

ACADÉMIE D'ORLÉANS-TOURS

UNIVERSITÉ FRANÇOIS RABELAIS

Faculté des Lettres et Sciences Humaines de TOURS

Section Philosophie

ANNÉE 1982-1983

N°

THÈSE

pour le

DOCTORAT DE 3^{ÈME} CYCLE DE PHILOSOPHIE

PAR

JEAN-BAPTISTE GRODJI

sous la direction du Professeur MARQUET

Présentée et soutenue publiquement le
4 Octobre 1983

TITRE

**la conception de la vérité
et le problème de dieu
CHEZ DESCARTES**

ACADÉMIE D'ORLÉANS-TOURS

UNIVERSITÉ FRANÇOIS RABELAIS

Faculté des Lettres et Sciences Humaines de TOURS

Section Philosophie

ANNÉE 1982-1983

N° _____

THÈSE

pour le

DOCTORAT DE 3^{ÈME} CYCLE DE PHILOSOPHIE

PAR

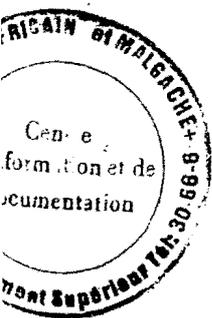
JEAN-BAPTISTE GRODJI

sous la direction du Professeur MARQUET

Présentée et soutenue publiquement le
4 Octobre 1983

TITRE

**la conception de la vérité
et le problème de dieu
CHEZ DESCARTES**



GRODJI (Jean-Baptiste) - La conception de la vérité et le problème de Dieu chez Descartes. - 1 vol. 180 p.
Th. : Lett. : Tours : 1983

RESUME :

Le plan de notre étude qui traite de "la conception de la vérité et du problème de Dieu chez Descartes" se divise en sept chapitres.

Après avoir analysé le doute, considéré par Descartes comme un outil intellectuel indispensable à la découverte de la Vérité, nous nous efforçons de définir celle-ci en examinant les facultés et les critères nécessaires, permettant de l'établir.

Puis nous nous attachons à expliquer la méthode cartésienne et les différentes opérations qu'elle comporte. non sans avoir souligné, au passage, les problèmes liés à l'ordre cartésien.

Mais à quelles conditions, l'esprit, grâce à la méthode, peut-il parvenir à la certitude ? à condition que Dieu existe, qu'il crée et garantisse la vérité - D'où l'exposé, dans le chapitre IV, des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, et, dans le chapitre V, de la doctrine de la création des vérités éternelles ainsi que de la théorie de la véracité divine.

Dieu rend ainsi possible l'objet de la science qui n'est pas, précisons-le, ce qui connaît avec certitude le monde réel mais ce en quoi il m'est toujours possible d'éviter l'erreur.

MOTS-CLES :

"La conception de la vérité et le problème de Dieu chez Descartes"

JURY :

- M. KAPLAN (Président)
- M. MARQUET
- M. ROMEYER-DHERBEY (Gilbert)

DATE DE SOUTENANCE :

4 octobre 1983

ADRESSE DE L'AUTEUR /

Jean-Baptiste GRODJI
Professeur au Lycée de Grand-Bassam
B.P. 208 GRAND BASSAM (Côte-d'Ivoire)

Nous voudrions, avant toute chose, remercier le Professeur Marquet qui a bien voulu accepter d'assurer la direction de ce travail. Nous lui sommes très reconnaissant de ses conseils qui nous ont été fort utiles pour la réalisation de cette étude.

Nous remercions ensuite tous les membres du Jury dont les interrogations et suggestions auront, à coup sûr, enrichi notre approche de la conception de la vérité et du problème de Dieu chez Descartes.

Nous remercions enfin tous nos amis qui nous ont facilité la tâche en nous prêtant soutien et aide pour que ces réflexions commencent et s'achèvent dans les meilleures conditions.

A Alphonse DJEDJE MADY,

*en témoignage des sentiments fraternels
et d'une amitié de longue date.*

AVANT PROPOS

Cette étude n'a aucune prétention de proposer une analyse originale sur un sujet qui a été diversement examiné par des interprètes aussi avertis les uns que les autres : c'est le thème de la vérité ainsi que celui de Dieu chez DESCARTES. Et en disant cela nous pensons singulièrement à MM. GUEROULT et ALQUIE, tous deux, commentateurs de talents de DESCARTES. Chacun, selon le style qui lui est propre, y revient maintes fois.

Aussi nous est-il très difficile, voire impossible d'innover. Et sans doute, pour inventer, faudrait-il que nous renoncions à mettre nos pas dans ceux de DESCARTES pour offrir une philosophie toute nouvelle sur les problèmes de la vérité et de Dieu, tels que nous entendons les poser et les résoudre. Telle ne pouvait être notre ambition. Le contraire eût été pure vanité.

Ainsi donc, choisissant de suivre la démarche cartésienne, notre analyse sera, autant que possible, une analyse plutôt pédagogique et scolaire. C'est dire que cet exposé sera essentiellement un effort pour comprendre la position cartésienne des problèmes de la vérité et de Dieu, et saisir comment le premier est lié au second. Nous essaierons de nous servir des citations précises susceptibles d'aider à la compréhension du texte. A la fin de cet exposé se trouve la liste des ouvrages auxquels renvoient ces notes et le texte lui-même.

Toutefois, nous croyons devoir présenter une étude succincte et introductive de l'idée cartésienne de la philosophie aux fins de montrer que, chez DESCARTES, la quête de la vérité est inséparable de la réflexion philosophique.

INTRODUCTION

L'idée de philosophie chez DESCARTES.

"C'est proprement avoir les yeux fermés sans tâcher
jamais de les ouvrir que de vivre sans philosopher".

(Préface des Principes de la philosophie, 1ère partie)

Cette image semble souligner non seulement le rôle mais encore l'utilité et la nécessité de la philosophie, du moins de la philosophie telle que la conçoit DESCARTES. Et puisqu'il s'agit de dégager l'idée cartésienne de la philosophie à partir de cette image, il conviendrait tout d'abord de rappeler la définition que donne DESCARTES dans cette préface:

"Ce mot de "Philosophie" signifie l'étude de la sagesse".
Sans entrer dans des détails qui demanderaient de longs développements, on peut se demander si la définition cartésienne de la philosophie comme amour ou étude de la sagesse n'est pas formelle.

Certes PLATON, à la fin du dialogue intitulé Phèdre (279 ab,b), fait dire à SOCRATE que si la possession de la Sophia - sagesse avec en plus le sens de savoir - est plutôt le propre des dieux, l'amour ou le désir de la Sophia, c'est-à-dire la Philosophia, échoit en partie aux mortels. Mais la philosophie c'est avant tout pour PLATON ce regard qui d'abord s'étonne puis cherche à rendre compte de ce dont il s'étonne. C'est le monde des "idées" ou monde intelligible qui rend raison du monde sensible et c'est cette scission de deux mondes qui marque la naissance de la philosophie ou métaphysique. Il est intéressant de constater que la comparaison qu'établit DESCARTES dans cette préface entre "les choses que notre vue découvre et celles qu'on trouve par la philosophie" se situe dans le prolongement d'une analogie qui se trouve

chez PLATON et qui porte sur les choses visibles et les idées. Les choses visibles nous dit PLATON sont vues, mais elles ne sont pas conçues, pensées ; en revanche les idées ne sont pas vues, mais conçues (République IV, 507) - Si l'on veut, les idées ne sont pas vues par les yeux, elles sont prises en vue par la pensée.

Pour DESCARTES les sens n'ont guère plus de valeur que pour PLATON. C'est pourquoi

"le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie" (Principes, I);

Ce dernier type de connaissance témoigne de la puissance et de l'activité de l'esprit humain. Mais comment trouve-t-on pour DESCARTES de telles connaissances ? Par la philosophie dit-il. On peut ajouter : par la philosophie procédant par ordre, en d'autres termes par la méthode.

Or, comment DESCARTES conçoit-il la méthode ?

"Quant à la méthode, j'entends par là, estime-t-il, des règles certaines et faciles dont l'exacte observation fera que n'importe qui ne prendre jamais rien de faux pour vrai, et que, pour dépenser inutilement aucun effort d'intelligence, il parviendra, par un accroissement graduel et continu de science, à la véritable connaissance de tout ce qu'il sera capable de connaître."

(Regulae, 4).

La méthode est l'ordre qu'il faut suivre pour parvenir à la vérité, c'est ce qui est requis pour bien conduire sa raison.

Ainsi, la définition de la philosophie comme étude de la sagesse n'est pas le dernier mot de la conception cartésienne de la philosophie. Mais il n'en est pas moins vrai que DESCARTES insiste souvent sur le caractère utile de la philosophie telle qu'il l'entend.

"L'utilité de cette philosophie" ne signifie pas que la philosophie est uniquement utilitaire. Mais elle sert l'homme et lui est même nécessaire. En rapprochant la philosophie de la pratique, DESCARTE rompt avec la philosophie scolastique qui semblait avoir tendance à se résumer à l'emploi quasi mécanique des règles de la logique formelle, c'est-à-dire de la logique beaucoup plus soucieuse de la forme que du contenu de tout discours. Cette intégration de la philosophie à la pratique apparaît nettement dans la sixième partie du Discours de la Méthode lorsque DESCARTES constate :

"... il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle nous puissions nous rendre comme possesseurs de la nature."

Vivre en philosophant serait refuser de vivre en aveugle. La philosophie nous permettrait de regarder les choses en face, elle éclairerait ainsi notre vie, en même temps qu'elle contribuerait à transformer notre environnement naturel et socio-culturel.

Certes le sort de la philosophie semble aujourd'hui incertain dans la mesure où l'époque présente est entièrement dominée par le double souci d'efficacité et de rentabilité. C'est vrai, la philosophie n'est pas efficace ni rentable au sens scientifique et technique du terme, mais il se pourrait que ce soit cette inutilité même de la philosophie qui soit utile, ou mieux, précieuse à l'homme d'aujourd'hui.

Aussi est-ce dans ce sens que MERLEAU-PONTY écrit dans son "Eloge de la Philosophie" :

"Dans ce monde où la dénégation et les passions moroses tiennent lieu de certitudes, on ne cherche surtout pas à voir, et c'est la philosophie, parce qu'elle demande à voir, qui passe pour impiété."

La philosophie apparaît ainsi comme interrogation certes, mais surtout comme souci de clarté, comme souci de distinguer le vrai d'avec le faux ; bref, elle implique éveil de l'esprit et sens critique. On pourrait même dire qu'il suffit, selon DESCARTES, de philosopher pour bien penser et bien agir.

La philosophie apparaît non seulement comme le fondement de toutes les sciences, parce que

"parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir" mais encore comme le couronnement de la culture et de la civilisation, car "chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux."

CHAPITRE PREMIER

LE DOUTE CARTESIEN (1637-1641)

Pour comprendre le projet de la métaphysique de DESCARTES, telle qu'elle se trouve exposée dans ses ouvrages, il faut, remontant au problème posé dans les Règles pour la Direction de l'Esprit, se rappeler que :

1°) Le premier souci de DESCARTES fut de fonder une science universelle, en étendant la certitude mathématique à l'ensemble du savoir ;

2°) aux yeux de DESCARTES, ce qui rend possible une telle extension, c'est l'unité de l'esprit, toujours semblable à lui-même dans son effort pour connaître ;

3°) la certitude de cet esprit, DESCARTES l'a d'abord admise sans la discuter.

Il admet que l'ordre de la connaissance n'est pas le même que l'ordre de l'être et pourtant que l'ordre de la connaissance est vrai, il ne se demande pas pourquoi on peut affirmer qu'il est vrai et comment on peut dire qu'il est vrai. DESCARTES admet que la nature simple, c'est la nature d'un acte mental et non pas d'un élément de la chose, et il estime pourtant que cet acte mental, du fait qu'il est simple, constitue un "intuitus mentis" infaillible.

Mais tout cela n'est pas encore au point; aussi DESCARTES doit-il reprendre la question en s'interrogeant sur la valeur et la portée de la connaissance. C'est ce qu'il fait dans sa métaphysique systématiquement exposée, dont le pivot sera la doctrine de la véracité divine ; car, lorsqu'il aura prouvé Dieu, lorsqu'il aura prouvé la véracité de Dieu, DESCARTES aura fondé la valeur de cette raison dont il a employé, jusque là, les procédés et les méthodes sans s'interroger vraiment sur sa validité

dernière. La science elle-même sera ainsi fondée et elle le sera par la métaphysique.

DESCARTES a laissé trois exposés essentiels de cette métaphysique systématique qui part du "Je pense" : l'un, en 1637, dans la quatrième partie du Discours de la Méthode, un autre, en 1641, dans les Méditations métaphysiques, et le dernier enfin, en 1644, dans la première partie des Principes de la Philosophie.

Dans ces trois textes, la métaphysique commence par le doute ; c'est donc sur le doute qu'il convient de réfléchir tout d'abord.

La métaphysique de DESCARTES, en effet, n'est pas une série d'affirmation pouvant être présentées dans un ordre quelconque ; elle est constituée par une suite de moments intellectuels étroitement liés et dépendants les uns des autres. Le premier moment de cette méthode est le doute. Mais qu'est-ce que le doute, en quoi consiste-t-il chez DESCARTES ?

Tout d'abord, le doute est une mise en question, non pas de l'objet comme tel, mais de l'opinion relative à l'objet. C'est pourquoi le doute fondera un Je pense, et à vrai dire une métaphysique du sujet. Lorsqu'il évoque le doute, DESCARTES rappelle toujours le nombre des opinions reçues. Il y a des opinions multiples, acquises qui s'opposent dans l'esprit de tout homme. Et, de même, l'homme se trompe souvent. Il y a là une sorte de fait. Et soucieux de sortir de cette incertitude de fait, le doute retrouve d'emblée deux grands desseins, qui étaient déjà, en 1628, ceux des Règles pour la Direction de l'Esprit.

Le premier de ces desseins est de fonder une science certaine. La Règle II énonce d'ailleurs sans équivoque, ce souci de certitude : "Par cette Règle nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que probables, et nous décidons qu'il ne faut donner son assentiment qu'à celles qui sont parfaitement connues et dont on ne peut douter."

Telle est l'intention de DESCARTES de rompre avec une science médiévale, où tout était en discussion et simplement probable et d'y substituer une science[^] du certain, conçue sur le modèle des mathématiques.

Par conséquent, le doute va rejeter tout ce qui n'est pas certain, jusqu'à ce que soit découvert un point de départ absolument certain. En d'autres termes, le doute prépare la certitude.

Le second dessein est celui de l'unité. DESCARTES veut unifier sa pensée, veut lui donner une unité ; il veut éviter de laisser voisiner en lui des opinions multiples et nombreuses, contradictoires. C'est donc le souci de l'ordre, et de l'ordre comme unique, qui anime ici DESCARTES. DESCARTES illustre souvent ce thème de l'ordre en disant que si l'on veut reconstruire une ville il faut d'abord jeter à bas toutes les vieilles maisons qui se sont assemblées sans plan véritable, en petites ruelles. Ce n'est que quand on les aura jetées bas qu'on pourra faire une ville selon un plan véritablement rationnel, et satisfaisant. Or le doute est semblable à une opération de ce style.

En effet, l'expression "révoquer en doute" signifie (plus exactement) nier, tenir pour faux, du moins au sens où DESCARTES l'entend ; ce n'est pas à proprement parler douter, car au sens strict, le doute devrait être seulement une suspension de jugement ; tel est le doute sceptique, le doute de MONTAIGNE, le véritable "Que sais-je ?". Or un tel doute, doute qui laisse l'esprit en suspens n'est pas du tout celui de DESCARTES, il est, au contraire, celui que DESCARTES rejette. Rien n'est plus éloigné du doute cartésien, et même, d'une façon générale, de la pensée de DESCARTES, que l'idée selon laquelle l'adhésion de l'esprit doit avoir des degrés. Le sens commun admet des degrés dans l'assentiment, allant du certain au douteux, en passant par le probable. DESCARTES ne retient, au contraire, que deux cas : d'une part, ce qui est affirmé comme certain, d'autre part ce qui est nié.

De même qu'il ne saurait y avoir de milieu entre le vrai et le faux du côté de l'objet, de même, du côté du sujet, il ne doit pas y avoir de milieu entre le certain et le nié. Bref, le probable est éliminé.

"Je pensai, dit DESCARTES dans le Discours de la Méthode, qu'il fallait ... que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute."

On voit que DESCARTES ne s'en tient pas au doute, il dépasse le doute, il nie tout ce qui est seulement douteux. C'est la raison pour laquelle le doute est dit souvent hyperbolique, le mot hyperbolique signifiant excès, exagération. C'est un doute excessif, exagéré. Il est hyperbolique, en ce que DESCARTES, considérant ce qui est seulement douteux, le rejette comme faux.

De ce fait, la conception de DESCARTES diffère d'emblée de celle de KANT. KANT se pose la question de la valeur de la connaissance. En un sens, on peut dire qu'il n'y a pas de doute chez lui. En un autre sens, on peut dire que, chez KANT, le doute est partout, et qu'il est définitif ; la science est conçue comme une science relative, et ne portant que sur les phénomènes et non pas sur les choses en soi. Chez DESCARTES, au contraire, le doute est un moment, et c'est un moment qu'on dépasse.

Mettant en question la validité de sa pensée, se demandant dans quelle mesure cette validité peut être ou non affirmée, DESCARTES, en effet, constitue son doute en un doute à dépasser. Il doute, puis il affirme. Et c'est pour cela que son doute a un caractère tout à fait unique. Il est provisoire, c'est-à-dire que, par opposition au doute de MONTAIGNE, il ne se donne pas comme une fin ; il ne se propose pas, comme celui de KANT, de donner à la connaissance humaine une valeur de relativité. Il se veut un moment préparatoire à une vraie certitude, à une affirmation sans réserves.

Le troisième caractère du doute cartésien, c'est qu'il est un doute volontaire. Le Discours de la Méthode confirme bien cet aspect volontaire du doute :

" A cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer".

"Je voulus supposer". Les Méditations emploieront un semblable langage.

DESCARTES dira :

"J'emploie tous mes soins à me tromper moi-même..." "Ce dessein est pénible et laborieux,"

Les Principes déclarent enfin que nous ne nous délivrerons jamais de l'erreur "si nous n'entreprenons de douter, une fois dans notre vie."

