

Tout ce qui véritablement arrive m'arrive à moi (Le sujet du temps dans la métaphysique cartésienne)

*Jesús Hernández Reynés
Jaume Casals*

Malgré mon père mort, malgré mon enfance passée dans un jardin symétrique de Hai Feng, moi, maintenant, est-ce que j'allais mourir? Après je réfléchis que toutes les choses arrivent précisément à quelqu'un, précisément maintenant. Siècles de siècles et uniquement dans le présent surviennent les faits; innombrables hommes dans les airs, sur terre et sur mer, et tout ce qui véritablement arrive m'arrive à moi.

J.L. BORGES, *Le jardin aux sentiers qui bifurquent.*

Le conte de Borges se présente à la lecture comme une énigme, un labyrinthe de lectures et d'histoires. Une fois le texte debobiné, on peut essayer de survoler ce labyrinthe de la manière suivante:

La découverte d'une déclaration rédigée et signée par le docteur Yu Tsun éclaire un certain événement de la Première Guerre Mondiale. Le texte explique comment Yu Tsun, professeur d'anglais et espion d'origine chinoise au service de l'Allemagne, parvient à communiquer aux allemands un message décisif. Sur le point d'être arrêté, déjà démasqué comme espion ennemi par le capitaine Madden, il trouve dans l'annuaire le nom d'un consul chinois au Royaume Uni. Cela lui donne une idée fatidique: faire quelque chose dont les journaux vont parler... Avant le dénouement, le consul révèle à Yu Tsun la solution d'une énigme rapportée par hasard à l'un de ses ancêtres: après avoir passé treize ans enfermé à écrire un roman et à construire

un labyrinthe infini, l'arrière-grand-père de Yu Tsun ne laisse qu'un roman incohérent –du labyrinthe infini on n'en trouve aucune trace. Pourtant, le consul Albert, qui est en possession d'un exemplaire du livre, déclare être aussi en possession du labyrinthe: le labyrinthe et le roman sont la même chose. Ainsi, d'après Albert, le roman semble incohérent parce qu'il consiste en un labyrinthe de symboles. Ce labyrinthe est en fait un labyrinthe de temps qui renferme toutes les possibilités et séries de temps divergents, convergents et parallèles. La théorie labyrinthique du temps sur laquelle le roman est fondé suppose que la trame temporelle contienne toutes les possibilités, et parmi elles celle qui s'avère à ce moment, mais aussi, de la même manière, le reste des possibles, par un chemin ou par un autre, un jour ou l'autre.

Dans toutes les fictions, chaque fois qu'un homme s'affronte à plusieurs alternatives, il opte pour une et élimine les autres; dans celle du quasi-inextricable Ts'ui Pên, il opte – simultanément– pour toutes. (*Ibid.*).

Le roman ne parle pas du temps; il n'emploie pas le mot "temps", puisque le nom n'entre pas en jeu et que ce qu'on définit n'entre pas dans la définition. Mais pour Yu Tsun, pris sur le fait par Madden qui arrive tout juste au moment du crime, les autres possibles s'effondrent, tombant dans un arrière idéal : tout ce qui véritablement arrive, c'est à son *je* que cela arrive. Et à présent c'est l'échafaud qui l'attend.

* * *

La conception du temps qui dérive de la lecture que le consul Albert fait du roman-labyrinthe attire l'attention sur une croyance aussi enracinée que discutable: le temps qui contient tous les temps et possibilités est un temps plus grand que le temps de ce qui arrive véritablement. L'interprétation d'Albert ne supporte pas la distinction entre temps réel et temps possibles, car le labyrinthe accueille la totalité infinie des temps, tous au même rang. Seule l'introduction de la perspective de Yu Tsun accorde le privilège de la réalité à un des chemins du labyrinthe: le "mien" précisément. Ainsi, la présence du moi devenu focus de réalité et l'incapacité qu'il a d'être conscient de tous les temps et possibilités ont comme effet une distinction radicale entre réalité et possibilité. Le *je* qui lit –au fond, un *nous*– ne peut que considérer le roman de Ts'ui Pên incohérent.

