous », *RM*, 100.

<sup>67</sup> DESCARTES, R. : *Regulae ad directionem ingenii*, reg. XII, AT X, 419, 20–22.

<sup>68</sup> On songe en particulier aux différents courants de ce qu'il est convenu d'appeler la néoscolastique, puissamment stimulée par l'Encyclique *Aeterni patris* de Léon XIII, en date du 4 août 1879.

<sup>69</sup> Pour anticiper notre brève discussion de la position gilsonienne à l'endroit du cartesianisme, rappelons que Descartes, lui aussi, pense l'union comme *conunctum*, *Med. VI*, AT VII, 78, 14–15 = IX-1, 62) ; VII, 81, 2–5 ; cf. *Synopsis des Meditationes*, VII, 15, 22–24 = IX-1, 11–12 ; *Principia*, II, II (sommaire), AT VIII-1, 41 ; les *IVae Responsiones* évoquent une *arcta coniunctio*, AT VII, 228, 27, et les *Principia* (I, xlvi, AT VIII-1, 23), une *arcta et intima mentis nostræ cum corpore unio*.

<sup>70</sup> Voir *RTh*, 187–189. Gilson s'appuie notamment sur le S. THOMAS : *De veritate*, q. II, a. 6, ad 3um : « non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de anima ». La défense du réalisme est indissoluble d'une anthropologie correcte : « Poser le problème en réaliste, c'est d'abord se souvenir que ce n'est pas l'intellect qui connaît, ni d'ailleurs la sensibilité, mais l'homme », écrit-il dans GILSON : *L'être et l'essence*, 286, plus spécialement au chapitre IX, consacré à la connaissance de l'existence. « Ce n'est pas l'intellect qui connaît, mais l'homme par son intellect » écrira-t-il enfin dans « Propos sur l'être et sa notion », op. cit., 14.

corps et des organes perceptifs, mais bien une entité composée, une âme qui est la forme d'un corps et qui n'opère qu'en lui, ou du moins avec lui<sup>71</sup>.

2) Sans qu'il soit ici utile de s'y attarder, tant il s'agit d'une thèse centrale de la noétique thomasienne, rappelons que l'intellect tire la matière de ses concepts de la sensibilité et donc, en définitive, du corps et de ses organes sensoriels. Les *Eléments de philosophie chrétienne* rediront ainsi avec force que « la connaissance humaine est une fonction animale, ou du moins une fonction biologique. »<sup>72</sup>

3) En outre et pour reprendre la formule même du *De anima* d'Aristote, la sensation est l'acte commun du sentant et du senti ; c'est bien la chose même qui informe les puissances cognitives du sujet connaissant. Une anthropologie qui pense l'homme comme une entité composée, comme la conjonction d'une âme et d'un corps, doit logiquement conduire à une noétique qui s'interdit de séparer intellect et sensibilité ; tout au contraire, l'insistance sur la complémentarité de l'âme et du corps permet de les inscrire dans la continuité d'un même processus cognitif. On pourra ainsi évoquer l'osmose entre intellect et sensibilité dans l'unité du sujet humain<sup>73</sup>. Le processus de la connaissance commence avec le sens, donc avec le corps, plus exactement avec l'organe sensoriel informé par la chose même et pour ainsi dire en prise directe avec le monde naturel. Dès lors, l'existence du monde extérieur ne peut être érigée en problème. Douter de la réalité sensible serait tout simplement dépourvu de sens<sup>74</sup>. A l'opposé, l'anthropologie cartésienne, qui unit un entendement auto-suffisant à un corps-machine, se condamne à démontrer les corps sans prendre appui sur l'existence du nôtre, auquel, à en croire Gilson, la sensation ne doit plus rien. En une formule qui résumerait assez bien ce que nous avons mis en évidence, notre historien stigmatise ceux qui « posent le problème de la connaissance comme s'ils ne savaient pas que le corps de l'homme existe et tentent la tâche impossible d'établir la liaison entre le monde matériel et une âme désincarnée. »<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Rappelons que, contre toute tentation de type platonicien, l'âme thomiste tend naturellement vers son corps, *Summ. theol.*, Ia, q. 76, a. 1, ad 6um : « anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. » A propos de la noétique thomasienne, Gouhier pouvait écrire ces lignes peut-être influencées par sa lecture du *Thomisme* : « ce n'est jamais l'âme seule qui connaît mais l'homme, et l'homme, c'est toujours l'esprit dans sa condition charnelle », GOUHIER, H. : *La pensée métaphysique de Descartes*, 356.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, 409-410. Quelques lignes plus haut, Gilson précisait à propos des êtres capables de connaissance : « Et en disant êtres, je ne dis pas pensées, esprits, intellects, ou entendements ; je dis des hommes, qui comportent à la fois un esprit et un corps : des hommes, qui communiquent avec d'autres corps par l'intermédiaire de leurs propres corps... ».