Comme on le voit, le doute est donc une entreprise volontaire, et par là, située dans le temps, subordonnée à une décision prise à un moment donné, fruit d'une liberté qui, comme le dit encore la première partie des Principes, "est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de croire". Et c'est comme volontaire que le doute, à la fin de la Méditation Première, donne lieu à la fameuse hypothèse du malin génie.

Cette hypothèse du malin génie est une pure hypothèse méthodologique dont se sert DESCARTES pour opposer sa volonté à une autre volonté, supposée à la fois plus forte que la sienne et foncièrement mauvaise, tentant de nous induire en erreur.

C'est également comme volontaire que le doute s'insère, dans la suite des pensées de DESCARTES, à la base même, au fondement de toute démarche métaphysique.

Et pour mieux saisir ce caractère volontaire du doute, notons que tout jugement, chez DESCARTES, suppose l'intervention de deux facultés : l'entendement qui conçoit, la volonté qui affirme. Puisque la volonté est complètement libre, elle peut suspendre notre jugement, elle peut même affirmer comme faux tout ce qui est douteux. Elle peut nier ce qui est seulement douteux. Le doute exprime cette autonomie, il traduit notre pouvoir de n'être jamais trompés. Mais le doute cartésien ne va pas sans raisons.

Même s'il est volontaire, en effet, le doute s'appuie toujours sur des raisons, et il ne devient effectif que par l'entremise de ces raisons. Critiquant le doute de DESCARTES, SPINOZA remarque qu'on ne peut pas douter comme on veut, ni de ce que l'on veut. L'idée de DESCARTES selon laquelle je doute comme je veux, quand je veux et de ce que je veux, parce que ma volonté est entièrement et que, tout jugement étant volontaire, il me suffit de vouloir pour juger, cette idée, remarque SPINOZA, ne peut pas se défendre.

En effet, je peux dire que je doute ; mais autre chose est de dire qu'on doute et autre chose est de douter. Autre chose est, par exemple, dire qu'on doute que deux et deux font quatre et autre chose est en douter vraiment. Autre chose est dire que je ne sais pas si je veille ou si je dors, autre chose est me demander si effectivement je veille ou je dors.

Or, c'est pour repousser une telle objection que DESCARTES insiste sur le temps qu'il faut consacrer au doute. Et c'est ce qui explique le ton presque pathétique que prend sa méditation. DESCARTES se demande s'il n'est pas tombé dans une eau profonde. Il dit qu'il perd pied et se demande s'il va pouvoir sortir des doutes qu'il a lui-même soulevés. Il nous dit qu'il faut des jours et des semaines, et même des mois entiers. Ses lettres à HUYGHENS permettent, à cet égard, de comprendre sa Méditation Première. Cela signifie qu'il ne suffit pas de dire "je doute" mais qu'il faut douter effectivement.

Or comment est-ce que je peux douter effectivement, sinon par des raisons de douter ?

Il faut, pour que je doute, que l'objet dont je veux douter m'apparaisse effectivement comme étant douteux.

Or, si nous lisons les différents exposés de DESCARTES, nous voyons, en effet, qu'ils sont riches en raisons de douter. Bien qu'il soit volontaire, le doute s'appuie sans cesse sur des arguments.

Par exemple, lorsque DESCARTES constate qu'en mathématiques je me trompe parfois, que concernant la perception sensible je ne puis distinguer de façon parfaitement claire le rêve de la veille, il donne des raisons de douter. Même l'hypothèse du malin génie est une raison de douter. Certes, cette hypothèse du malin génie est entièrement forgée par DESCARTES, elle est, à la limite fausse, elle ne se donne jamais pour vraie, elle ne résulte même pas d'une sorte de question Théorique, comme c'est le cas de l'hypothèse du Dieu trompeur.

DESCARTES dit lui-même qu'il faut plier son imagination en sens inverse, et qu'il va supposer, pour cela, un malin génie qui le trompe sans cesse. Mais l'hypothèse du malin génie doit être précisément faite. Elle montre donc que, lorsque je veux douter, je ne puis le faire qu'en supposant intellectuellement qu'il existe un malin génie, en ayant recours donc, à une hypothèse intellectuelle, qui doit au moins présenter l'existence du malin génie comme possible.

Bien qu'il soit volontaire, le doute s'appuie donc sur l'entendement. Or, si l'on prend les choses ainsi, on voit que les raisons de douter invoquées dans les trois exposés de DESCARTES ne sont pas les mêmes. Aussi est-il difficile de penser que le doute de DESCARTES, bien qu'il soit daté par DESCARTES lui-même, bien que DESCARTES dise, de la façon la plus nette, qu'il se produit "une fois dans la vie" ne soit pas, à bien des égards, la reprise de doutes passés.

Le doute cartésien se présente comme ayant été entrepris à un moment donné. Au début de la Méditation Première, DESCARTES écrit :

"J'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fut si mûr que je n'en pusse espérer d'autre après lui auquel je fusse plus propre à l'exécuter, à exécuter mon entreprise".

Mais peut-on croire que, voulant douter DESCARTES ait inventé et forgé les raisons de douter pour les besoins de son système, au moment

même où il a construit ce système. Est-ce qu'en fin de compte il n'a pas été forcé, à ce moment-là, de reprendre des raisons de douter qui avaient été déjà les siennes ? Dans certains textes, il le reconnaît, Par exemple, DESCARTES dit que si des opinions diverses ne s'étaient pas opposées en son esprit, il n'aurait jamais douté, et il n'aurait jamais fait de philosophie ; voilà donc un cas où nous constatons sur le vif une raison de douter qui n'a pas été forgée pour les besoins de son dessein, mais qui a vraiment été vécue, et simplement reprise.

M. ALQUIE va, pour sa part, plus loin et croit que toutes les raisons de douter que l'on trouve, aussi bien dans le Discours de la Méthode que dans la Méditation Première et dans Les Principes de la Philosophie, sont des raisons anciennes, et reprises.

Or si ces raisons sont anciennes, et reprises, on peut comprendre aisément qu'elles ne soient pas les mêmes dans les différents textes de DESCARTES, et qu'elles ne soient pas toutes de même et de même portée. Car avant 1637, et à plus forte raison avant 1641, DESCARTES a fait bien des choses, il a beaucoup voyagé, il a étudié les sciences, il est allé à la guerre, etc... Par conséquent, il a pu avoir des doutes sur bien des points, et de bien des façons.

C'est pourquoi, M. ALQUIE estime qu'il n'y a pas "un" doute chez DESCARTES mais qu'il y en a plusieurs. Considérons d'abord la quatrième partie du Discours de la Méthode. Qu'est-ce qu'on y voit, quelles sont les raisons que DESCARTES y invoque ?

"Les sens, dit-il, nous trompent quelquefois. Supposons donc qu'il n'y ait aucune chose qui soit telle qu'ils nous la font imaginer."

L'expression "aucune chose qui soit telle qu'ils nous la font imaginer" montre que DESCARTES ne met aucunement en doute l'existence du monde. Ce qu'il constate c'est qu'il n'y ait peut-être aucune chose qui soit telle que les sens nous la présentent. Autrement dit, DESCARTES reprend ici,

simplement, en un style métaphysique, les raisons qu'il eut, en physicien, d'éliminer le sensible.

La critique de la réalité sensible fut amorcée par DESCARTES dès ses premiers écrits scientifiques, c'est-à-dire dès 1619, date de la rencontre avec BEECKMAN. Le Traité du Monde déclare

"qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous avons "de la lumière" et ce qui est dans les objets".

Le Traité du Monde constate également que, si l'on me chatouille les lèvres en y passant une plume, la sensation que j'éprouve, la sensation de chatouillement, ne ressemble à rien "de ce qui est en cette plume". Or, le Discours de la Méthode ne dit pas autre chose.

En effet, il s'agit bien ici de rompre avec une physique de la pure qualité sensible, et de la remplacer par une physique mathématique. Cet argument est développé dans le Discours de la Méthode, par l'exemple du rêve. Mais examinons cet argument du rêve. DESCARTES dit seulement :

"Toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillées, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie."

Là encore, il s'agit d'un doute qui sélectionne, d'un doute sélectif. Il s'agit toujours, pour DESCARTES, de distinguer le vrai du faux, le réel du non réel. Ce doute est un doute scientifique, il est un moment de la méthode, il ne fait qu'un avec cette méthode, et d'une manière générale, avec la science. Il élimine de façon définitive le sensible.

Certes, le doute du Discours porte aussi sur les vérités mathématiques, mais il porte faiblement contre elles. Ici il n'est pas question des essences et de leur valeur ; DESCARTES dit seulement qu' "il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant".

Tel qu'il nous est donné, ce doute nous met donc en garde contre la tendance à juger trop vite, contre la "précipitation" qui est une source

fréquente de l'erreur scientifique. Il nous met en garde contre les connaissances reçues du dehors, qui n'ont pas été admises en vertu d'une véritable évidence rationnelle, contre les connaissances reçues de l'enseignement scolaire, et plus généralement contre tout ce qui est fixé en notre mémoire à titre de préjugé, de "prévention". Bref, ce doute résume toutes les prudences et éliminations scientifiques de DESCARTES.

Tout cela constitue un doute uniquement méthodique et scientifique ; et s'il en est ainsi, on peut dire que le doute du Discours de la Méthode n'a guère dépassé celui des Règles pour la Direction de l'Esprit, dont il reprend en effet les préoccupations essentielles. C'est un doute qui se propose, comme les *Regulae*, de fonder une science certaine, et c'est pourquoi la Théorie des idées impliquée par ce doute n'est pas, dans le Discours de la Méthode, plus claire qu'elle ne l'était dans les Règles pour la Direction de l'Esprit.

En effet, la théorie cartésienne de l'idée est difficile à comprendre ce qui rend complexe la nature même de l'idée. Tantôt l'idée est considérée comme un tableau, comme l'image d'un modèle qui, lui seul, serait réel, tantôt elle est considérée au contraire comme étant elle-même réelle. Tantôt, par conséquent, DESCARTES raisonne sur une idée image, tantôt sur une idée chose. Or, le discours, sur ce point, nous laisse complètement sur notre faim. Il ne précise pas du tout ce qu'est l'idée, et, par là même, ce qu'est la vérité et ce qu'est l'erreur.

Dans le Discours, il est sans cesse question du vrai et du faux, mais il n'est jamais dit, pas plus que dans les *Regulae*, ce que c'est qu'une idée vraie, ce que c'est qu'une idée fausse. Il n'est pas dit si une idée vraie, c'est une idée réelle, ou si c'est une idée conforme à un modèle extérieur. Et de même, la garantie que Dieu accorde aux idées, qui dans les Méditations donnera lieu à une théorie si complexe et si subtile est ici exprimée sommairement.

"Nos idées ou notions, é crit DESCARTES, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies."

C'est en une ligne que cette théorie est exprimée et DESCARTES maintiendra cette doctrine selon laquelle la fausseté contient toujours du néant, et ne peut avoir pour cause Dieu, car Dieu ne peut causer le néant. La fausseté et l'imperfection ne peuvent donc procéder de Dieu. Cela se retrouve dans les Méditations, mais dans les Méditations, ces termes s'expliquent plus clairement, car le statut de l'idée est précisé par une distinction entre ce qui appartient au sujet et ce qui appartient à l'objet. L'idée est d'une part, d'étoffe mentale et en ce sens elle fait partie du sujet, et, d'autre part, elle est référence à un être ayant une certaine réalité formelle. Elle a, outre sa réalité psychologique un autre type de réalité, sa réalité objective qui se présente comme un lien entre sa réalité psychologique et la réalité formelle de son objet.

Dans le Discours de la Méthode, il n'est nullement question de tout cela. Or, s'il n'en est pas question,; c'est parce que, précisément, le propre d'un esprit qui se consacre à une recherche scientifique, c'est de ne jamais se poser des questions métaphysiques. Un physicien parle de corps, de la chute des corps, de l'attraction. Mais qu'est-ce qui, dans les notions, est du sujet, qu'est-ce qui est de l'objet, le savant ne se le demande pas. Et pourtant il a une notion claire, du moins empiriquement, de ce qui est vrai et de ce qui est faux.

Aussi, peut-on dire que le doute du Discours est intérieur à la science ; il n'est pas une véritable réflexion sur la science ; il invoque d'autre raison que l'existence de fait de l'erreur, soit dans le sensible, soit dans les mathématiques, existence de l'erreur qui peut effectivement éveiller notre méfiance. Il ne met pas en question l'existence du monde extérieur, mais seulement la fidélité des sensations qui nous

σ

renseignent sur lui. Il ne met pas en question l'évidence mathématique elle-même mais seulement les erreurs que commettent les gens qui font des mathématiques.

Et enfin, le dernier caractère du doute du Discours de la Méthode, c'est qu'il est instantané.

"Aussitôt après, dit en effet le Discours de la Méthode, je pris garde que pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose."

Aussitôt après, c'est-à-dire immédiatement, après ce doute, ce doute qui n'a même pas mis en question le rapport de l'idée et de son objet, arrive donc le cogito, le Je pense.

Dans la Méditation Première, il en est autrement, et on peut, semble-t-il, comparer et même opposer point par point le doute du Discours de la Méthode et celui des Méditations. D'abord, le doute de la Méditation Première doit être très longtemps prolongé, il a un caractère temporel et vécu.

DESCARTES insiste d'ailleurs sur ce caractère temporel et vécu du doute, soit dans les Seconde Réponses où DESCARTES veut que les lecteurs emploient "quelques mois, ou du moins quelques semaines", à considérer les choses qu'il examine, soit dans la lettre à HYGHEM du 12 novembre 1640, où DESCARTES dit qu'il faut, pour le comprendre, employer "des jours et des semaines entières à méditer".

Ici, nous sommes loin du "aussitôt après", du doute instantané du Discours de la Méthode. Le doute des Méditations est, en effet, inséparable d'une véritable ascèse, d'une véritable conversion de l'esprit qui s'engage tout entier dans ce qu'il se propose de faire.

Mais ce n'est pas tout. Le doute de la Méditation Première diffère de celui du Discours par son objet, et par les raisons qu'il invoque. Par son objet, puisqu'il met en cause l'existence du monde extérieur, que le Discours de la méthode n'a pas mise en question, et aussi le fondement même de la physique de DESCARTES, à savoir espace, quantité, figure.., et par les raisons de douter, puisque DESCARTES se demande si Dieu n'est pas trompeur, ou s'il n'existe pas un malin génie, deux points auxquels le Discours de la Méthode ne fait nullement allusion.

° D'abord, s'agissant de son objet, le problème posé dans la Méditation Première est essentiellement un problème existentiel. Il s'agit de savoir si la chose existe, précise DESCARTES dans l'entretien avec BURMAN.

Et, ici, précisément, on peut se poser deux questions au sujet du monde sensible : la sensation nous renseigne-t-elle sur la chose ? la sensation nous révèle-t-elle qu'une chose existe ? Je vois cette lampe. Je peux me demander, en premier lieu, si ce que je vois de cette lampe existe dans l'objet, mais je peux me demander, en second lieu, s'il est vrai qu'il y a là une lampe.

Ce sont deux questions différentes - A la première question : la sensation nous renseigne-t-elle sur ce que la chose est, DESCARTES répond non, mais c'est une réponse de savant, une réponse de physicien à une question de physicien ; et c'est surtout cet aspect du problème que considère le Discours de la Méthode.

A la seconde question : le sensible nous renseigne-t-il sur le fait que la chose est ou n'est pas, DESCARTES répond oui dans la Méditation Sixième. Il dit que le sensible a une fonction ontologique, et que cette fonction c'est de faire savoir si la chose existe ou non. Je ne sais en effet si, en fait, une chose n'existe qu'à partir du sensible. Le sensible qui est donc pour DESCARTES privé de toute valeur scientifique, en ce sens que ce qu'il nous livre ne nous renseigne pas sur la nature de la chose, garde chez DESCARTES sa fonction ontologique.

C'est cette seconde question que pose la Méditation Première, et il semble que c'est la seule qu'elle pose. Dans la Méditation Première, DESCARTES ne se demande pas ce qu'est le feu, ni ce que sont ses mains, ni ce qu'est son corps. Il doute d'être assis auprès du feu, il doute que ces mains et ce corps soient à lui. Son doute n'est donc d'aucune portée scientifique.

Mais quel intérêt scientifique peut-il y avoir à se poser une telle question, à savoir si ces mains sont à moi ? Est-ce que c'est là une question de savant ? Est-ce une question de physicien que de se demander si je suis ou non assis auprès du feu ? Non, ce ne sont pas là des questions scientifiques, ce sont des questions ontologiques, des questions existentielles. C'est tout à fait différent. Et comme on le voit, le doute de la Méditation Première diffère aussi bien du doute sceptique que du doute scientifique du Discours de la Méthode.

En effet, les arguments sceptiques ou les arguments scientifiques portent toujours, non pas sur l'existence de la chose, mais sur la nature de la chose. Bien plus, ils n'ont de sens que si la chose est censée se maintenir hors de nous à titre de chose en soi. Si je ne conçois pas la chose comme une chose en soi, je ne peux plus être physicien, et je ne peux plus être sceptique.

Considérons l'argument du vin, vin qui est amer à la langue du malade et doux à la langue de l'homme sain, c'est un vieil argument des sceptiques grecs. Pour remarquer que le vin est doux à la langue de l'un et amer à la langue de l'autre, et pour que cela me trouble, il faut bien que je suppose d'abord qu'indépendamment de ces sensations, il y a un vin en soi.

Certes, je peux aussi affirmer, comme certains sceptiques, que la sensation est un absolu, et qu'il n'y a rien derrière elle-. Mais on arrive alors à un véritable dogmatisme de la sensation ; c'est ici la sensation elle-même qui devient de l'être. Pour qu'au contraire je suspende tout jugement, il faut que je suppose qu'il y a un vin en soi ; alors

je constate que ce vin est doux à l'un, amer à l'autre ; je ne saurais donc jamais si le vin est doux ou amer, ou même ce qu'est le vin, puisqu'il revêt des qualités contradictoires.

Autrement dit, la sensation ne me renseigne pas sur la nature de la chose parce que je suppose que l'en-soi de la chose demeure derrière mes sensations. Et DESCARTES savant oppose à nos sensations lumineuses la vraie nature de la lumière.