Nous avons donc deux temps correspondant chacun à une certaine image de la relation entre réalité et possibilité: a) le temps "Albert", dans lequel tout correspond au labyrinthe pur, de temps infinis, sans qu'aucune raison invite à distinguer réels et possibles et b)

le temps “Yu Tsun”, dans lequel tout correspond au labyrinthe foulé par les pas du promeneur, qui est un seul temps, un seul chemin d'événements, et qui détermine la différence entre réels et possibles.

Il semble que les deux temps ne se trouvent pas sur le même plan. Le temps “Albert” se suffit à lui-même. Le temps “Yu Tsun” a besoin du temps “Albert” comme une carte sur laquelle on pourrait mettre en relief la trace rouge de son itinéraire. Pourtant, tout bien considéré, envisagé en tant que carte, le temps “Albert” n'est pas un temps “Albert”, mais le concept de possibilité que le temps “Yu Tsun” a déjà ébauché comme *a priori* et, pour ainsi dire, comme cliché négatif.

Le temps “Yu Tsun” et l'idée du moi itinérant sont donc une seule et même chose. Le moi ouvre un chemin et, de cette manière, efface la multiplicité des chemins derrière ce qu'on peut nommer “les autres chemins”. Les possibles sont les autres. En définissant le chemin du labyrinthe, le moi identifie son itinéraire avec la réalité et inaugure une alterité: les possibles non réalisables. Qu'est-ce que peut bien vouloir dire “possibilités non réalisables” sinon possibilités incompatibles dans la mesure où elles ne peuvent pas être possibilités d'une même conscience? Si Yu Tsun tue Albert, ne pas tuer Albert ne peut appartenir à son chemin et, ainsi, les chemins dans lesquels ce crime n'a pas lieu deviennent des possibles impraticables. Si tout ce qui arrive, c'est à moi que cela arrive, que peut vouloir dire “n'arriver pas à moi” sinon tout simplement “ne pas arriver”? Dans le temps “Yu Tsun” disparaît donc toute hypothèse relative à l'existence des consciences incompatibles avec la mienne. Ce qui arrive à un autre m'arrive aussi à moi, car cela entre dans mon itinéraire comme *ma* perception et *ma* souffrance de ce que j'appelle “événement arrivé à l'autre”. On ne peut voir la pluralité des consciences que comme un jeu d'éléments au service d'une conscience unique.

Cette conscience unique a une caractéristique fondamentale qui explique, donne raison, ou dit la cause de son itinéraire faiseur de réalité: elle est douée de volonté, elle est une volonté. En effet, le moi promeneur du temps “Yu Tsun” décide à chaque instant, pour le dire comme dans le songe livresque et poétique de Descartes raconté par Baillet (*Vie de M. Descartes*, 1961, t. II, p. 82-84), quel chemin il va suivre dans la vie (*Quod vitae sectabor iter?*).

* * *

Vu de cette manière, le moi qui se promène par le labyrinthe devient un créateur volontaire de la réalité. Dans l'oeuvre de Descartes, ce rôle n'est pas, à proprement parler, joué par le moi

humain, la chose qui pense. Le moi cartésien peut toujours voir son chemin à chaque instant comme un songe. Il est un moi ouvert aux fantaisies, à la tromperie, à la dialectique du songe et de la veille, victime aussi de sa finitude et du décalage avec les rêves des autres *moi*.

Parce que, comme un horloger industriel peut faire deux montres qui marquent les heures en même façon, et entre lesquelles il n'y ait aucune différence en ce qui paraît à l'extérieur, qui n'aient toutefois rien de semblable en la composition de leurs roues: ainsi il est certain que Dieu a une infinité de divers moyens, par chacun desquels il peut avoir fait que toutes les choses de ce monde paraissent telles que maintenant elles paraissent, sans qu'il soit possible à l'esprit humain de connaître lequel de tous ces moyens il a voulu employer à les faire. (*Les principes de la philosophie*, IV, § 204.)

C'est Dieu, donc, et non moi, un homme, celui qui dans le modèle cartésien joue le rôle du véritable promeneur du labyrinthe. Dans un modèle qui passe pour être pionnier de l'anthropocentrisme moderne et même de la révolution copernicienne de Kant, l'examen suscité par la fiction de Borges dénonce un théocentrisme évident – reconnu par Descartes lui-même – que la tradition a tendu à camoufler.