<sup>73</sup> *RTh*, 207.

<sup>74</sup> *RM*, 28.

<sup>75</sup> *RTh*, 208-209.

## V. UN AUTRE DESCARTES EST-IL POSSIBLE ?

Mais parce qu'il n'est pas d'hommage véritable sans la licence d'objecter, risquons une remarque conclusive. Afin d'enrôler plus sûrement Descartes sous la bannière de l'idéalisme, Etienne Gilson prend parti sur un point d'exégèse cartésienne bien connu, qui engage l'ordre des raisons dans la *Méditation VI* : il s'agit de la détermination précise du rapport qu'entretiennent la thèse de la distinction réelle des substances et l'affirmation de leur union en l'homme. Les exposés gilsoniens laissent du reste affleurer quelques tensions, du moins des orientations de lectures différentes. Si les *Etudes sur le rôle* reconnaissent la primordialité de l'union, y compris pour établir la distinction (ce que l'auteur baptise paradoxe cartésien)<sup>76</sup>, l'appendice sur la relecture spinoziste de la preuve des *Principia* va jusqu'à évoquer des sensations qui peuvent advenir sans médiation corporelle<sup>77</sup>. *Réalisme thomiste* évoque pour sa part une union qui contredit « l'exigence cartésienne de leur complète et réelle distinction » (14). Pour lire le cogito cartésien en idéaliste, il convient, comme le fait Gilson, d'exacerber la distinction et de minorer la fonction de l'union dans l'analyse de la sensation. En un mot, la distinction des deux substances l'emporte en droit, puisque leur union est conçue à partir de cette même distinction. Dans la reconstitution gilsonienne, tout se passe parfois comme si notre relation au monde extérieur pouvait se concevoir sans qu'il soit requis de faire intervenir l'union substantielle. Or il est possible (et peut-être nécessaire) de réviser cette priorité de la distinction, voire de l'inverser et de suggérer qu'en rigueur de cartesianisme, notre accès au monde extérieur est essentiellement déterminé par le fait originaire de l'union de l'esprit à un corps.

On se souvient qu'à l'entame de la *Méditation VI*, la première hypothèse avancée pour démontrer, ou du moins conjecturer l'existence de corps hors de nous repose sur la définition de l'imagination comme « une certaine application de la faculté qui connaît au corps qui lui est intimement présent et partant qui existe »<sup>78</sup>. Sans pouvoir ici développer l'argumentation cartésienne en tout son détail, bornons-nous à souligner qu'un certain corps semble requis au bon fonctionnement de l'imagination, et qu'il se découvre comme sa condition même de possibilité. En d'autres termes, un corps existerait (bientôt identifié comme « mon corps »), déjà indubitable, qui, par conséquent, ne serait pas englobé dans la démonstration de l'existence des corps extérieurs, qui sera déployée plus bas. A la distinction stricte du corps et de l'esprit, il conviendrait d'en substituer une autre, qui passerait entre ce corps que, « par un certain droit particu-

<sup>76</sup> Voir notamment 245.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 312.

<sup>78</sup> *Med. VI, AT VII, 72, 1-3 = IX-1, 57.*

lier j'appelle mien »<sup>79</sup>, et les autres corps, ces *res materiales* dont l'existence (problématique) reste soumise à démonstration. Il s'agirait ainsi de contester, du moins d'interroger les limites d'une lecture qui radicalise la distinction, au point de rendre l'affirmation de l'union impensable, ou incohérente<sup>80</sup>.

Il faudrait suivre, au long de la *Méditation VI*, l'analyse de la relation de l'ego percevant au monde qui l'environne. Bornons-nous ici à deux remarques.