Au contraire, l'argument du rêve rejette à la fois les qualités sensibles et l'existence de la chose. Quand je rêve que je me promène dans une forêt, mon erreur n'est pas de croire que l'objet sensible soit lui-même tel ou tel, mon erreur est de croire qu'il y a une forêt, alors qu'il n'y a pas de forêt du tout.

Donc l'argument du rêve n'est pas, dans les Méditations, un argument de savant, ni argument scientifique. C'est un argument métaphysique, au sens ontologique du mot. Et lorsque DESCARTES dit :

"Il me semble bien à présent que ce n'est pas avec des yeux endormis que je regarde ce papier"

il ne doute pas en physicien, il ne se demande pas ce qu'est ce papier ; mais il se demande s'il existe ou non, devant lui, un morceau de papier ; il se demande si, par hasard il ne rêve pas qu'il écrit sur un morceau de papier, et dans ce cas il n'y a plus de papier du tout.

La question posée ici n'est donc plus celle que posait le Discours de la Méthode, mais c'est la question de savoir si, à ma représentation, répond ou non une réalité.

Mais par la suite, DESCARTES semble changer de plan. La Méditation Première est une méditation à plusieurs niveaux. Après avoir montré que le rêve permet de douter qu'il existe un monde, DESCARTES observe que, même si les objets sensibles n'existent pas,

"ils ne peuvent être formés qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable".

Après être passé de la considération de ses mains et de sa tête à celle de main et de tête en général, DESCARTES en vient finalement aux essences, à la figure, aux nombres, à la grandeur, à la nature corporelle en général, etc... Voilà par conséquent une démarche d'épuration de type platonicien, et qui conduit DESCARTES à la science même qu'il veut fonder.

Ici, nous sommes devant des choses que DESCARTES tiendra pour réelles et qui sont le nombre, la figure, l'essence du corps en général. Et ce qui paraît curieux, c'est que DESCARTES change ici de langage. Il a l'air de dire que ce domaine dans lequel il nous introduit, est un domaine hypothético-déductif. C'est le domaine, dit-il des sciences

"qui ne traitent que des choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas".

DESCARTES se trouve, en effet, ici devant de pures essences.

Ici, nous sommes au niveau des sciences mathématiques, qui ne se mettent pas en peine de savoir quand elles traitent du cercle ou du triangle. Par conséquent, ne sommes-nous pas en dehors d'un doute se demandant si une existence réelle répond ou non à mes idées. ?

Le sensible est éliminé, évacué, voilà DESCARTES devant les figures, le voilà devant des réalités qu'il considère en effet scientifiquement comme vraies. Or il les met en doute. Pourtant ne faut-il pas avouer qu'ici le doute porte, non pas sur un problème existentiel, mais sur autre chose ?

En fait il n'en est rien. Si on continue à lire, on s'aperçoit d'abord que, parlant de ces choses, DESCARTES les appelle aussi réelles, existantes et que ces mots reviennent sans cesse. Images du rêve et peintures, dit

DESCARTES,

"ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable".

Les choses générales sont dites "vraies et existantes". Et, même lorsqu'il n'est plus question que de raisonnements et de relations, DESCARTES, au lieu d'analyser la structure de notre esprit, ce qu'il pourrait très bien faire, au lieu d'aller dans la voie dans laquelle plus tard, s'engagea KANT, et de rechercher les conditions de la connaissance, DESCARTES se demande s'il n'existe pas un Dieu trompeur. Il rétablit donc le problème ontologique en se demandant si quelqu'un ne le trompe, en considérant sa pensée comme une pensée réelle existante, en contact avec une autre pensée, qui pourrait la tromper.

Et, ce qui est frappant, c'est que, dans cette dernière partie de la Méditation Première, après avoir distingué les vérités existentielles et les vérités essentielles, il les mêle sans cesse, lorsqu'il est précisément question de ce Dieu qui me trompe. Car, dit DESCARTES, ce Dieu, "qui peut tout",

"peut avoir fait en sorte que j'aie le sentiment que les choses existent, sans pour autant les avoir créées en fait, et il peut faire que je me trompe en mes opérations intellectuelles, même les plus simples, par exemple lorsque je compte les côtés d'un carré."

Comme on le voit, le problème ontologique est immédiatement repris. Et, selon DESCARTES, si l'on nie la puissance d'un tel Dieu, si on ne suppose une cause moins parfaite, mon esprit évitera difficilement de tomber dans l'erreur.

Après cela, comprenant qu'il lui sera néanmoins difficile de douter en fait de l'existence des choses et de la vérité des essences, DESCARTES ose contraint volontairement à douter, et c'est là qu'il suppose le malin génie, puissant, menteur, et le trompant toujours. Et DESCARTES conclut :

"Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang".

Comme on le voit, nous sommes toujours devant le même thème, devant un thème existentiel, devant un thème ontologique.

Toutefois, cette dernière étape, purement tendue et volontaire, et invoquant le malin génie, disparaît du doute des Principes.

Pour en revenir au Dieu trompeur, il semble évident que DESCARTES introduit, par lui, une raison de douter qui était absolument absente du Discours de la Méthode, et à laquelle la science ne saurait recourir.

La Méditation Première est, en ce sens, l'envers de la doctrine de la véracité divine. Elle est une critique de la science, ou de la connaissance, telles qu'elles apparaissent à un esprit qui ne sait pas que Dieu est essentiellement vérité. Si l'on considère les choses sur le plan des idées, on peut dire que, dans la Méditation Première, se révèle que toute idée finie contient seulement une existence possible, contingente, et que par conséquent, elle ne peut nullement nous fournir à elle seule la preuve de l'existence de la chose à laquelle elle répond. Si l'on parle de connaissance, on peut dire que notre connaissance apparaît comme une simple suite, une simple série d'images ou de représentations subjectives qui ne sont pas nécessairement ancrées sur l'être, et qui sont par conséquent telles qu'il demeure possible de se demander si l'ordre de l'être et l'ordre de ma représentation ne sont pas complètement distincts.

Telle est la signification de la Thèse du Dieu trompeur. Et comme on le voit, dans tout cela, le doute ne vient pas de ce que la raison trouble le sensible, mais, au contraire, de ce que l'idée de l'être trouble la raison.

C'est en cela que la Méditation Première est une méditation à niveaux. A un premier niveau, le sensible et l'existence du monde sont mis en doute

par raison, car c'est bien par raison que je me dis :

"Est-ce que je suis sûr de ne pas rêver ? ". La raison c'est ce qui compare ; quidit raison dit toujours comparaison, qui dit raison dit relation. C'est donc une mise en rapport, par exemple du rêve et de la veille, de l'erreur et de la vérité, qui établit le premier moment du doute. Et c'est pourquoi cette mise en rapport fait passer à un niveau qui est le niveau de la pure raison, le niveau des essences.

Or, quand il s'agit de douter des essences, que fait DESCARTES ? Est-ce qu'il invoque de nouvelles raisons contre ces essences ? Non, il invoque contre elles l'être. Quel être ? Tantôt l'être de Dieu, de ce Dieu qui peut tout, et c'est le Dieu trompeur ; tantôt l'être de sa propre volonté, qui est aussi un être, et qui est elle-même infinie.

Comme M. GOUHIER l'a montré, il ne faut pas confondre le Dieu trompeur et le malin génie. Et pourtant le Dieu trompeur et le malin génie ont pas mal de points communs. Dans les deux cas, c'est de l'extérieur que le domaine de la raison et de la science est mis en doute. Par conséquent, ce que prouve la volonté qui se dresse contre le malin génie, et l'hypothèse du Dieu trompeur, c'est que le domaine tout entier de la science et de la représentation peut apparaître tout d'un coup comme douteux, ou comme non réel, dès qu'il est mis en rapport avec l'être.

Donc, au niveau du sensible, c'est la raison qui trouble le sensible ; mais la raison elle-même est troublée, et, par conséquent, la science est troublée dès qu'elle est mise en rapport avec l'être.

De toute façon, l'essentiel, pour l'instant, est de comprendre qu'il y a deux doutes chez DESCARTES et de préciser par là la nature spécifique du doute métaphysique. Le doute du Discours de la Méthode est un doute sélectif, c'est un doute scientifique, qui fait corps avec la science, avec une démarche soucieuse de séparer le faux et le vrai sans s'interroger sur la nature profonde du vrai et du faux. Mais il y a, chez DESCARTES un autre doute, celui qui pose le problème de l'être, celui qui pose le

problème du rapport de ma pensée avec l'objet, celui qui met en cause le Dieu trompeur et le malin génie. Ce doute met la science en question de l'extérieur et en la transcendant, et, en effet, la science ne peut être mise en question que de l'extérieur. Ou bien on est dans la science et si on est à l'intérieur de la science, on agit en savant, on prolonge une certaine attitude de prise technique du réel. Ou bien on réfléchit sur la science, mais l'acte même par lequel on réfléchit sur la science situe la science dans son plan. Et c'est pourquoi, du moment où il pense au Dieu trompeur ou au malin génie, que DESCARTES met en question la connaissance comme telle, et établit entre la métaphysique et la science un rapport tout à fait nouveau qui annonce celui qu'établira KANT, et inaugure, en un sens, la philosophie critique, c'est-à-dire cette démarche philosophique soucieuse de définir la vérité et d'établir à quelles conditions l'esprit humain peut en entreprendre la conquête.

CHAPITRE II

LA VERITE CHEZ DESCARTES

I - POSITION DU PROBLEME

A l'époque de DESCARTES, la notion de vérité ne semble pas avoir subi la transformation qu'elle a connue depuis. Les doctrines qui définiront la vérité par le seul rapport de l'affirmation avec les lois de l'esprit, avec les exigences du sujet n'ont pas encore pris naissance. Le mot vérité a seulement deux sens essentiels. Il désigne d'abord le réel lui-même, la réalité. Les scolastiques parlaient en ce sens de la vérité de la chose. Et DESCARTES reprend cette expression et parle souvent de la vérité de la chose. BOSSUET, dans sa Logique, écrit :

"Le vrai est ce qui est, le faux est ce qui n'est point".

Vrai veut dire, par conséquent, réel. C'est en ce sens que l'on parle encore, par exemple, de la vraie nature de l'homme. La vraie nature de l'homme, c'est la nature que l'homme possède réellement.

Mais de façon plus propre peut être, plus exacte, puisqu'en son premier sens le mot vérité fait double emploi avec le mot réalité, le mot vérité désigne ce qui, pour le sens commun, est conforme à ce qui est - C'est la vérité de la connaissance, c'est la vérité de l'esprit par opposition à la vérité de la chose.

Il est à noter, toutefois, qu'en ces deux sens la vérité se trouve tout à fait subordonnée à la chose, à ce qui existe, à l'objet au réel. Ou bien, en effet, elle se confond avec le réel, ou bien elle se définit par l'accord de l'esprit et du dit réel. Si l'esprit énonce

ce qui existe, si son affirmation est adéquate à la chose, il est dans le vrai.

Bref, dans une pareille conception, l'esprit semble toujours se trouver devant un réel qui lui préexiste, qui existe en dehors de lui, et auquel il doit se soumettre. La mesure du vrai, c'est le réel, la mesure du vrai, c'est ce qui est. Et l'esprit trouve par conséquent dans le réel, et en lui seul, c'est-à-dire en dehors de lui, le critère de la vérité et de l'erreur.

DESCARTES, bien qu'apportant des éléments nouveaux, a dans l'ensemble maintenu cette position du problème. En effet, en lisant DESCARTES, on constate que c'est dans le cadre de cette conception classique que sa philosophie se développe, que s'exerce d'abord son doute, que se justifie sa méthode, que s'opère la découverte progressive du fondement de la vérité.

Pour DESCARTES, les idées sont représentatives, elles représentent le réel. Leur vérité se définit donc par leur conformité à la chose. C'est ce qui explique que la recherche cartésienne de la vérité commence par le doute. Le doute consiste à se demander si les idées sont bien conformes aux choses, si cette conformité est certaine, assurée, établie, et à rejeter comme fausses toutes les idées qui, peut être, ne sont pas adéquates aux choses, c'est-à-dire qui ne sont peut être que des états subjectifs, états ne représentant rien qui soit, comme dit DESCARTES, hors de moi.

Et la véracité divine fonde la vérité des idées, parce que Dieu étant la cause unique, et de mes idées, et des choses, ne peut avoir effectué, étant un, deux créations divergentes.

Ainsi, la démarche de DESCARTES commence par le doute qui met en lumière le caractère subjectif et mental de nos idées, pour se terminer par l'adhésion aux idées dont la véracité divine garantit la correspondance avec le réel. C'est donc bien dans un cadre réaliste, où c'est le réel c'est-à-dire ce qui existe en dehors de moi, qui est le fondement et le critère des idées, que s'exerce la recherche de DESCARTES.

Et c'est pourquoi DESCARTES estime que les idées ne sont comme telles ni vraies ni fausses. Il n'y a de vérité et d'erreur, à proprement parler, que dans le jugement, c'est-à-dire dans l'acte de volonté qui rapporte l'idée à la chose, ou qui affirme l'idée comme répondant à la chose, à ce qui est hors de moi, DESCARTES est donc fidèle dans l'ensemble, à la conception classique d'un esprit humain tourné vers un réel qui lui demeure extérieur, et s'efforçant d'atteindre ce réel.

II - LE JUGEMENT

1) Entendement et volonté

L'un des problèmes essentiels, liés au problème de la vérité chez DESCARTES est la question très délicate des rapports de l'entendement et de la volonté, qui, l'un et l'autre sont nécessaires au jugement. Dans la conception cartésienne de la vérité, l'acte de juger suppose ces deux facultés. Pour juger l'esprit doit comprendre ce sur quoi il juge, et ici l'entendement est requis, mais tout jugement doit être suivi de décision dans un sens ou dans l'autre, et alors la volonté est requise. Or, dans la Méditation Quatrième la démarche de DESCARTES consiste à

à séparer les deux facultés. C'est ainsi que la volonté ne juge que lorsque l'entendement est pleinement éclairé. Il s'agit, non pas d'unir, mais de séparer. Mais pour que le jugement ait lieu, il faut que l'entendement et la volonté se réunissent à nouveau ; pour que le jugement soit possible, il est nécessaire que ces deux facultés s'unissent dans l'acte de juger, puisque, lorsque l'esprit juge qu'une chose est vraie, il conçoit cette chose et décide qu'elle est vraie. Or comment concevoir l'unité d'un esprit comprenant en lui des facultés aussi opposées ? Le texte principal semble ici une lettre de DESCARTES à Régius, Lettre de Mai 1641, et donc écrite dans le même temps que les Méditations.

DESCARTES corrige les interprétations de Régius, Régius ayant dit que volition et intellection ne diffèrent que comme des modes d'action différents à l'égard d'objets différents :

"J'aimerais mieux", dit DESCARTES, "que l'on dise qu'elles diffèrent seulement comme l'action et la passion d'une même substance. L'intellection est proprement la passion de l'esprit, et la volition son action."

L'intellection est passion, et passion du Moi, de ma substance, de mon esprit. La volonté est action, et la volonté et l'entendement, loin d'être des modes l'un de l'autre, sont l'action et la passion d'une même substance. Cela dit, la volonté comme action peut elle protéger le moi de toute passion, ou, autrement dit, le moi peut-il devenir action pure ? En un sens, on pourrait répondre oui, puisque la volonté se rend indépendante dans le doute. Mais, en vérité, elle ne se rend indépendante qu'en cessant de juger. Et d'ailleurs, le doute s'il permet d'échapper à toute tromperie, et par conséquent à toute erreur, laisse l'entendement encore passif devant ses propres idées. L'entendement lui-même, même s'il ne juge plus, se sent encore passif.

Mais, puisque la volonté et l'entendement sont l'action et la passion d'une même substance, ils sont absolument inséparables. Et c'est de la disproportion entre eux que vient l'erreur, l'entendement étant fini et la volonté infinie.

III - LA VERITE ET L'ERREUR

1) L'erreur

La volonté peut affirmer plus que l'entendement ne conçoit, c'est-à-dire que les jugements de la volonté peuvent être déterminés non seulement par les idées claires et distinctes de l'entendement mais aussi par les représentations confuses de l'imagination : d'où l'erreur.

"Considérant quelles sont mes erreurs (...), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de ma puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre ; c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté ..." (1)

Dans cette 4e des "Méditations métaphysique", DESCARTES s'attache à montrer que l'erreur se produit lorsque la force de l'affirmation déborde ce que l'entendement sait. L'erreur est renvoyée tout entière sur le plan psychologique ; si la volonté était capable de suspendre le jugement toutes les fois que l'entendement est insuffisamment éclairé, il n'y aurait pas d'erreurs.

(1) DESCARTES, Méditation IV

Il y aurait donc, dans toute erreur, selon DESCARTES, une sorte de déséquilibre entre la tendance du moi à affirmer ou à nier, et l'entendement qui seul est capable de savoir exactement et distinctement. L'erreur serait pour ainsi dire toujours le résultat d'une précipitation.

DESCARTES écrit :

"Les erreurs naissent de cela seul que la volonté (c'est-à-dire la puissance d'affirmer ou de nier) étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aux choses que je n'entends pas." (1)

On comprend dès lors les exigences de la méthode cartésienne, c'est-à-dire le doute comme suspension préliminaire et volontaire de toute affirmation, seul capable d'éviter la prévention et la précipitation, en attendant que l'entendement conçoive ses objets dans la clarté et dans l'évidence.

L'erreur ne vient donc pas de l'entendement qui peut seulement "concevoir les idées des choses" ou ne pas avoir l'idée de certaines choses, mais de la spontanéité du moi qui affirme ou nie à la légère.

On voit que ces trois thèses ont en commun d'admettre la subjectivité de l'erreur, et l'existence hors de cette subjectivité perturbatrice, d'un ordre objectif que révèle la prise de conscience de l'erreur.

(1) DESCARTES, Méditation 4e

Mais ce n'est pas tout, il faut aller plus loin : les raisons de l'erreur sont profondes, et DESCARTES en indique les principales, dans la quatrième Méditation. En effet, justifiant Dieu de l'erreur, DESCARTES en reporte la responsabilité sur l'homme. Comment alors s'y prend-il ?