La promenade de Dieu – chez qui l'entendre et le vouloir sont une même chose – équivaut à la création (*À Mersenne*, 27 mai 1630, A-T, I, 153), et même à la création des vérités qu'on nomme "vérités éternelles": comme dans le temps "Yu Tsun", ce qui a une entité est très clairement la promenade et non les endroits par où elle passe. Nous avons dit plus haut que le promeneur établit non seulement un itinéraire mais aussi la condition du fait de se promener. Il établit par exemple que l'itinéraire doit être tracé dans le labyrinthe, c'est-à-dire, la relation nécessaire entre l'itinéraire et le labyrinthe dans lequel on trace l'itinéraire. Pour cette raison, dans une manifestation extrême du phénomène "Yu Tsun", Descartes présente une promenade qui, en étant toujours celle d'un moi, crée en même temps le cadre de la promenade et définit un labyrinthe de possibilités ou de vérités qui n'ont pas été créées. C'est la promenade de Dieu qui crée les essences aussi bien que les existences et par conséquent qui détermine que $2+2$ soit nécessairement égal à 4; mais, en même temps, de la même manière, elle détermine que, bien qu'il ait voulu y passer, cette promenade Sienna n'est pas obligée de passer par la nécessité de cette vérité.

Pour la difficulté de concevoir, comment il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fût pas vrai, que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, ou généralement que les

contradictaires ne peuvent être ensemble, on la peut aisément ôter, en considérant que la puissance de Dieu ne peut avoir aucunes bornes; puis aussi, en considérant que notre esprit est fini, et créé de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles. Car la première considération nous fait connaître que Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et que, par conséquent, il a pu faire le contraire; puis l'autre nous assure que, bien que cela soit vrai, nous ne devons point tâcher de le comprendre, parce que notre nature n'en est pas capable. Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir. (*A Mesland*, 2 mai 1644, A-T, IV, 118-119.)

Nous pourrions donc dire qu'apparemment le temps "Yu Tsun" typiquement cartésien se rapproche ici du labyrinthe pur du temps "Albert", car dans le temps cartésien les contradictoires sont aussi théoriquement compatibles. Mais leurs différences montrent clairement la caractéristique essentielle du temps cartésien. Tandis que, dans le temps "Albert", la compatibilité des contradictoires constitue la dernière loi du labyrinthe en l'absence de tout critère de vérité ou sélection, dans le temps cartésien cette dernière loi est encore subordonnée à l'option créatrice. Cette option divine est, au demeurant, celle qui permet d'établir une relation entre la volonté et l'entendement divins d'un côté, et la finitude de l'homme de l'autre. C'est-à-dire, dans le temps cartésien, le calcul d'incompatibilités qui définit le critère de la vérité dérive de la volonté de Dieu. En effet, bien que l'entendement humain ne soit pas en condition de contempler l'ensemble total des choses ni les ressorts cachés qui les ébranlent, il peut être sûr, grâce à l'existence d'un *je* Dieu, que cet ensemble total ne contient pas des éléments qui puissent altérer cette partie des choses qu'il –entendement fini– connaît avec toute certitude. L'existence de ce moi divin garantit que la logique humaine, malgré son incomplétude, soit un sous-ensemble consistant des théorèmes dérivables des idées de Dieu.

* * *

Le moi humain partage avec le divin l'infinitude de la volonté. Mystère qui a pourtant comme conséquence l'optique d'un labyrinthe sans d'autres réalités imaginables hors de *je*, ce *je* qui en mourant ferait tout disparaître. La dernière vérité du cartésianisme gît dans cette référence de toutes choses à une chose *je*. Pour cette raison,

l'hypothèse d'un moi tout simplement mortel, même si elle remplit la première exigence, montre la nécessité d'une seconde hypothèse. Un moi simplement mortel falsifierait tout, ne soutiendrait rien, se précipiterait sans le comprendre dans l'abîme du temps "Albert". Soutenir les raisons d'une seule promenade, d'une création, comporte –toujours sous la dernière et inévitable vérité cartésienne du *je*– un *super-je*. Un *super-je* qui doit maintenir toutes les caractéristiques du *je* et qui, par conséquent, doit s'exercer comme une volonté qui fait un chemin en même temps qu'elle pense. Or, par son infinitude complète, le chemin qu'elle fait est une création qui ne saurait rien laisser au-dehors ni rester soumise à rien.