1. Rappelant ce qu'il a toujours tenu pour vrai avant tout examen, Descartes énumère une série de sentiments ; il progresse du sentiment de notre corps (avoir une tête, des mains et des pieds), vers le sentiment de l'insertion de ce corps parmi d'autres, qui l'affectent diversement<sup>81</sup>. Viennent alors les diverses passions de l'âme, puis les sentiments qui nous permettent de nous rapporter « aux dehors » et les sentiments des qualités perceptives : sont tout d'abord mentionnées celles qu'on dira plus tard « premières » (les natures simples matérielles que sont extension, figures et mouvements), puis celles qui seront qualifiées de « secondes » (dureté, chaleur, couleur etc), dont la variété conduit à poser l'existence des divers corps extérieurs<sup>82</sup>. En un mot, cette récapitulation des traits principaux de notre expérience perceptive (fût-elle encore sujette à caution puisque les corps ne sont pas démontrés), présente un caractère pour ainsi dire centrifuge, dans la mesure où elle procède à partir de mon corps vécu vers le monde extérieur. La relation originale de l'ego au monde semble bien instituer un certain corps comme centre, même si, bien entendu, seule la *mens* est susceptible de sentir.

2) C'est bien en tant que je suis un tout (*me totum*), une unité composé d'un corps et d'un esprit (*quatenus ex corpore et mente sum compositus*), que je suis affecté par les corps environnants et que j'en perçois les significations vitales (*variis commodis et incommodis a circumjacentibus corporibus affici posse*)<sup>83</sup>. En un mot, ces quelques rappels conduisent à considérer que Gilson ne tient pas suffisamment compte du caractère asymétrique

<sup>79</sup> Med. VI, AT VII, 75 = IX-1, 60. On notera l'insistance sur le fait que c'est bien le sentiment d'inséparabilité de ce corps, qui fonde celui de sa mienneté : à l'inverse des autres corps, je ne saurais être séparé d'un certain corps, que je reconnaissais alors comme mien, voire comme moi.

<sup>80</sup> Cette piste est minutieusement explorée par MARION, J.-L. : *Sur la pensée passive de Descartes*, 57–63 notamment. Nous serions en revanche plus réservé quant à l'un des éléments de la démonstration : si on peut soutenir que mon corps présente une spécificité phénoménologique au regard des choses matérielles constituant le monde extérieur, il reste, nous semble-t-il, délicat de maintenir que l'existence de mon corps n'est pas mise en doute dans l'itinéraire des *Méditations*.

<sup>81</sup> « [...] j'ai senti que ce corps était placé entre beaucoup d'autres... » *ibid.*, AT IX-1, 59.

<sup>82</sup> AT VII, 74–75 = IX-1, 59.

<sup>83</sup> AT VII, 81, 26–27. Les sentiments naissent (*oriri*) du mélange (*permixtio*) de l'esprit et du corps, *Viae Responsiones*, AT VII, 437, IX-1, 236.

de la distinction et de l'union. Affirmer que l'esprit est substantiellement distinct du corps n'implique pas nécessairement qu'il n'use pas du corps dans la connaissance sensible.

Or, si tel est le cas, il est loisible de demander si l'herméneutique idéaliste est encore tenable, qui requiert précisément d'accentuer à l'extrême la ségrégation des substances. Telle est la question laissée partiellement irrésolue dans les exposés gilsoniens.

### Résumé

*Etienne Gilson mena sans relâche un combat contre l'idéalisme, maladie des philosophies modernes. Un tel combat est décisif, puisqu'il engage la possibilité de la métaphysique et notre rapport à l'étant.*

*On examine la lecture qu'Etienne Gilson donne de la preuve cartésienne de l'existence du monde extérieur. Puis on montre que le problème de l'idéalisme prend son origine dans une anthropologie erronée. Contre le dualisme cartésien, il faut en revenir à une anthropologie de l'esprit incarné d'ascendance thomiste, seul remède à l'évolution idéaliste de la philosophie. La détermination correcte de notre rapport à l'existence du monde implique de penser convenablement cette incarnation et ses conséquences. L'existence du monde cesse alors d'être un problème jamais vraiment résolu.*

### Abstract

*Etienne Gilson relentlessly led the fight against idealism, the disease of modern philosophies. Such a debate is decisive, since it involves the possibility of metaphysics itself and our relationship to being.*

*In this paper, we examine Etienne Gilson's reading of the Cartesian proof of the existence of the external world. We then show that the problem of idealism is rooted in an erroneous anthropology. To counter Cartesian dualism, we need to return to a Thomistic anthropology of the incarnate soul, which is the only remedy against the idealistic evolution of philosophy. The correct determination of our relationship to the existence of the world implies that this incarnation and its consequences must be properly considered. The existence of the world then no longer remains a problem never really solved.*