On sait que, d'une part, Dieu est à la fois créateur et garant de la vérité de toutes choses, et que, d'autre part, il est souverainement parfait et bon. Or, dans la Méditation quatrième DESCARTES va être confronté à une question très délicate, celle de l'existence de l'erreur, qui paraît incompatible avec la véracité divine : si Dieu est parfait, s'il est bon, comment expliquer l'existence du mal et de l'erreur ? Ce problème est ici posé dans un contexte théologique ; c'est en quelque sorte une laïcisation du problème du mal. Ce problème théologique s'énonce ainsi : si l'homme a été créé par un Dieu souverainement bon, l'homme a nécessairement reçu de ce Créateur une bonne nature. Dès lors comment se fait-il que l'homme se conduise mal, si souvent ? Comment se fait-il que la créature d'un Dieu bon puisse pécher ? Dans la Méditation troisième DESCARTES a démontré que Dieu, être souverainement parfait, existait ; le fantôme du "Malin génie est écarté - Mais alors DESCARTES est conduit à se poser le problème du mal dans le cadre de ses Méditations, c'est-à-dire dans le cadre du problème de la connaissance. Le mal dans la connaissance, c'est l'erreur. Or, d'une part,

"Je reconnais, dit-il, qu'il est impossible que jamais Dieu me trompe, puisque en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection" (1).

Mais, d'autre part, "revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs" (2).

Donc puisqu'il "est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis" (3),

(1) DESCARTES, Méditation 4e

(2) id.

(3) id.

comment peut-il se faire que moi, créature d'un Dieu parfait, je sois sujet à cette imperfection qu'est l'erreur ? Autrement dit, si tout ce qui se produit est dû à la volonté de Dieu, si Dieu est l'auteur de la nature de l'homme, si Dieu étant véridique et bon, ne peut être la cause de l'erreur et du péché, si d'autre part Dieu est la cause de tout, d'où procèdent l'erreur et le péché ? Telle est l'objection habituelle faite à la véracité divine.

DESCARTES affirme d'abord que nos erreurs "dépendent du concours de deux causes", à savoir de notre faculté de connaître ou entendement, et de notre "puissance d'élire", c'est-à-dire de notre libre arbitre. Les jugements que nous portons ne mettent pas seulement en jeu l'entendement qui nous propose ses représentations, ses idées, mais aussi la volonté (le libre arbitre) qui dispose en quelque sorte de ces idées, qui décide d'affirmer ou de nier.

Il y a deux moments dans tout jugement : la conception de l'idée et un acte de la volonté, qui, prenant ses responsabilités, décide que cette idée est vraie - ou de la nier. Car

o "par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses" (1)

et c'est la volonté qui "assure ou nie" - La théorie cartésienne du jugement est une théorie volontariste. Le principe de l'assentiment ou de l'adhésion réside dans la volonté. C'est autre chose nous dit DESCARTES "de voir un homme qui court, et d'assurer qu'on le voit".

A première vue cette thèse peut surprendre. Nous n'avons plus l'impression de pouvoir croire ce que nous voulons, de disposer librement de notre assentiment. Mais DESCARTES répondrait que la volonté

(1) DESCARTES, Méditation 4e

ne détermine la croyance qu'indirectement par l'intermédiaire de l'attention. Il a même écrit au Père MESLAND qu'il "nous est toujours libre de nous empêcher d'admettre une vérité évidente."

Il suffit pour cela que par un coup de force de notre volonté, nous détournions notre attention de l'évidence. ENfin, s'il est vrai qu'on ne croit que ce qu'on voit, il faut ajouter qu'on ne voit que ce qu'on regarde et qu'on regarde ce qu'on veut.

Cette doctrine étant précisée et puisque pour DESCARTES le jugement dépend

"de notre entendement et ensemble de notre volonté"
il nous faut nous demander comment l'erreur peut venir se glisser dans le jeu conjugué de l'entendement et de la volonté.

"... Dans l'entendement ne se trouve jamais aucune erreur ... Et encore qu'il y ait peut être une infinité de choses dans le monde dont je n'ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit privé de ces idées comme de quelque chose qui soit dû à sa nature, mais seulement qu'il ne les a pas ..." (1).

Dieu n'a pas pu me donner une faculté qui soit "imparfaite en son genre" (2). Mon entendement conçoit correctement la vérité. Toute idée claire et distincte est vraie, je puis me fier à l'évidence intellectuelle. Toute vraie pensée, lorsque c'est vraiment mon entendement qui fonctionne, est une pensée vraie. Mais si mon entendement est parfait, il n'est parfait qu'en son genre. Autrement dit, mon entendement n'est pas infini, il est même "d'une fort petite étendue et grandement limité",

o affirme DESCARTES.

Ce que je comprends clairement est vrai, mais je comprends

(1) DESCARTES, Méditation, 4e

(2) id.

clairement peu de choses. Toutefois la limite de l'entendement n'est pas un vice. Toutes les idées qui me font défaut, on ne peut pas dire que j'en sois "privé" mais seulement que je ne les "ai pas".

Cette distinction entre privation et négation est directement empruntée à la scolastique. Un homme n'a pas d'ailes comme un oiseau - simple négation - qui n'est pas un mal, à proprement parler - puisque la possession d'ailes n'appartient pas à l'espèce humaine - Un homme est aveugle. Cette fois il n'y a pas simple négation, mais privation de la vue, parce que l'aveugle est privé d'un "bien dû" à son espèce. Et c'est ici que se pose le problème du mal et que nous pouvons demander : Pourquoi si Dieu est bon cet homme est-il aveugle, alors que la nature humaine comporte normalement la possession du sens de la vue ?

En ce qui concerne l'entendement on voit que sa finitude n'est pas un mal à proprement parler. Notre entendement n'est pas fait pour tout comprendre. Il est fini, mais il est sain. Car ses idées claires et distinctes, si peu nombreuses soient-elles, sont vraies. Seulement la finitude de l'entendement explique que nous ignorions beaucoup de choses, elle n'explique pas que nous fassions des erreurs,

"car l'erreur n'est pas une pure négation, mais plutôt une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder"

"... Je ne puis aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucune borne." (1)

La volonté, à la différence de l'entendement, participe à l'infini, "en sorte que c'est elle qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu." Je dispose en effet d'un pouvoir absolu de dire oui ou non, de décider de "faire une chose ou de ne pas la faire"

(1) DESCARTES, Méditations 4e

Dieu a créé arbitrairement les vérités éternelles, car il aurait pu les créer autrement ; et moi, à l'image de la liberté divine, je disposerais d'un pouvoir absolu, non de créer à mon tour, mais d'accepter ou de refuser les évidences que Dieu me propose. De l'indifférence d'inclination, c'est-à-dire de l'hésitation d'une volonté mal éclairée par la raison, indifférence qui n'est qu'une caricature de la liberté, il faut distinguer une indifférence d'élection qui est une sorte de pouvoir absolu que j'aurais de me tourner vers le mal et vers le faux, même si mon entendement est parfaitement éclairé. C'est du moins ce que précise DESCARTES dans une lettre au Père MESLAND du 9 février 1645 - Mais dans tous les autres textes, DESCARTES interprète autrement la "perfection" de ma volonté. IL faut noter aussi que si ma volonté était ce pouvoir de décision radical et quasi diabolique, elle suffirait à expliquer l'erreur. Or DESCARTES dit exactement le contraire. La volonté, parce qu'elle est "parfaite", n'est pas la source de l'erreur. La volonté est parfaite parce qu'elle tend toujours au bien. Il conviendrait alors d'interpréter l'amplitude, l'infinité de la volonté comme une visée du bien universel. Dans les Sixièmes Réponses (Réponse au 6e scrupule) DESCARTES écrit :

"La volonté de l'homme étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers et par conséquent d'autant plus librement le bon et le vrai qu'il les connaît plus évidemment." (1)

D'où est-ce donc que naissent nos erreurs ? . "De cela seul, répond DESCARTES, que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement ... Je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas, auxquelles étant de soi indifférentes elle s'égare fort aisément" (2).

(1) DESCARTES, 6e Réponses

(2) id. Méditation 4e

L'erreur de mes jugements ne vient donc à proprement parler ni de l'entendement ni de la volonté, mais du rapport entre l'infinité de la volonté et la finitude de l'entendement. Ma volonté décide d'affirmer une idée comme vraie avant que mon entendement l'ait pleinement éclairé : c'est la précipitation ; elle affirme ainsi comme vraies des idées qui ne sont pas claires, qui sont des préjugés et c'est la prévention.

Mais en quel sens l'entendre ? On dit généralement que la volonté cartésienne est identique à ce "libre arbitre" de la croyance populaire capable de choisir le mal alors que le bien est aperçu clairement ; du même coup Dieu est innocent du mal, c'est l'homme qui "volontairement" se sert mal de son libre arbitre. En ce sens, l'erreur se ramènerait au péché. C'est là l'interprétation habituelle de la volonté cartésienne. Mais la théorie de DESCARTES ne paraît pas aussi simple. DESCARTES ne dit pas que je me trompe exprès, ce qui serait ramener l'erreur au mensonge. Il explique par exemple à GASSENDI, dans les Cinquièmes Réponses, que je décide de manger une pomme sur la simple vue de sa couleur et de son odeur et que peut-être, ce faisant, je commets une erreur (dans le cas où la pomme serait empoisonnée). Je puis décider de boire l'eau d'une fontaine publique sans m'enquérir sérieusement si elle est potable. Ma décision n'a pas attendu que je sois pleinement éclairci. Mais un tel acte n'a rien de commun avec la volonté délibérée de s'empoisonner. C'est pourquoi j'ai voulu mon bien, et même très exactement parce que j'ai voulu mon bien que j'ai rencontré mon mal :

"Il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent" (1)

Dans les Principes de Philosophie, DESCARTES entreprend de nous expliquer au paragraphe 42 :

"comment, encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons." (1)

(1) Principes, I, 42

Nous avons une volonté "infinie", mais c'est une volonté de vérité. Prise dans les urgences de la vie, cette volonté décide sur des informations fragmentaires données par notre entendement fini, et à cause de cela se trompe fréquemment.

DESCARTES propose ici une théorie volontariste du jugement : c'est la volonté qui affirme ou nie. Dans la mesure où les urgences de la vie nous le permettent, nous devons éviter précipitation et prévention et suspendre notre jugement jusqu'à ce que nos idées soient parfaitement claires et distinctes. Le jugement est donc l'arme de la volonté dans ses combats, contre les préjugés, contre l'erreur.

Il résulte de cet examen de la quatrième Méditation que l'erreur ne représente rien et qu'en chercher l'origine, c'est chercher la source du non-être. L'erreur est un non-être, elle ne peut donc avoir sa cause en Dieu. Et pourtant,

"revenant à moi, l'expérience me fait connaître que je suis sujet à une infinité d'erreurs" (1)

DESCARTES doit donc trouver leur cause, et cette cause, il l'a découverte dans l'idée de néant. Cette idée est négative, dit DESCARTES.

Comment expliquer cette idée de néant, qui se trouve dans l'homme ? C'est que l'homme lui-même est pris entre l'être et le néant, il est un milieu entre les deux, il est fait de l'un et de l'autre, il participe du néant. Mais dire qu'il a partie liée au néant, c'est dire qu'il n'est pas l'être suprême, autrement dit qu'il est fini. Et c'est en tant qu'être fini que l'homme s'expose aux erreurs. DESCARTES écrit :

(1) DESCARTES, Méditation IV

..." je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est -à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être, qu'il ne se rencontre, de vrai, rien en moi qui ne puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit mais que, si je me considère comme participant en quelque façon du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je ne suis pas moi-même le souverain être, je me trouve exposé à une infinité de manquements ..." (1)

Ainsi, l'erreur se présente toujours, chez DESCARTES, comme le fait d'un mixte (2), du "concours" de la volonté et de l'entendement, requis pour juger. Et, pour comprendre que l'erreur résulte d'un mixte ontologique, pour reprendre l'expression de F. ALQUIE, il suffit de considérer la théorie de la Méditation quatrième.

DESCARTES cherche la raison de l'erreur, et il y trouve une cause positive, la liberté humaine. En effet, si, en soi et par rapport à l'être, l'erreur n'est rien, puisqu'elle exprime précisément un non-être en ce que au niveau du jugement elle affirme le faux comme le vrai, l'erreur n'est pas une simple ignorance, n'est pas une simple négation c'est une faute. Et telle est la question. Dans l'idée, l'erreur ne représente rien, ou elle est un simple manque. Mais le jugement faux existe, et il n'y a d'erreur réellé que dans le jugement. Par conséquent, DESCARTES doit chercher la cause de cette erreur formelle. A la rigueur, on peut dire que, dans l'idée, il ne peut y avoir d'erreur à proprement parler. Par exemple, si je me contente de me représenter l'idée d'une chimère, il est bien évident que je ne fais pas une erreur. Je ne peux me tromper que quand je dis "il existe une chimère", je ne peux pas me tromper tant que je ne juge pas. Aussi le doute, voulant éviter toute erreur

(1) DESCARTES, Méditation IV

(2) ALQUIE, DESCARTES, l'homme et l'oeuvre, p. 120. Coll. Connaissance des Lettres.

possible a-t-il suspendu tout jugement. Il faut donc maintenant expliquer le jugement ; il faut l'expliquer en montrant que tout ce qu'il y a de faux dans le jugement faux vient de l'homme, et tout ce qu'il y a de vrai en lui vient de Dieu.

2) Le jugement ou source de l'erreur

Pour saisir la réalité du jugement, il faut le décomposer en ses facultés constitutives. Certes l'erreur vient toujours du mixte, c'est-à-dire du mélange ontologique que nous avons évoqué comme étant la condition préalable et métaphysique de tous les autres. Mais l'erreur résulte aussi de la disproportion entre l'entendement fini et la volonté infinie, facultés qui sont les éléments constitutifs du jugement.

Or, les facultés qui constituent le jugement apparaissent comme sans défaut et ces facultés sont tout ce qu'il y a de réel en lui. Qu'est-ce, en effet, qu'un jugement ? C'est de la volonté qui s'unit à l'entendement. Ces facultés, nous l'avons dit, sont sans défaut. Elles sont, d'une part, l'entendement qui aperçoit les idées et les aperçoit infailliblement, s'il se limite à ce qui pour lui est vraiment clair. Il n'y a donc pas à en vouloir à Dieu. Bien entendu, l'entendement humain est fini. Mais il est de la nature de l'entendement créé, dit DESCARTES, d'être fini. Pourtant, bien que fini, il est parfaitement adapté à son but, c'est-à-dire à celui de concevoir telle ou telle idée. IL est donc infaillible, et sans défaut. L'autre faculté qui participe au jugement, c'est la volonté. Elle est aussi parfaite. Mais sa perfection vient de ce qu'elle n'a pas de bornes, c'est-à-dire de ce qu'elle peut s'étendre à tout, et aussi de ce qu'elle n'a pas de degrés ; en effet c'est une faculté de choix et tout choix s'exprime par une option. C'est le pouvoir du oui ou du non. L'entendement est fini, c'est-à-dire nécessairement lié à telle ou telle idée. La volonté est infinie, avons

nous dit. Si telle est la nature de la volonté, si la volonté n'a pas de bornes, l'erreur est désormais compréhensible, elle vient de ce que la volonté se porte au-delà des limites de l'entendement, et nous conduit à juger là où nous n'avons pas d'idée claire et distincte. Elle nous conduit à juger là où nous ne savons pas vraiment, à juger sans apercevoir. Dieu n'est donc pas cause de l'erreur puisque la volonté et l'entendement, qui interviennent dans le jugement, même faux, sont sans défaut. Mais l'erreur vient du mauvais usage que je fais de ces facultés, entendement et volonté. Autrement dit

"La lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur"(1)

Ainsi l'erreur vient de l'homme, c'est-à-dire qu'elle vient de son opération, et non pas de son être.

"La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi ; mais elle ne se trouve pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération en tant qu'elle dépend de lui " (2)

L'être de l'homme est sans défaut - L'homme est donc le seul responsable de l'erreur, et il peut l'éviter.

Telle est la justification de l'erreur qui ne saurait trouver sa cause en Dieu. Etant pur néant, remarque GUEROULT, l'erreur ne saurait être causée par Dieu, qui ne peut causer que l'être (3). En d'autres termes,

(1) DESCARTES, Méditation IV

(2) id.

(3) GUEROULT : Descartes selon l'ordre des Raisons. T. 1 p. 313, Aubier.

"Pour la privation, dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur et du péché, elle n'a besoin d'aucun concours de Dieu, puisque ce n'est pas une chose ou un être, et que si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas être nommée privation, mais seulement négation, selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'Ecole." (1)

Ainsi conçus, l'erreur et le péché sont liés à la volonté qui rend l'homme semblable à Dieu. Cela signifie que la volonté cartésienne est, à la fois, et contradictoirement, la volonté orientée vers le vrai et pouvoir de choisir le faux.

3) Critères du vrai

Introduction : Il semble que la théorie de DESCARTES soit sur ce point ambiguë et juxtapose deux conceptions.

D'une part, nous l'avons dit dans le chapitre consacré aux preuves de l'existence de Dieu, l'idée cartésienne est représentative, et sa vérité se définit donc par référence à la chose, à son idéal. Mais, d'autre part, DESCARTES reconnaît une réalité propre à l'idée. Il parle d'une réalité formelle de l'idée elle-même, formel signifiant réel. La réalité formelle c'est la réalité de la chose. Mais l'idée en tant qu'idée a comme telle une réalité formelle. Et les idées ont plus ou moins de réalité. En sorte que la théorie de la Véracité divine, que nous examinerons au chapitre V, a un double sens. Dans certains textes la véracité divine sert à fonder le rapport de l'idée et de la chose, elle signifie alors essentiellement que Dieu, étant un, ne peut pas avoir opéré deux créations divergentes, dont l'une serait celle de la chose, et dont l'autre serait celle de l'esprit et des idées. Mais la théorie de la véracité est parfois prise dans un tout autre sens, et comme

(1) DESCARTES, Méditation IV

signifiant que Dieu, étant souverain être, ne peut causer le néant, et que l'idée est vraie parce qu'elle est "quelque chose".