Mais je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou de Saturne, et de l'assujettir au Stynx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. (*A Mersenne*, 15 avril 1630, A-T, I, 145..)

Lorsque Dieu, comme Jupiter, quelle que soit la grandeur de sa puissance, ne se pense pas comme un moi, tout ce qui arrive, ce n'est pas nécessairement à Lui que cela arrive. Par conséquent le chemin qu'il fait reste soumis à la dernière loi des événements: ce qu'on appelle "destin".

Mais, chez Descartes, on pense Dieu comme un moi. Dans l'ordre de la connaissance, qui est celui de l'exposition classique cartésienne, tout est teint par la couleur de la première vérité: la vérité du "je pense". Concentré en lui-même, accomplissant pleinement son rôle de *je*, le moi rompt avec l'hypothèse du malin génie, c'est-à-dire, avec l'hypothèse d'une conscience qui ne coïncide jamais avec la conscience divine; une hypothèse qui, comme nous l'avons déjà vue, le conduirait à l'abîme du temps "Albert". Avec la découverte du *cogito*, le moi humain, point de départ insuffisant pour le temps "Yu Tsun" propre du système cartésien, accède à une étincelle d'immortalité et, pour ainsi dire, de divinité. En effet, dans le *cogito*, penser et être se rencontrent dans un instant de simulation créatrice qui se répète continuellement sous l'inutile promenade du moi humain. À ce point, l'hypothèse de la mort est écartée, mise à l'écart aussi banale que logiquement indispensable. Le moi a vocation d'être toujours et il pense –étant entendu que toute pensée trouve dans ce moi son canon et sa seule réalisation– en consonnance avec cette vocation dans laquelle la contingence même réclame nécessité.

Malgré mon père mort, malgré mon enfance passée dans un jardin symétrique de Hai Feng, moi, maintenant, est-ce que j'allais mourir?

Le *cogito* entame ainsi une sorte de temps “mini-Yu Tsun” nécessaire pour avoir –à partir d’un *je* qui, par nature, n’a pas la force d’ouvrir aucun chemin dans le labyrinthe qui ne soit pas à son tour un labyrinthe– l’hallucination d’un véritable temps-chemin dans le labyrinthe. Bref, le *cogito* exprime une contingence insatisfaite qui a l’intuition et le désir de la nécessité qui lui manque. Et ainsi, devenu Dieu sur cette voie mixte de contingence et de nécessité, le *super-je* goûté dans le *cogito* évite que le chemin du *je* ne suive le fil d’Ariane pour mieux s’embrouiller.

* * *

À partir du conte de Borges, nous avons caractérisé le temps cartésien comme l’exemple par antonomase du temps “Yu Tsun”. Ce temps est caractérisé par l’introduction de la notion de possibilité non réalisable. En contraste avec cette classe d’idéation du temps, nous avons aussi défini le temps “Albert” comme le temps de toutes les possibilités sans préférence; un temps qui, d’une certaine manière, se convertit en instrument et se détériore dans son essence à travers l’exposition que le temps “Yu Tsun” donne de lui-même. Un temps plus résistant que le temps “Albert”, mais aussi en contraste avec le moderne temps “Yu Tsun”, dérive de la considération aristotélicienne suivante:

φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν
ὅτι δυνατὸν μὲν τοδί, οὐκ ἔσται δέ

[il est clair qu’il n’est pas admis que soit véritable de considérer qu’une chose est possible mais qu’elle ne sera pas] (Arist., Met., 1047 b 4-5).

Celui qui passe souvent pour être le dernier grec classique nous invite à penser un temps simplement éloigné de toute idée de labyrinthe. La réalité n’est peut-être assez déficiente pour avoir besoin d’un modèle d’explication qui fonde dans l’antériorité de la possibilité la décision qui indique quel est le monde véritable.