Ici, tout se renverse. Nous avons remarqué, dans ce chapitre, que l'idée, comme telle, n'est ni fausse ni vraie, et DESCARTES le dit en effet. Mais dans d'autres cas, il reconnaît à certaines idées, une certaine fausseté matérielle. Par exemple il dit que l'idée sensible a une fausseté matérielle, parce qu'elle a un moindre être. L'idée sensible "est" moins que l'idée intellectuelle. Ici, il semble qu'il y ait une réalité propre aux idées, une réalité des idées. La fausseté matérielle est liée, au moindre être de l'idée.

A tout cela s'ajoute un certain mathématisme. La méthode mathématique, telle qu'elle est conçue par DESCARTES, est en effet la méthode qui, dans les sciences, ne subordonne pas la vérité de ce qu'elle affirme à l'existence de son objet. Qu'il existe ou non un triangle ou un cercle, les propriétés du cercle ou du triangle établies demeurent vraies.

Il y a donc antériorité de la vérité par rapport à l'existence. C'est ce qui rend possible la preuve ontologique développée par DESCARTES avec la théorie des essences mathématiques, dans la Méditation Cinquième. Cette preuve n'a de sens que si l'on peut parler avec vérité de Dieu avant de savoir s'il existe ou non.

Il y a donc ici une vérité propre aux idées, à l'idée, indépendamment de toute référence à l'existence, à l'objet, et cette vérité consiste bien dans une sorte d'antériorité de l'idée par rapport à son objet dont elle contient la loi, et qu'elle peut poser par là même.

Mais s'il est exact que chez DESCARTES, la véracité divine est nécessaire à fonder la vérité de l'idée comme conforme à la chose, il demeure que cette véracité divine est invoquée de telle sorte qu'elle

justifie d'un coup, et en bloc, toutes les idées claires, et que donc, en fait, la garantie de la véracité divine étant une fois pour toutes admise, il faut encore trouver un autre critère pour savoir parmi mes idées, celles qui sont vraies et celles qui sont fausses.

♣ Dès lors, le seul critère effectif de la vérité de telle ou telle idée, c'est précisément la clarté et la distinction de cette idée, c'est-à-dire, cette fois, un caractère interne de l'idée. Quand je me demande si une de mes idées est vraie, quand, pour séparer, comme dit DESCARTES, le vrai d'avec le faux, je distingue, parmi les idées, celles qui sont vraies et celles qui sont fausses, comment est-ce que je procède ? Je ne compare pas ces idées au réel, je me demande lesquelles de ces idées sont claires et distinctes. Si une idée est vraiment claire et vraiment distincte, je suis assuré que la véracité divine joue. Dieu n'étant pas, et ne pouvant pas être trompeur, si j'ai une idée claire et distincte, cette idée est vraie. Ce qui revient à dire que, la garantie de la véracité divine étant admise une fois pour toutes, à la base, le critère de distinction du vrai et du faux, le seul signe effectif de la vérité de telle ou telle idée est la clarté et la distinction de cette idée, et apparaît donc comme un critère intrinsèque, intérieur à l'idée même.

b) Evidence et certitude

De la vérité il faut rechercher à la fois le critère, c'est-à-dire le signe distinctif, la marque certaine, ce qui permet d'en juger et le fondement, c'est à-dire ce qui lui donne sa base, ce qui lui confère son authenticité, son autorité, sa garantie dernière.

Le critère de la vérité, c'est du côté du sujet la certitude, du côté de l'objet l'évidence irrésistible ou invincible. Les deux notions sont précisément liées chez DESCARTES mais il est bon de voir comment la question est posée.

Ce qui caractérise la démarche cartésienne, c'est l'exigence d'une certitude parfaite, totale, susceptible de satisfaire pleinement l'esprit. Mais une telle certitude ne peut résulter que de l'indubitable et c'est pourquoi se recherche, réclame l'usage d'un doute aussi radical que possible afin, que, l'esprit mettant à l'épreuve son désir de clarté n'en reste pas à ce qui est simplement probable, vraisemblable, incertain, mêlé de vrai et de faux. D'où la résolution de révoquer en doute toutes les opinions préalablement requis et tout ce en quoi peut se trouver le moindre soupçon d'incertitude, critique implacable qui va jusqu'à considérer provisoirement comme fausses toutes les choses dont on peut douter.

Cependant l'esprit même qui préside à ce doute sincère, à cette mise en question décisive n'a rien à voir avec l'attitude sceptique :

"Non que j'imitasse pour cela les sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus, car au contraire, tout mon dessein ne tendant qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile." (1)

Une seule chose peut résister au doute, puisque le doute même la présuppose, c'est le fait de la pensée et de sa liaison nécessaire avec l'existence. Si je doute c'est que je pense et si je pense c'est que je suis un être dont toute l'essence n'est que de penser. *Dubito, cogito, ergo sum.* C'est ensemble que, du doute, jaillissent vérité, certitude et évidence.

En effet, l'invincibilité du *cogito* est due non seulement à ce qu'il est une expérience mais aussi une évidence. L'évidence est bien le critère de la vérité. D'où le principe :

(1) DESCARTES, Discours de la Méthode IIIe partie

"Ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, je pense donc je suis qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement." (1)

L'évidence : voilà un singulier critère pourrait-on penser. Ne sommes-nous pas portés en effet à considérer - comme évident ce qui nous frappe vivement mais superficiellement et plus encore ce que nous croyons ou affirmons fermement et catégoriquement en fonction de nos préférences ?

Bien entendu ce n'est pas cette évidence-là que retient DESCARTES, c'est une évidence objective, inhérente aux idées claires et distinctes, perçues dans la lumière de l'intuition rationnelle, conçues comme des essences et purifiées par l'épreuve du doute de toute impureté, de toute projection venue des préjugés, de la passion, de l'imagination et des sens.

Ainsi le critère de la vérité est relatif à la clarté et à la distinction des idées. C'est du moins de cette façon que l'on présente habituellement la théorie cartésienne qui se formulerait selon le principe : les idées claires et distinctes sont toutes vraies. Or, ce n'est pas exactement ce que veut dire DESCARTES qui énonce plutôt :

"les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies." (2). C'est que pour lui, l'idée n'est pas seulement une représentation formée par l'esprit humain et plus ou moins fidèle à

(1) DESCARTES : Discours de la Méthode 4e Partie

(2) id.

la réalité formelle ; l'idée est pleine d'être, elle est une essence objective inscrite dans l'être et qu'il faut parvenir à prendre dans le champ d'exercice de la pensée par une discipline de la lumière naturelle, indiquant à l'esprit la bonne direction, c'est-à-dire le rendant soucieux de l'évidence.

Pour DESCARTES, le signe de la vérité c'est l'évidence intellectuelle. L'idée claire et distincte est une idée vraie. Cependant, définir la vérité par l'évidence recule le problème sans le résoudre, objectera LEIBNIEZ dans ses Remarques sur Descartes à propos des Principes de Philosophie I, 18. Car encore faudrait-il savoir à quels signes nous reconnaitrons qu'une idée est claire et distincte. Le critère psychologique de l'évidence est donc insuffisant. Il faudrait un critère logique de la vérité.

DESCARTES est conscient de ce problème. Dans ses Réponses aux Cinquièmes objections, il reconnaît précisément que "l'erreur ne consiste qu'en ce qu'elle ne paraît pas comme telle." Et dans le Discours de la Méthode, il avait dit :

"Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement."

En tout cas, LEIBNIZ critique, dans ses Remarques sur Descartes, cette définition cartésienne de la vérité par l'évidence, définition qu'il estime vague et subjective, et propose son propre critère

"Ce que DESCARTES, je m'en souviens, dit quelque part à savoir que, lorsque nous parlons de quelque chose en comprenant ce que nous disons, constate LEIBNIZ, nous avons une idée de cette chose, n'est pas valable." (1)

(1) LEIBNIZ : Remarques sur Descartes, à propos des Principes de Philosophie I, 18

LEIBNIZ vise ici un texte des *Secondes Réponses* dont on peut rapprocher un passage d'une Lettre à Mersenne de juillet 1641 :

"Nous ne saurions rien exprimer par nos paroles, lorsque nous entendons ce que nous disons, que de cela même, il ne soit certain que nous avons eu en nous l'idée de la chose qui est signifiée par nos paroles".

Parler en comprenant ce qu'on dit est donc pour DESCARTES le signe que nous possédons une idée authentique. Le langage, pour DESCARTES comme pour les cartésiens de la Logique de Port-Royal est le reflet de la pensée. Peu importe la langue dans laquelle nous nous exprimons : on peut penser clairement en bas breton. L'instrument linguistique en tant que tel, le formalisme ont peu d'importance. Seule compte l'intuition vivante. DESCARTES dédaigne les règles du jugement vrai définies par la logique scolastique ; s'il va chercher le modèle de la pensée vraie dans les mathématiques, c'est que pour lui la déduction mathématique n'est qu'une intuition continuée, c'est que le raisonnement du mathématicien prend sa source dans l'intuition de "natures simples" de principes évidents par eux-mêmes.

LEIBNIZ est beaucoup plus exigeant pour définir la vérité - Avoir l'impression de comprendre, cela ne suffit pas pour être sûr de posséder une authentique idée, c'est-à-dire une idée claire et distincte. Or, quel est le statut de l'idée claire et distincte, selon DESCARTES ?

Pour DESCARTES, l'idée claire s'oppose à l'idée obscure, l'idée distincte à l'idée confuse. Il faut commencer par préciser ces différences, car nous trouvons le même vocabulaire chez LEIBNIZ qui parle de pensée "confuse" dans ces Remarques sur Descartes, mais le sens n'est plus celui de DESCARTES. L'idée claire cartésienne c'est l'idée saisie dans une intuition actuelle, c'est la présence de l'idée à l'esprit

(i) DESCARTES : Lettre à Mersenne, juillet 1641

attentif (1)

Obscure est en revanche l'idée qui a perdu cette présence actuelle, une pensée que je me souviens vaguement d'avoir eue autrefois. Une est distincte, selon DESCARTES, quand elle est bien distinguée des autres, quand je ne lui attribue rien de ce qui ne lui appartient pas (2). Il est très remarquable que LEIBNIZ, beaucoup plus sévère que DESCARTES en matière de critère, appelle claire l'idée qui pour DESCARTES est déjà une idée distincte.

En effet, selon LEIBNIZ une idée est dite claire quand elle me permet de distinguer son objet parmi les autres. mais cette idée claire au sens Leibnizien, c'est-à-dire distinguée des autres, reste une idée confuse si je suis incapable d'analyser ses éléments intrinsèques. Par exemple, nous avons, dit LEIBNIZ, une idée claire - DESCARTES aurait dit distincte - des diverses couleurs parce que nous pouvons les discerner et les reconnaître sans erreur ; cette idée reste confuse cependant, car nous pouvons définir une couleur, l'analyser en ses éléments de façon à pouvoir expliquer ce qu'elle est à un aveugle.

de même, nous pouvons connaître qu'un poème, un tableau, un morceau de musique sont beaux sans que ce jugement esthétique soit pour autant distinct. L'émotion esthétique demeure confuse parce que je suis incapable de l'analyser. Une idée n'est en effet distincte que lorsqu'elle est analysée en ses éléments : "Entendre parfaitement une chose, estime LEIBNIZ, c'est entendre tous les requisits suffisants à la constituer." Par exemple les essayeurs de métaux ont une idée distincte de l'or, c'est connaître sa couleur, sa densité, sa réaction à l'eau forte, etc.. La connaissance distincte va au-delà de l'intuition, elle se formule dans le discours.

(1) DESCARTES, Principes, I, 45

(2) id.

La confusion au sens de LEIBNIZ vient d'un défaut d'analyse. Ceci dit, il faut ajouter que nos pensées sont "souvent confuses" et même, qu'elles le sont presque toujours quoique à des degrés différents. Mes pensées distinctes sont elles mêmes susceptibles de degrés divers. Je peux distinguer des parties dans un objet sans que mon analyse soit achevée. C'est seulement quand l'analyse est poussée jusqu'à son terme, quand le rapport entre le tout et les parties m'est connu parfaitement que j'ai une idée adéquate. Je ne peux connaître adéquatement un être individuel car tout individu enveloppe l'infini. Mais je peux connaître certaines notions abstraites. La connaissance des nombres par exemple est un bon exemple de connaissance adéquate, c'est-à-dire parfaitement analysée. On a d'un nombre une idée adéquate quand on sait décomposer ce nombre en ses facteurs premiers, quand on sait par quelles opérations il se forme à partir de la notion primitive d'unité.

Nous saisissons donc à présent quels sont les degrés de la connaissance d'après LEIBNIZ. Une idée est claire si je la distingue des autres : je n'en peux donner qu'une définition nominale qui me permet de la discerner sans en déduire les propriétés, sans démontrer qu'elle est logiquement possible. Une idée est distincte dès qu'une analyse peut être opérée. Une idée est adéquate quand une analyse exhaustive permet d'en donner une définition réelle qui en démontre la possibilité. Démontrer une proposition c'est faire une analyse, c'est montrer que l'attribut est contenu dans le sujet, ce qui suppose que le sujet résolve en ses éléments.

Mais n'y a-t-il pas au point de départ des notions primitives évidentes, et ces éléments premiers ne sont-ils pas eux-mêmes saisis par l'intuition ? Ce serait revenir par un détour à la conception de DESCARTES qui identifie la vérité à l'évidence, même si, chez LEIBNIZ, l'intuition ne porte pas essentiellement comme chez DESCARTES sur la nature de chaque élément, mais avant tout sur les relations, sur le rapport nécessaire qui unit les éléments entre eux.

Comme on le voit, il semble que la notion d'évidence comme critère distinctif de la vérité chez DESCARTES soit une notion difficile à cerner, et DESCARTES est d'ailleurs conscient de cette difficulté, de ce problème.

Notion d'autant plus ambiguë que l'évidence ou l'idée claire n'est pas une donnée ; elle suppose une ascèse intellectuelle, c'est-à-dire, elle suppose un esprit pur et attentif, il faut parvenir jusqu'à l'évidence, jusqu'à l'idée claire, elle n'est pas un point de départ.

Mais s'il faut aller vers l'idée claire, d'où vient la clarté qu'elle nous donne ? Qu'est-ce qui fonde la vérité de l'idée claire et distincte, autement dit qu'est-ce qui fonde l'évidence ? DESCARTES répond par la théorie de la véracité divine. L'idée claire ou l'évidence possède une dimension ontologique qui me renvoie au Dieu qui la fonde. La théorie de la création des vérités éternelles permet de mieux saisir ce renvoi de l'idée claire à Dieu.

D'un autre côté, lorsque je pense, je pense des essences, je ne crée pas des existences par ma pensée. Pour passer de l'essence à l'existence je dois passer par Dieu en qui l'essence enveloppe l'existence. DESCARTES baptise peut être la difficulté, mais du moins il ne l'escamote pas : l'existence me renvoie à quelque chose d'autre que la pensée qui, elle, ne s'exerce que dans le domaine de l'essence, l'ordre des existences me renvoie à Dieu.

Ainsi donc la clarté intellectuelle dénonce la confusion de la pseudo-clarté empirique et de la pseudo-clarté de l'autorité ; mais cette clarté, cette évidence est elle-même obscure puisqu'elle me renvoie à Dieu et que je ne suis pas Dieu, que je ne peux me mettre du "conseil de Dieu". C'est sur cette difficulté que réfléchira MALEBRANCHE en l'éclairant de thèmes théologiques : Dieu est à la fois

Le Verbe qui m'éclaire et le Deus absconditus - le Dieu caché - que nul ne peut voir sans mourir ; la connaissance est donc une vision en Dieu mais elle n'est pas une vision de Dieu. La lumière est cachée quant à sa source, c'est pourquoi nous avons besoin de la foi qui nous sert comme un bâton sert à un estropié ; depuis le péché il y a des clartés qui nous échappent et que nous ne pouvons plus voir face à face, nous devons nous contenter de les croire.

Nous voyons donc que chez DESCARTES l'idée claire ou l'évidence est à la fois une solution épistémologique et un problème métaphysique qui nous renvoie à un Dieu que nous connaissons mais que nous ne pouvons comprendre.

De toutes façons, cette analyse des Remarques de LEIBNIZ sur DESCARTES permet non seulement d'opposer méthode cartésienne et méthode leibnizienne, mais encore de mieux caractériser l'originalité de la conception cartésienne de la vérité.

La définition cartésienne du vrai par l'évidence débouche sur une méthode d'ascèse, de purification spirituelle. Comment distinguer l'évidence de ses contrefaçons ? En appliquant avec rigueur la méthode du doute - L'évidence cartésienne c'est ce qui aura pu résister à tous les assauts du doute. Le doute est le plus grand réducteur des préjugés, des fausses évidences. La conquête du vrai est ainsi le fruit d'une méthode rigoureuse, soutenue par une lutte constante avec soi-même.

CHAPITRE III

LA METHODE CARTESIENNE

Les *Regulae*, le Discours de la Méthode, les Principes, et la Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle, contiennent l'essentiel de la méthode cartésienne.

Les *Regulae*, ouvrage inachevé, auraient comporté 36 règles dont nous n'avons que 18, les douze premières constituant la première partie de l'ouvrage, plus l'énoncé des règles 19, 20 et 21.

1. LA NOTION D'ORDRE CHEZ DESCARTES

Dans la Règle V, DESCARTES compare la méthode au fil d'Ariane qui a guidé Thésée dans le labyrinthe et il écrit

"toute la méthode consiste dans l'ordre et l'arrangement des objets sur lesquels il faut faire porter la pénétration de l'intelligence pour découvrir quelque vérité".

Cette notion d'ordre est essentielle ; la méthode cartésienne ne se présente pas comme une technique à appliquer, DESCARTES ne se propose pas comme un modèle à copier mais plutôt comme un exemple à suivre ; c'est pourquoi il intitule son ouvrage "Discours de la Méthode" et non "Traité de la Méthode" comme le précise DESCARTES dans une Lettre à Mersenne du 27 février 1637. DESCARTES conseille de le lire comme une "histoire", comme une "fable", dans laquelle on pourra trouver des thèmes de réflexion bien plus que des recettes à apprendre. L'ordre cartésien est d'abord l'expression d'un mode de vie valable, DESCARTES ne cherche pas l'ordre selon lequel doivent être abordées et résolues les difficultés de l'Ecole, il cherche un ordre lui permettant de

"voir clair" en ses actions et de "marcher avec assurance en cette vie"; c'est sur cette idée qu'il insiste dès le début des *Regulae* :

"Si quelqu'un veut chercher sérieusement la vérité, il ne doit pas faire choix d'une science particulière : elles sont toutes unies entre elles et dépendent les unes des autres. Qu'il pense seulement à accroître la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour que, dans chaque circonstance de sa vie, son entendement montre à sa volonté ce qu'il faut choisir."

L'ordre cartésien est un ordre d'engagement dans un progrès qui exprime un art de vivre et un moyen de connaître, à la fois.

L'ordre cartésien est ensuite l'expression de la pensée en acte; aussi n'y a-t-il pas, chez DESCARTES, une transcendance de la méthode à la pensée ; la méthode est au service de l'intelligence qui est première. D'où les formules "le bon sens est la chose du monde la mieux partagée", "la raison est naturellement égale en tous les hommes", "tout entière en chacun" ; Or "c'est n'est pas assez d'avoir l'esprit bon mais le principal est de l'appliquer bien" car l'absence d'ordre ou de méthode conduit à l'erreur voire au mal "les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus", le vice étant pour DESCARTES non pas tellement une faiblesse qu'une force appliquée à contre-sens.

L'ordre exprime donc la lumière qui naît de la pensée réfléchissant sur elle-même.

L'ordre dont parle DESCARTES n'est pas un ordre qui serait une soumission aux choses ou une soumission aux choses. Dans une pensée réaliste l'ordre exprime la structure de la nature ou de la société : c'est ainsi qu'on parlera de l'ordre des ruminants, cet ordre se situe au-dessus de la famille et en-dessous de la classe ; on parlera

des trois ordres : Noblesse, Clergé, Tiers-Ordre, on parlera de l'Ordre des avocats.

DESCARTES refuse l'esprit d'autorité (comparaison avec le lierre à la fin du Discours, il est même avant la lettre antisociologique :

"il ne servirait à rien de compter les voix pour suivre l'opinion qui a le plus de partisans car s'il s'agit d'une question difficile, il est plus sage de croire que sur ce point la vérité n'a pu être découverte que par peu de gens et non par beaucoup", écrivait-il dès 1628 (Reg. III) ; et dans le Discours c'est à dire après la condamnation de GALILEE, il reprend cette idée :

"la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un seul homme les ait rencontrées que tout un peuple."

L'ordre cartésien est un ordre fécond qui se fait et qui fait un ordre qui procède du connaître à l'être.

L'ordre cartésien est une quête de l'esprit qui est une conquête des choses, c'est pourquoi ALAIN a pu qualifier cette méthode d' "héroïque".

Cet ordre cartésien est fécond parce qu'il est progressif, c'est ce que révèle le troisième précepte du Discours de la Méthode :

"Conduire par ordre mes pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres".

La façon dont ce précepte est rédigé est bien significative : la méthode ne suit pas un ordre inscrit dans les choses, un ordre prétendu "naturel", elle suit un ordre intelligible, c'est pourquoi DESCARTES écrit à Mersenne

"il est à remarquer que je ne suis pas l'ordre des matières mais seulement celui des raisons.

L'ordre est donc l'esprit en acte..

2. LES NATURES SIMPLES ET L'INTUITION

Cet ordre procède à partir du simple :

"J'ai décidé d'observer obstinément un tel ordre dans la recherche des connaissances que, débutant toujours par les choses les plus simples et les plus faciles, je ne passe jamais à d'autres sans qu'il me semble que les premiers ne me laissent plus rien à désirer." (Rég. IV).

Le "secret" de la méthode "tout entière consiste à remarquer en tout avec soin ce qu'il y a de plus absolu" (Reg. VI). Par "absolu", DESCARTES entend le simple par opposition au relatif et au composé, l'absolu n'a rien à voir avec un concept absolument général, ni avec un Absolu transcendant et mystérieux, l'absolu cartésien c'est le point de départ d'une série de jugements, et non ce qui dépasse le jugement car

"ce n'est pas des choses grandes et obscures, mais seulement de celles qui sont faciles et plus à notre portée qu'il faut déduire les sciences, si cachées qu'on les suppose." (Reg. IX).

Or, ce qui est absolu par rapport à une chose peut être relatif par rapport à une autre, ce qui est absolument absolu, c'est ce que DESCARTES appelle les "natures simples" qui sont comme des semences de la vérité. Ces natures simples ne sont pas une donnée empirique, elles sont posées par l'intuition.

Qu'est-ce que l'intuition ? Dans la Règle XII DESCARTES distingue quatre facultés : l'entendement, l'imagination, les sens, la mémoire. Seul l'entendement peut percevoir la vérité, les trois autres facultés peuvent le gêner ou l'aider ; et deux actes de l'entendement permettent de parvenir à la connaissance des choses (Reg. III) : l'intuition qui requiert de la perspicacité et la déduction qui requiert de la sagacité. Dans la Règle III DESCARTES définit l'intuition :

"Par intuition, j'entends, non la confiance flottante que donnent les sens ou le jugement trompeur d'une imagination aux constructions mauvaises, mais le concept que l'intelligence pure et attentive forme avec tant de facilité et de distinction qu'il ne reste absolument aucun doute sur ce que nous comprenons."

DESCARTES rompt ainsi une nouvelle fois avec l'empirisme, la connaissance pas avec les sens, la conception n'a rien à voir avec la perception ni avec l'imagination :

"l'esprit en concevant se tourne vers soi-même", "en imaginant, il se tourne vers le corps". Dans la Méditation VI DESCARTES donne l'exemple frappant du Chiliogone :

"Si je veux penser à un chiliogone je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle " ;

je peux donc concevoir sans pouvoir imaginer, imagination et intellection ou conception pure ne doivent pas être confondues.

Ce dédain à l'égard de l'imagination se retrouve chez MALEBRANCHE, et en un sens chez PASCAL. C'est pourquoi DESCARTES parle dans sa définition de l'esprit pur, pur c'est-à-dire purifié de tout contexte sensible et corporel ; mais cet esprit doit être également attentif. Pour DESCARTES en effet les deux grandes causes de nos erreurs sont la "précipitation" et la "prévention". La précipitation nous porte à vouloir juger trop vite, DESCARTES se méfie toujours de la pensée qui s'exerce dans le temps, car elle est sujette à l'oubli et à la distraction ; pour lui la pensée idéale c'est la pensée instantanée ; le remède à la précipitation est donc la "circonspection". Quant à la prévention elle nous porte à émettre des jugements sans être pleinement aptes à nous prononcer en pleine connaissance de cause ; la cause de la prévention se trouve dans le corps et dans nos précepteurs qui nous ont influencés lorsque nous étions enfants ; pour DESCARTES, à qui s'opposeront plus tard les romantiques pour qui le génie n'est que l'enfance retrouvée, "nous avons été enfants avant que d'être hommes" et l'enfant que nous avons été est à l'origine des préjugés qui sont les nôtres, l'adulte est donc, non pas celui qui a perdu son enfance, mais celui qui l'a vaincue. Le remède à la prévention se trouve dans le doute méthodique qui nous enseigne à ne pas adhérer aveuglément à une opinion. Tel est le sens de l' "évidence cartésienne". Dans le premier précepte du Discours de la Méthode il est dit :

"ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle" ;

il y a dans cette formule l'affirmation de trois idées essentielles.

La première idée, c'est que la vérité n'est plus ce qui dépasse l'homme, mais ce que l'homme comprend, la vérité n'est plus au-delà de l'homme (Révélation) ni en deça de l'homme (sensation) mais au

niveau de l'homme (entendement). Toutefois DESCARTES sépare les vérités de la raison et celles de la foi ; cette attitude consacre la rupture cartésienne entre la philosophie et la théologie, celle-là cesse d'être la servante de celle-ci. En un mot, ce premier précepte du Discours de la méthode est l'affirmation de l'humanisme cartésien.

La seconde idée (qui se dégage de ce précepte) c'est l'idée que le vrai n'est pas ce qui est perçu ou senti, mais ce qui est pensé (idée). C'est l'affirmation du rationalisme cartésien.

Enfin, on peut voir dans ce précepte l'affirmation de l'esprit critique qui s'oppose au principe d'autorité ; le vrai n'est pas ce qu'une autorité m'impose, c'est ce que je comprends.

L'évidence cartésienne n'est donc pas une évidence sensible, elle repose sur l' "idée claire et distincte", ce n'est pas une évidence venue du dehors, venue des choses, l'idée claire c'est celle "qui est présente et manifeste à un esprit attentif" (Principes I, 45), "et distincte de celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut" (Id.), une idée peut être claire sans être distincte, par exemple, si je dis "le triangle" il s'agira d'une idée claire mais pas distincte car je peux distinguer parmi les triangles des triangles isocèles, équilatéraux, etc..., mais une idée ne peut pas être distincte sans être claire. DESCARTES utilise le mot "manifeste" : c'est parce que pour lui le vrai est pour ainsi dire indice, signe de lui-même.

DESCARTES nous donne des exemples de ces natures simples (Reg. III); elles peuvent consister en des affirmations telles que : J'existe, je pense, le triangle est défini par trois lignes seulement, la sphère n'a qu'une surface, ou en des relations telles que : $2 + 2 = 3 + 1$.

Ainsi donc, DESCARTES répudie le pseudo-jugement d'extériorité sensible et privilégie le jugement d'intériorité intellectuelle.

Mais c'est ici qu'apparaissent les difficultés et que s'amorceront les problèmes métaphysiques. DESCARTES utilise le mot "manifeste" dans la définition de l'idée claire et distincte, le manifeste c'est ce que l'on peut saisir, l'évidence implique une "prise", une sorte de conquête de notre part car elle ne s'impose pas immédiatement du dehors ; l'évidence est donc pour ainsi dire médiate, il faut parvenir jusqu'à elle, elle implique tout ce travail d'auto-épuration que l'on trouve dans la première Méditation. L'évidence n'est pas une donnée ; comme le dit LAGNEAU

" une proposition n'est ... reconnue comme évidente que lorsque l'esprit s'en sépare, s'oppose à elle, et affirme qu'elle s'impose à lui. Ce que nous jugeons évident est ce que nous jugeons qu'il nous faut nécessairement subir"
(Les célèbres leçons, p. 26) ;

Or, comme nous ne subissons pas les évidences de la part des choses, de qui les subissons-nous ? De Dieu, répond DESCARTES, je subis l'évidence car Dieu l'a mise en moi, mais je ne reste pas passif, car je dois parvenir jusqu'à elle avec un esprit pur, c'est-à-dire purifié par une ascèse intellectuelle : le doute.

On peut donc dire que l'évidence est présente en l'homme : je la connais, on ne me l'impose pas, et en même temps distante de l'homme : je la connais, je dois aller vers elle avec un esprit pur et attentif. La vérité n'est donc pas pour DESCARTES un point de départ (les sens, la révélation) mais un point d'arrivée impliquant une reconnaissance intellectuelle. Voilà une des caractéristiques de la philosophie cartésienne : l'évidence n'est pas ce dont on part mais

ce à quoi on arrive, et DESCARTES a dû écrire toutes les Méditations pour justifier ce point de vue. Nous voyons donc le problème : d'où vient l'évidence puisque je vais vers elle, et qu'elle ne vient pas des choses ? Qu'est-ce qui garantit la vérité de l'idée claire et distincte ? Nous soulevons déjà les problèmes métaphysiques de l'idée et de la véracité divine, même dans les Regulae où DESCARTES cherche à exclure de la science tout ce qui n'est pas mathématiquement évident. Il note :

"l'intelligence humaine a je ne sais quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles ont été jetées" (Reg. IV).

3. LE DEDUCTION

DESCARTES la définit comme une opération "par laquelle nous entendons toute conclusion nécessaire tirée d'autres choses connues avec certitude" (Reg. III);

il la compare à une "longue chaîne de raisons" ; la déduction cartésienne repose sur le jugement de relation, penser c'est juger c'est-à-dire opérer des synthèses de rapports intelligibles, c'est pourquoi la déduction n'a rien à voir avec le syllogisme aristotélicien qui se ramène à un simple emboîtement de concepts et ne vous apprend rien que nous ne sachions déjà, c'est pourquoi DESCARTES demande qu'on fasse passer le syllogisme du domaine de la philosophie dans celui de la rhétorique (Reg. X) ; il est tout au plus un moyen d'exposition et encore est-il aussi difficile d'en tirer quelque chose de bon

"que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point ébauché".

DESCARTES ne distingue pas comme le fait ARISTOTE deux types de raisonnement, un raisonnement inductif (passage du particulier au général) et un raisonnement déductif (passage du général au particulier) ; pour lui il n'y a qu'un seul type de raisonnement de jugement : l'acte intellectuel qui consiste à penser des rapports intelligibles.

Mais dans l'intuition la proposition comprise clairement et distinctement est comprise "tout entière dans le même temps et non successivement" (Reg. XI), elle est instantanée ; la déduction au contraire "ne paraît pas s'accomplir tout entière à la fois, mais elle implique un certain mouvement de notre esprit qui infère une chose d'une autre" (Id.), la déduction "emprunte sa certitude à la mémoire" (Reg. III).

On pourrait définir la déduction comme une mémoire de l'évidence, comme une intuition qui court à travers le temps. Elle comporte donc en elle un danger, celui que nous rencontrons dans toute pensée non instantanée : la précipitation, une des sources de l'erreur. C'est pourquoi DESCARTES a recours à une nouvelle prudence : l'énumération que DESCARTES appelle parfois "induction" dans un sens qui n'a rien à voir avec l'induction aristotélicienne.

4. L'ENUMERATION

L'énumération cartésienne est une précaution à l'égard de la déduction :

"Pour l'achèvement de la science, il faut passer en revue une à une toutes les choses qui se rattachent à notre but par un mouvement de pensée continu et sans nulle interruption et il faut les embrasser dans une énumération suffisante et méthodique." (Reg. VII).

L'énumération est une sorte de déduction simultanée, c'est une méthode de vérification, une garantie de certitude. Dans le 4e précepte du Discours de la Méthode, DESCARTES conseille

"de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre."

L'énumération sera ici la contre-épreuve de la division, il faut nous assurer qu'aucun élément du problème n'a été oublié au cas où la division se complique au point d'engendrer une chaîne déductive. De plus, en dénombrant les anneaux, il faut s'assurer qu'aucun intermédiaire n'a été oublié.

Dans la Règle VII DESCARTES donne les caractères de l'énumération : elle doit être contenue, nous devons parcourir d'un seul coup d'oeil les différents moments de la déduction pour en avoir une vue intuitive et synoptique ; l'énumération doit être :

ininterrompue : il ne faut pas qu'un anneau manque dans
la déduction

suffisante : ne rien oublier de ce qui est requis pour que
la déduction soit valable ;

ordonnée : elle doit suivre l'ordre des raisons aussi
bien dans l'analyse que dans la synthèse

Conclusion partielle

1. L'ORDRE CARTESIEN ET SES PROBLEMES

Le caractère intellectuel de l'ordre cartésien pose des problèmes encore plus graves que ceux que pose l'intuition. En effet, l'ordre est souvent un ordre artificiel. La troisième règle du Discours de la Méthode, prescrivant de partir des objets les plus simples

"pour monter peu à peu, comme par degrés, jusque à la connaissance des plus composés",

ajoute :

"et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres."

On voit combien ceci est grave. Ce texte est extrêmement embarrassant, car si l'ordre n'est pas naturel, si, d'autre part, comme l'affirme DESCARTES, la vérité ne fait qu'un avec l'être, comment pourra-t-on dire que l'ordre est vrai ? Au reste, dans la définition qu'il donne de l'ordre, DESCARTES dit que

"l'ordre consiste en cela seulement que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent".

Donc l'ordre est ici relatif à la seule connaissance. Et dans une lettre au Père Mersenne, DESCARTES sépare l'ordre des matières et l'ordre des raisons : il dit qu'il ne suit pas l'ordre des matières, qu'il n'entreprend pas "de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière". Une fois encore, l'ordre qu'il suit, c'est l'ordre de la connaissance, propre à l'esprit de l'homme. De même, dans un autre texte, DESCARTES distingue l'ordre de l'analyse et l'ordre de la

synthèse : l'ordre analytique est relatif à notre connaissance ; l'ordre synthétique est celui des choses considérées par rapport à leur existence réelle.

Cette distinction n'est donc pas seulement, comme elle l'est parfois dans la science mathématique, celle d'une méthode qui va de l'inconnu au connu, et d'une méthode qui déduit du connu des connaissances nouvelles ; ce n'est pas la distinction d'une méthode qui invente et d'une méthode qui expose, ce qui a déjà été découvert. La Règle XII déclare :

"chaque chose doit être considérée différemment selon qu'on se réfère à l'ordre de notre connaissance ou que l'on parle d'elle selon l'existence réelle".

Considérons, à titre d'exemple, le rapport du "Je pense" et de Dieu. Dans l'ordre de la connaissance, le "Je pense" vient avant Dieu. Il faut d'abord que je sache que je pense, il faut d'abord que je doute du monde, puisque j'affirme : je pense, donc je suis, pour m'élever ensuite à Dieu. Dans l'ordre de l'être au contraire, et du point de vue de l'existence, il est bien évident que je dépends de Dieu, puisque c'est Dieu qui me crée. Au reste, comme nous le verrons au chapitre V, il me crée instant par instant. Donc ces deux ordres, celui de l'analyse et celui de la synthèse, ne sont pas le même. Et c'est pourquoi les Méditations qui sont fidèles à l'ordre de l'analyse, passent du Je pense à Dieu, alors que l'exposé synthétique que DESCARTES fait de sa propre doctrine à la fin des Seconde Réponses, va de Dieu au Je pense.

Nous avons donc là deux ordres. Et DESCARTES dit à la fois que l'ordre de la connaissance est un ordre vrai, et que pourtant il n'est pas l'ordre de la chose. Un tel ordre, incontestablement, appelle une

certaine garantie. Car il est bien évident que puisque l'ordre de la connaissance est distinct de l'ordre de l'existence, il faut que quelque chose garantisse la vérité de cet ordre de la connaissance. Sur ce point, une fois encore, la méthode, telle que DESCARTES l'a définie, aussi bien en 1628 qu'en 1637, ou telle qu'il l'emploie dans ses différentes recherches en science, appelle un fondement métaphysique.

*

* *

En résumé, dès les Règles pour la Direction de l'Esprit, c'est-à-dire dès 1628, le souci fondamental de DESCARTES a été de trouver une science certaine. Ce souci de certitude, on peut même dire qu'il est chez DESCARTES le plus fondamental de tous. DESCARTES semble plus avide de certitude que de vérité. En d'autres termes, plus encore que savoir beaucoup, il veut savoir de façon certaine. C'est pourquoi dans les Regulae, la Règle II, annonçant en ce sens aussi bien le doute du Discours que le doute des Méditation, déclare que nous devons rejeter toutes les pensées seulement probables, et n'admettre que ce qui n'est pas douteux, ce dont nous ne pouvons pas douter.

Mais cette certitude n'a ici qu'un seul fondement, l'évidence elle-même donnée par l'intuitus, et l'ordre. Il s'agit donc seulement de ne pas s'en départir, de combattre tout ce qui empêche l'évidence de m'apparaître et de me persuader, de maintenir la rigueur de la méthode à travers les procédés multiples de la recherche scientifique.

Il faut tenir ferme à ce fondement, il faut lutter contre les préjugés, contre les habitudes, contre tout ce qui vient du corps, il

faut isoler l'acte de l'esprit, l'acte simple, et ne pas mêler dans une même affirmation, comme le suggère la Règle 12, des actes intellectuels différents.

Et cette méthode qui, dans les *Regulae*, s'exprime encore dans des règles fort nombreuses, ne s'exprime plus, dans le Discours de la Méthode, que par quatre règles. Et dans la première partie des Principes de la Philosophie, il n'y aura plus qu'une seule règle, celle qui nous ordonne de ne pas juger, de retenir la volonté qui détermine le jugement jusqu'à ce que nous soyons parvenus à l'évidence.

Seulement, à côté de cette confiance, nous trouvons une indétermination des notions. Tout paraît clair, et en fait rien n'est clair. Si nous nous demandons ce que c'est que cette intuition des natures simples, tantôt nous nous trouvons devant l'objet, tantôt devant le sujet lui-même ; tantôt nous sommes au niveau du pur entendement, tantôt dans le sensible, tantôt en face d'un acte d'imagination. Si nous nous demandons ce qu'est l'ordre, tantôt nous avons affaire à de purs raisonnements analogiques comme celui de la balance, tantôt à un ordre rationnel. Et, en ce qui concerne l'ordre rationnel, tantôt il apparaît comme ordre synthétique, tantôt comme ordre de la connaissance, En sorte qu'il est absolument nécessaire de fonder cette méthode, à laquelle DESCARTES a cru d'abord, d'établir que l'ordre du connaître répond à l'ordre du réel, de préciser en quelle mesure il lui correspond. Du reste, dès 1628, se laisse pressentir la nécessité de fonder la méthode. DESCARTES dit, en effet, dans la Règle VIII, que rien ne pouvant être connu avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes les autres choses dépend de l'entendement, et non l'inverse, il faudrait d'abord connaître l'entendement lui-même. Il nous dit aussi que rien ne serait "plus utile que de chercher ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend".

L'idée des limites de l'esprit humain est donc dès le départ présente à l'esprit de DESCARTES ; il existe des problèmes insolubles. L'esprit, de toute façon, ne peut tout savoir. Il faut donc savoir ce qu'est l'esprit .

*

* *

2. SENS DE LA METHODE

Ainsi donc la méthode cartésienne nous apprend que "du connaître à l'être, la conséquence est bonne", DESCARTES ne procède pas comme les scolastiques de l'être au connaître : ce qui fonde l'être ce sont les jugements intelligibles et vérifiables qui le définissent. Mais comme nous l'avons vu, cette méthode contient en elle les racines mêmes des problèmes métaphysiques : d'où viennent les semences de la vérité ? DESCARTES appliquerait-il sa méthode à la métaphysique et serait-il ainsi retombé dans l'ontologie scolastique ? Il n'en est rien, DESCARTES n'applique pas sa méthode à la métaphysique ; il développe sa méthode, il suit l'ordre, il va du connaître à l'être, puis de l'être vers l'Ens causa sui, vers Dieu. Nous nous trouvons donc là en face d'un problème très important que nous retrouverons chez KANT : une théorie de la connaissance ou de la vérité peut-elle éliminer toute référence à une métaphysique ?

CHAPITRE IV

LE PROBLEME DE L'EXISTENCE DE DIEU

Concernant la question de Dieu, il semble que la démarche de DESCARTES constitue une nouveauté radicale : ARISTOTE partait des choses pour remonter à Dieu qu'il donnait comme le Premier moteur, les Théologiens partaient plus volontiers de Dieu posé par un acte de foi sous la condition d'une révélation et d'une grâce, pour descendre vers les choses, DESCARTES part de la pensée pour découvrir Dieu dans l'intériorité de la réflexion. D'où le début significatif de la Méditation Troisième sur Dieu :

"Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacera même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses, et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même."

Dieu représente donc, non point un point de départ mais un point d'arrivée, il est conquis au sein même de l'intimité de la pensée. On pourrait donc dire que Dieu est à la fois transcendant et immanent ; Dieu est transcendant, car je ne suis pas Dieu ; il est immanent, car j'ai en moi l'idée d'infini ; il y a comme une transcendance immanente de Dieu, à la fois très proche et très loin de moi.

Mais pour mieux nous convaincre de cette transcendance immanente de Dieu, il serait intéressant que nous examinions, autant

que possible, les preuves qui, chez DESCARTES, en établissent l'existence.

En effet, DESCARTES n'a qu'un seul souci, une seule méthode, une seule démarche : il met en doute tout ce qui est notion, et en mettant en doute tout ce qui est notion, il fait apparaître ce qui est être. Il a déjà fait apparaître ainsi un être, celui du moi, il faudrait qu'il en fasse apparaître un autre, et qui soit Dieu. Car Dieu étant l'Être même, et étant le principe de la création de toutes choses, découvrir Dieu au fondement de ma connaissance, le découvrir comme principe de mes idées, ce serait fonder cette connaissance et l'établir comme vraie. Passer du Cogito comme principe à Dieu comme principe, ce serait résoudre la question principale que posent les Méditations, à savoir : comment fonder la connaissance humaine, comment savoir si l'être répond à notre représentation. En effet, la seule question que DESCARTES pose dans les Méditations, c'est celle là : l'être répond-il à notre représentation ?

Comment donc prouver que la réalité objective de nos idées répond à quelque chose hors de nous et n'est pas le produit du seul moi? Comment s'élever à Dieu? Comment l'affirmer ? Tel est le problème que nous allons, à présent, examiner, en suivant la démonstration de DESCARTES dans les Méditations Troisième et Cinquième, mais aussi dans les Principes où les preuves de l'existence de Dieu ont été reprises.

En effet, la Troisième Méditation comporte trois preuves de l'existence de Dieu. La première est fondée sur la recherche de la cause de l'idée. Le principe de causalité est, chez DESCARTES, logico-ontologique. Il est donc fort différent de ce qu'il sera, par exemple chez KANT, où il sera synthétique, où il s'appliquera seulement aux

aux phénomènes qu'il nous permettra de relier. Or, le principe cartésien de causalité se présente comme une évidence, et il énonce qu'il ne peut y avoir plus de réalité dans l'effet que dans la cause. A vrai dire, ce principe est un instrument lié au principe de substance résumé dans la formule :

"pour penser il faut être".

Dire en effet qu'il y a plus de réalité dans l'effet que dans la cause, ce serait dire que cette réalité supplémentaire, qui est dans l'effet, et qui n'était pas dans la cause, n'a elle-même pas de cause, ou qu'elle a pour cause le néant. Or, il est absolument évident que le néant ne peut avoir aucune qualité, puisqu'il n'est pas, et il est non moins évident qu'il ne peut rien faire être, et rien "causer".

Or, lorsqu'il passe en revue ses différentes idées et qu'il se persuade à propos de chacune d'elles qu'elle peut avoir pour cause le moi, DESCARTES ne peut, en aucune façon, opérer une telle réduction en ce qui concerne l'idée de Dieu. La réduction de toute idée à une idée de mon moi ne peut être appliquée à l'idée de Dieu, idée, comme dit DESCARTES,

"d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante."

En effet, la réalité objective de cette idée dépasse ma réalité formelle, et, par conséquent, je ne puis en être cause. Cela revient à dire que cette idée requiert comme cause une substance "véritablement infinie" et ayant autant de réalité formelle ou éminente que cette idée a de réalité objective. Il y a donc un Dieu, et telle est la première preuve.

Pour DESCARTES, chaque fois que je définis l'idée d'une lampe, d'une table, d'une chaise, d'un homme, je suis devant une réalité finie, et, par conséquent, je peux très bien penser que je suis la cause de cette idée, comme dans le rêve je suis la cause des arbres ou des hommes que je crois voir. Mais quand je suis devant une idée qui a une réalité objective infinie, alors que ma propre réalité formelle est une réalité finie, il est bien évident que cette idée ne peut dériver de moi-même.

IL est à noter que ce que DESCARTES appelle réalité objective, il le précise fort bien, demeure réalité de l'idée en tant qu'idée. La réalité objective est toujours inférieure à la réalité formelle ; la réalité-formelle est toujours quelque chose de supérieur à la réalité objective, c'est-à-dire à la façon dont la chose est en moi. Car, être en moi, c'est être en tant qu'idée. Il peut donc y avoir plus de réalité dans la réalité formelle de la cause de l'idée que dans la réalité de l'idée elle-même. IL ne peut pas y en avoir moins. Et par conséquent, le moi qui est un être fini, qui a une réalité formelle finie, ne peut être la cause d'une réalité objective infinie, c'est à-dire le dépassant. Ici, devenant idée, au lieu de diminuer, il augmenterait de réalité. C'est, pour DESCARTES, impossible.

Dans la deuxième preuve Dieu n'est plus invoqué comme cause de son idée, mais comme cause du moi lui-même. Il est évident, en effet que m'apercevant comme fini, je ne me suis pas créé. En d'autres termes, j'aperçois avec évidence que je suis, mais j'aperçois tout autant que je suis contingent, que je ne contiens pas ma raison d'être. Dans le paragraphe 20 de la Première Partie des Principes, DESCARTES dira de la façon la plus caractéristique :

"Il est évident que ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est point donné l'être."

Enfin, cette seconde preuve est à nouveau reprise par l'argument de la création continuée, qui consiste dans le raisonnement que voici : si j'étais cause de moi, c'est maintenant que je me donnerais l'être, et que j'aurais conscience de me le donner. Ici, l'évidence de la création continuée, et de la discontinuité du temps, que DESCARTES avait déjà prouvée par ailleurs, est seulement appliquée au moi. Ma conscience me révèle mon insuffisance et ma finitude ; elle m'apprend que, n'étant pas la cause de mon propre être, je ne suis pas non plus la cause qui me prolonge dans l'être. C'est donc sans cesse que mon être a besoin du concours de Dieu, c'est à chaque instant que Dieu doit me créer et me poser dans l'être. Et sans doute, le cas de mon être n'est-il pas un cas unique ; c'est de tout être fini qu'il convient de penser qu'il requiert à chaque instant le recours de Dieu. Mais cette évidence qui est générale, trouve ici, à ce moment de Méditations de DESCARTES, le seul point d'application qu'il puisse recevoir. En effet, je ne connais avec certitude qu'un seul être celui de mon moi. On voit donc que la troisième preuve se réduit à la seconde. Dieu est invoqué, dans les deux cas, comme cause nécessaire de mon moi, d'abord considéré comme être contingent, puis considéré dans le temps.

C'est pourquoi les Principes unissent tout à fait la seconde et la troisième preuves.

Après avoir, dans les Principes, énoncé la seconde preuve, DESCARTES dit en effet :

"Je ne crois pas que l'on puisse douter de la vérité de cette démonstration, pourvu qu'on prenne garde à la nature du temps ou de la durée de notre vie."

Par conséquent, lorsqu'on prend garde à la durée du temps et de notre vie, la démonstration qui prouve Dieu comme cause du moi devient encore plus claire, mais c'est bien la même.

La troisième preuve étant réduite à la seconde, il en reste deux. Dans la première, Dieu a été posé comme cause de son idée en moi, et dans la seconde, il a été posé comme cause de mon moi lui-même. Faut-il donc parler, dans la Méditation Troisième, ou encore dans les Paragraphes 18, 20 et 21 de la Première Partie des Principes où ces preuves seront reprises, de deux preuves différentes, ou même opposées, de l'existence de Dieu ? Opposées puisque la première preuve reposant sur la causalité de l'être, peut paraître idéaliste, alors que la seconde, raisonnant à partir d'un être, celui du moi, peut apparaître comme un cas particulier de la preuve par la contingence du monde, adaptée au fait particulier que DESCARTES, ayant mis en doute le monde et ne connaissant que soi, est obligé de partir de l'existence du moi pour aller à celle de Dieu?

De fait, lorsque KANT voudra critiquer les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, il confondra en une seule la preuve de la contingence du monde et la preuve de la contingence du moi. Et de fait aussi, la preuve de Dieu comme cause du moi semble invoquée par DESCARTES pour être compréhensible aux Thomistes, à savoir, comme dit DESCARTES dans son propre texte, à

"ceux dont la lumière naturelle est si faible"

qu'ils conçoivent mal ce que peut être la cause d'une idée. Cette critique de DESCARTES s'applique, de toute évidence, aux thomistes. Et en effet, pour un thomiste, rien n'est plus étrange que de s'élever

à Dieu comme cause d'une idée. CATERUS, auteur des Premières Objections, et fidèle thomiste, le montre de façon parfaitement claire. Il admet que l'on raisonne sur un être, mais non pas que l'on raisonne sur une idée, qu'on applique, en tout cas, le principe de causalité, à une simple idée. Mais il est clair que DESCARTES, s'élevant d'abord à Dieu comme cause de son idée, puis à Dieu comme cause du moi, estime ne donner en cela qu'une seule preuve.

"J'ai demandé, dit-il dans les Premières Réponses,
"savoir si je pourrais être en cas que Dieu ne fût point,
non tant pour apporter une raison différente de la précédente que pour expliquer la même plus exactement."

Par conséquent, DESCARTES déclare que la seconde preuve explique seulement la première, ce qui paraît curieux, puisque, nous venons de le souligner, la première paraît idéaliste, la seconde, au contraire, réaliste.

Il semble que cette unité des deux preuves, unité affirmée par DESCARTES, éclaire à la fois la nature de l'idée et la nature du moi, et, montre, en un sens, leur identité profonde. Elle indique que le moi est idée de Dieu. Et c'est pourquoi le passage à Dieu éclaire et révèle la nature du Cogito lui-même. C'est pourquoi aussi peut être résolu ce problème si complexe : comment DESCARTES peut-il changer de point d'appui ? Car enfin, toutes les objections qu'on a adressées à DESCARTES, toutes les difficultés dites du cercle cartésien sont là. Comment, ayant d'abord appuyé toute sa connaissance sur le je pense, DESCARTES peut-il tout d'un coup changer de point d'appui et la faire reposer sur Dieu ? IL est évident que ce problème ne peut être résolu que si Dieu apparaît lui-même comme le fondement du Je pense, et que si une dialectique ontologique nous permet de passer de l'un à l'autre par un véritable élargissement de notre pensée, et sans qu'il y ait vraiment une rupture dans l'ordre cartésien.

Pour comprendre l'identité de ces deux preuves, il faut remarquer tout d'abord que la première preuve, la preuve par la causalité de l'idée, n'a de sens, qu'en fonction de l'affirmation ontologique du moi comme être fini. La preuve par la causalité de l'idée, que dit-elle ? Elle dit que J'ai en moi une idée qui a une réalité objective infinie, et que mon moi, mon ego, ce moi qui a été saisi au début de la Méditation Seconde, ne peut pas être la cause de cette idée, puisque précisément il est fini. Donc, si le moi n'étais pas un être fini, il pourrait être la cause de l'idée de Dieu.

Par conséquent, la preuve par la causalité de l'idée repose sur l'affirmation explicite du Cogito comme ego et comme sum, et non seulement comme intellectus, elle suppose le moi comme moi doutant, comme moi désirant, comme moi voulant, puisque DESCARTES invoque, pour prouver que le moi est fini, le fait que je désire, et que par conséquent je ne possède pas ce que je veux, et donc que je me sens moi-même comme fini.

Donc, c'est parce qu'il est un moi doutant, un moi désirant, un moi voulant, c'est-à-dire un moi personnel fini, que le moi ne peut pas être la cause de l'idée de Dieu.

Par conséquent la preuve par la causalité de l'idée invoque incontestablement, un moi, un ego ontologiquement affirmé. Mais, d'autre part, il est évident que dans la Seconde preuve, la preuve par la causalité du moi, le moi qui requiert la causalité n'est pas un être fini quelconque. La Seconde preuve ne semble pas du tout une preuve, comme on pourrait le croire, par la simple contingence du monde. En effet, DESCARTES le souligne bien, si je me considère seulement comme un être fini, il n'y a pas de raison pour que je ne m'explique pas par mes parents, par exemple. Pourquoi un être fini n'aurait-il pas comme cause un autre être fini ? Il n'y a aucune espèce de raison

pourqu'il n'en soit pas ainsi. Le moi qui ne peut pas être expliqué par une chaîne causale d'êtres finis, ce n'est pas le moi fini, c'est le moi qui se connaît comme fini. Or, pour se connaître comme fini, ce qui est tout à fait différent, il faut précisément avoir l'idée de l'infini, l'idée de Dieu.

DESCARTES indique en ce sens que l'idée de l'infini est première par rapport à l'idée de moi-même, et que je ne me connais comme fini qu'à partir de l'idée de l'infini. Les deux preuves ne sont donc pas séparables, et cela confirme que le cogito est essentiellement renvoi à autre chose que soi, c'est-à-dire renvoi à l'être. Or, ce renvoi à l'être, c'est le propre de l'idée, puisque l'idée est essentiellement représentative.

Donc, le cogito est renvoi à l'être, renvoi qui semble s'opérer en deux temps. Le cogito se présente d'abord comme renvoi à son propre être, renvoi à l'ego, renvoi au sum, et puis comme renvoi à Dieu. Mais il n'y a là qu'un approfondissement du cogito premier, puisque la conscience du fini n'est possible que par la conscience préalable de l'infini. La conscience de soi suppose en son fond la conscience de Dieu. L'être infini est donc toujours premier et déjà présent. Comme le constate M. ALQUIE, c'est son idée qui, au moment de l'affirmation de la création des vérités éternelles, permet de dépasser toute chose finie vers ce qui la fonde; c'est également son idée, poursuit-il, qui permet, dans le doute et dans le Je pense, de dépasser tout objet, puis de saisir le moi lui-même comme fini.

On peut dire, par conséquent, que dans le doute et dans le Je pense, Dieu est implicitement présent, toute conscience du fini est conscience implicite de l'infini. C'est pourquoi la preuve de l'existence de Dieu est toujours formulée non pas à partir du fini comme tel car le fini peut avoir pour cause un autre être fini, mais à partir de

la conscience du fini, conscience qui suppose celle de l'infini.

Donc, comme on le voit, la première preuve renvoie à un cogito défini comme un ego et comme sum. Et la seconde preuve renvoie à l'idée de Dieu, puisque ce qui a nécessairement pour cause Dieu n'est pas moi en tant qu'être fini, c'est moi en tant que conscience, c'est-à-dire comme être fini se connaissant comme fini ; c'est moi ayant l'idée de Dieu.

Et c'est pourquoi, en lisant attentivement la Méditation Troisième, on s'aperçoit que DESCARTES quand il parle de cette conscience du fini parle tantôt de cette conscience comme conscience du désir, comme conscience du moi, tantôt comme idée de Dieu. La conscience que je prends de ma finitude et celle que je prends de Dieu ne sont qu'une seule et même conscience, dont Dieu et le moi sont les deux pôles successivement affirmés. C'est pourquoi DESCARTES peut dire dans la Méditation Troisième :

"J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est -à-dire de Dieu, que de moi-même."

Après avoir dit que Dieu a laissé sa marque en moi comme un ouvrier laisse sa marque en son ouvrage, DESCARTES ajoute :

"Et il n'est pas nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage."

Cette affirmation signifie que je ne peux pas dire que l'idée de Dieu soit en moi, mais que je suis l'idée de Dieu.

L'homme est ainsi le signe de Dieu, et dire qu'il est le signe de Dieu, c'est dire qu'il est essentiellement celui qui se sent fini. Il n'est pas un être fini comme les autres êtres finis, car il y en a bien d'autres, un animal est un être fini mais il ne se sait pas fini. Se savoir fini c'est déjà se savoir qu'il y a un Dieu. Cela revient à dire que, pour DESCARTES, l'infini est la condition de toute pensée. En ce sens on peut dire que les Méditations ne démontrent pas l'être, elles le retrouvent, et elles le retrouvent comme la condition même de toute pensée. C'est pourquoi Dieu pourra créer et fonder toute vérité, nous le verrons dans le prochain chapitre, qui sera consacré à la création des vérités éternelles et à la véracité divine. Et c'est pourquoi DESCARTES peut écrire à CLERSELIER :

"L'idée de l'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses."

Cette phrase montre que la connaissance, chez DESCARTES, change de fondement et qu'après avoir été rattachée à l'être du moi qui est un milieu entre l'être et le néant, elle se rattache à l'être de Dieu qui, seul, est véritablement Etre. Si elle est rattachée à l'être du moi, les idées sont seulement subjectives. Si l'homme est seul en ce monde, ce monde est un rêve, ce monde est une fable, ce monde est une histoire. Si au contraire les idées sont rattachées à Dieu, toute leur vérité apparaît. Et c'est pourquoi on peut dire que les idées scientifiques et les idées métaphysiques ne sont pas, chez DESCARTES, de même nature. Les idées métaphysiques traduisent en moi une véritable présence de l'être. L'être est clair, c'est-à-dire présent ; il est indéfinissable et ne peut être cerné par aucune idée de type mathématique ou de type objectif, il est évident et non conceptualisable ; il est comme DESCARTES le dit de Dieu, conçu et non compris ; et c'est pourquoi il est essentiellement fondement, fondement de toute idée envisagée jusqu'à sa racine ; s'il se découvre à qui pense jusqu'au

bout son idée, car comme le dit encore DESCARTES, on ne peut penser à rien sans penser en même temps à notre esprit qui le pense, et c'est ainsi que se découvre le Cogito, et on ne peut penser à notre esprit fini sans penser à l'infini qui le fonde et le crée et c'est ainsi, que se découvre Dieu.

Dans les Regulae, toutes les idées étaient de même plan. C'est pourquoi l'affirmation "j'existe ou je pense" se trouve au milieu de maintes autres affirmations du type : un triangle est terminé par trois lignes, une sphère a une surface continue. Maintenant, au contraire je comprends que toute idée considérée dans son être est nécessairement rattachée soit à l'être du moi, soit à l'être de Dieu. Par conséquent l'être du moi comme l'être de Dieu ne sont pas des notions mais sont vraiment des êtres, et en ce sens des fondements.

Chez DESCARTES, le rapport de l'idée et de sa cause est tantôt considérée sur le type d'une causalité exemplaire, représentative, c'est le cas lorsque DESCARTES affirme que si je pense à une machine remarquable c'est peut être parce que j'ai vu une pareille machine pleine d'artifice ; tantôt sur le type d'une causalité non exemplaire, non représentative, c'est le cas lorsque DESCARTES déclare que l'idée d'étendue peut être créée par le moi, car le moi, dit-il, a plus de réalité qu'elle. Ici, la cause est dite cause immanente, et la causalité joue entre des réalités hétérogènes. Il n'y a rien de commun entre l'étendue et la pensée. Et pourtant DESCARTES admet très bien, ne fût-ce d'ailleurs qu'en fonction de l'argument du rêve, que ma pensée peut créer l'idée de l'étendue.

Donc, comme on le voit, il y a deux principes qui rattachent l'idée à sa cause ; la cause de l'idée peut être son modèle, mais elle peut être également quelque chose qui a plus de réalité qu'elle et qui

n'est pas de même ordre qu'elle. Or l'originalité de DESCARTES, dans la Méditation Troisième, c'est qu'il ne distingue pas ces deux principes, mais qu'il les unit ; et il les unit au niveau de Dieu. Plus exactement encore, c'est parce qu'il les unit au niveau de Dieu, qu'il peut justifier le second par le premier, c'est-à-dire qu'il peut montrer que les idées ont une valeur représentative.

Comment DESCARTES raisonne-t-il en effet ? Il commence par examiner un certain nombre d'idées d'objets, et d'objets physiques, en se demandant si l'être de ces objets existe. Or chaque fois qu'il opère une pareille recherche, il établit que, de l'idée d'un objet fini je ne puis conclure que cet objet existe, et ici joue précisément l'hypothèse selon laquelle la causalité qui requiert l'idée peut unir des réalités hétérogènes.

L'hypothèse selon laquelle le rapport de l'idée et de sa cause peut être le rapport de deux réalités hétérogènes suffit donc à m'empêcher d'établir entre l'idée et son objet un rapport d'exemplarité, de représentativité. Puisque, dans le rêve, je rêve à des arbres sans être pour autant moi-même un arbre ; puisque donc ma pensée peut être la source de l'idée d'un arbre, ou de l'idée d'une forêt, ou de l'idée de l'espace, je ne suis jamais sûr, devant un objet fini, qu'il n'en soit pas de même, c'est-à-dire que l'idée de cette lampe, au lieu d'être causée en moi par une vraie lampe, ne soit pas causée en ma pensée par mon moi lui-même. Je peux donc être cause de toutes mes pensées, comme on le voit dans le rêve, je peux être cause de l'idée que j'ai du monde des choses. Et c'est pourquoi devant toute idée finie, je dois douter de la réalité qu'elle me représente. Mais précisément au niveau de l'idée de l'infini et d'elle seule, je ne peux plus douter. Pourquoi ? Parce que, là, les deux formes de causalités se rejoignent.

Certes, l'idée d'infini n'est pas représentative de Dieu comme l'idée de cercle est représentative du cercle, puisque je ne puis comprendre Dieu. L'idée de Dieu ne me représente pas la totalité de Dieu. Et pourtant elle est ce par quoi je mesure mon insuffisance et l'insuffisance de tout objet fini. Et je conçois Dieu, comme dit DESCARTES, tel qu'il peut être en idée. L'idée de Dieu est par conséquent telle que je suis sûr que sa cause est représentée par elle, dans la mesure même où je suis sûr que cette cause doit avoir pour le moins autant de réalité qu'elle.

Voilà comment les deux principes se rejoignent, et comment, se rejoignant sur le plan de Dieu, le caractère exemplaire c'est-à-dire représentatif, des autres idées sera fondé. Mais nous comprendrons mieux cela quand nous examinerons dans le prochain chapitre, la vérité divine.

Donc, cette idée de Dieu, c'est bien l'infini présent en moi, et en même temps présent comme absent, pour ainsi dire, puisqu'il semble qu'il y ait toujours une sorte de chute, de déchéance quand on passe de la réalité en soi à son idée. L'idée de Dieu, c'est l'infini comme idée.

Il semble donc que le passage à Dieu est chez DESCARTES le résultat d'une démarche proprement ontologique, qui ne peut se révéler qu'au sein d'une méditation vécue. Il s'agit de tirer au clair et d'expérimenter le rapport de Dieu et de moi-même, de découvrir la preuve même de l'existence de l'infini dans le fait que je m'aperçois comme un être insatisfait, limité, plein de désirs, n'ayant pu me saisir moi-même avec certitude qu'au travers du doute, c'est-à-dire après avoir nié toute espèce de choses, être se sentant causé et créé

dans un temps discontinu, être n'étant pas cause de soi.

ET c'est pourquoi, à la fin de la Méditation Troisième, DESCARTES nous dit qu'en contemplant Dieu, il éprouve une des joies les plus grandes que l'on puisse ressentir en cette vie. Peut-être n'en serait-il pas ainsi si la Méditation n'avait pas un caractère affectif et vécu.

Il est donc évident que DESCARTES donne à sa Méditation non pas le caractère d'une démonstration de type logique, mais le caractère d'une véritable adoration, adoration d'un être qu'il découvre en lui, et qu'il découvre comme être.

*

* *

Mais en est-il de même dans la quatrième preuve que DESCARTES donne de l'existence de Dieu, preuve que nous allons examiner maintenant, et qui se trouve dans la Méditation Cinquième ?

L'itinéraire métaphysique de DESCARTES lui interdit d'utiliser la preuve la plus commune de l'existence de Dieu, celle qu'invoque THOMAS d'AQUIN et qui remonte de l'existence du monde et de ses mouvements à une cause première et à un Premier moteur. DESCARTES a mis le monde en doute. C'est à partir du moi pensant, qui a en lui l'idée de Dieu, qu'il remonte à Dieu dans la Troisième Méditation. C'est de l'idée de Dieu elle-même qu'il conclut ici, dans la Cinquième Méditation

à l'existence de Dieu. Car l'idée d'un être parfait implique l'existence, cette "perfection" parmi les autres. Voyons à présent comment DESCARTES établit cette preuve dite preuve ontologique depuis KANT :

"... Ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, dit DESCARTES, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu..." (1)

DESCARTES s'aperçoit bien que son argument sera discuté. Conclure de l'idée de Dieu à l'existence de Dieu "semble avoir quelques apparences de sophisme".

C'est bien ce que dira KANT qui verra dans l'argument de DESCARTES un sophisme caché. C'est ce que Saint-Thomas avait déjà objecté à Saint-Anselme (2). et c'est ce qu'avait dit du vivant de St-Anselme, Gaunilon, un moine de l'abbaye de Marmoustier : Représentez-vous : en idée une île fortunée qui "dépasse par l'opulence toutes les autres terres habitées par les hommes." Allez-vous conclure de l'idée de cette île bienheureuse à son existence ?

"Si on voulait, par de semblables propos, me convaincre de l'existence de cette île, je croirais que l'on plaisante."

Mais attention ! L'idée de Dieu, DESCARTES y insiste, est la seule qui implique nécessairement l'existence. Et c'est parce que, dans tous les autres domaines nous sommes habitués à distinguer -légitimement- essence et existence que dans ce cas unique nous continuons à invoquer une séparation, qui cette fois est injustifiée. La résistance à l'argument cartésien, DESCARTES la pressent chez le lecteur, est donc un effet de l'habitude, une résistance d'origine psychologique. Il faut en effet concevoir ici une relation strictement nécessaire, mais qui

(1) DESCARTES, Méditation V

(2) Dès le XI^e siècle Saint-Anselme avait élaboré un argument analogue. Le R.P. MERSENNE le fera observer à DESCARTES.

contredit toutes nos habitudes de pensée. La règle est qu'aucune essence n'implique l'existence ; mais l'argument ontologique est l'exception unique et cependant rigoureuse à la règle.

L'essence de Dieu, seule entre toutes les essences implique l'existence de Dieu. Dans ses Réponses aux premières objections DESCARTES reviendra sur cette difficulté psychologique. Pour "ôter cette difficulté" il faut, dira-t-il,

"faire distinction entre l'existence possible et la nécessaire; et remarquer que l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans la seule idée de Dieu."

L'idée de Dieu c'est l'idée d'un être infini qui a toutes les perfections. On ne peut donc lui dénier l'existence, à moins de lui refuser une de ces perfections impliquées a priori dans cette idée.

A vrai dire, "lorsque j'y pense avec plus d'attention", estime DESCARTES,

"Je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle la grandeur de ses trois angles, égaux à deux droits."

Soulignons ici l'importance de l'attention chez DESCARTES. L'idée claire est "l'idée présente à un esprit attentif". Il faut aller au-delà des mots et des habitudes, ces contrefaçons de l'évidence. Il faut scruter les idées, savoir ce que nous pensons quand nous pensons.

L'argument ontologique est donc inspiré par un modèle géométrique. Certes il y a une différence entre le raisonnement métaphysique qui conclut de l'idée de Dieu à son existence et le raisonnement mathématique qui conclut seulement de la définition d'une essence à l'affirmation de ses propriétés. Car tout le raisonnement mathématique porte seulement sur ce que DESCARTES appelle la "réalité objective" des idées, c'est-à-dire sur les idées en tant qu'objets de notre esprit. L'existence concrète du triangle dans le monde demeure ici entre parenthèses.

Les êtres mathématiques s'imposent à notre esprit comme essences intelligibles, rien de plus, tandis que l'idée de Dieu, la réalité objective, c'est-à-dire le contenu objectif de cette idée implique la réalité formelle, l'être réel, ontologique de cette idée. Mais ce qui est commun au raisonnement mathématique et au raisonnement métaphysique, c'est la rigueur logique, c'est la nécessité des conclusions déduites, même si ces conclusions sont de nature différente.

L'idée de Dieu a ceci de commun avec l'idée du triangle qu'il s'agit d'une idée innée, ce n'est pas une idée adventice, apportée par l'expérience ; ce n'est pas une idée factice, inventée en réunissant des idées multiples issues de l'expérience. En un mot l'idée de Dieu comme l'idée de triangle ne sont pas des concepts, au sens aristotélicien et scolastique, c'est-à-dire des notions tirées par abstraction de l'expérience concrète. Ce sont des idées au sens platonicien du mot, des essences que mon esprit découvre à l'intérieur de lui-même et qui s'imposent à lui, avec toutes leurs propriétés, ces propriétés étant bien entendu fort différentes s'il s'agit de l'idée de triangle ou de l'idée de Dieu.

Encore une fois, DESCARTES se fait à lui-même une nouvelle objection en avançant le lecteur, lorsqu'il dit :

"Mais encore qu'en effet, je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence non plus qu'une montagne sans vallée, toutefois comme de cela seul, que je conçois une montagne avec une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde ; de même aussi, quoique je conçoive Dieu avec l'existence, il semble qu'il ne s'ensuit pas pour cela qu'il y en ait aucun qui existe."

L'idée de montagne implique celle de vallée et l'idée de triangle celle de trois angles égaux à deux droits. Mais il ne s'ensuit pas qu'il existe formellement, réellement des montagnes et des triangles dans l'expérience concrète. De même l'idée de Dieu implique l'idée de l'existence de Dieu. Mais ceci n'impliquerait pas que réellement Dieu existe. Cette objection est celle-là même que KANT reprendra contre l'argument ontologique. Elle revient à dire que l'existence est une "position absolue", extérieure au concept, que l'existence n'est pas une "perfection", un attribut parmi les autres. Entre l'idée de cent thalers dans ma tête, idée complète et bien distincte de ces pièces d'or, et la réalité de cette fortune dans ma poche, il y a une différence radicale. Nous ne sommes pas sur le même plan.

L'existence, dira KANT, peut seulement être constatée dans l'expérience. Elle ne peut pas être déduite. L'idée de perfection absolue implique l'idée d'existence ; mais on ne peut démontrer a priori qu'à cette idée d'existence correspond une existence réelle de l'Être souverainement parfait.

Mais selon DESCARTES :

"il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection... La nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu détermine ma pensée à le concevoir de cette façon." (1)

(1) DESCARTES? Méditation V

DESCARTES, par delà la tombe retournerait en quelque sorte cette objection de KANT ; ce n'est pas l'argument cartésien qui est un sophisme, c'est la critique précédemment énoncée, que KANT reproduira, qui est réellement un sophisme ! DESCARTES revient à l'opposition de l'idée innée que je découvre en moi et de l'idée factice que j'invente. Les idées factices, dira DESCARTES, dans ses Réponses aux premières objections sont des idées composées par l'esprit à partir de fragments empiriques et puisqu'elles sont composées elles sont divisibles à mon gré. Je peux concevoir un cheval avec une tête d'homme, un centaure, ou un cheval ailé ou concevoir un cheval sans tête d'homme ou sans ailes. Ces idées factices, composées par l'entendement, sont divisibles par lui, à volonté. Les idées mathématiques, en revanche, me résistent. Essayez donc d'imaginer un cercle dont les rayons ne seraient pas égaux ! L'entendement saisit ici une essence qui s'impose à lui, qui "n'a pas été faite ou composée par lui."

L'idée de Dieu s'impose à moi comme l'idée de cercle. Elle s'impose à moi avec toutes ses propriétés comme l'idée du cercle. Seulement l'idée de perfection absolue, l'idée d'infini a une propriété originale qui est l'existence, sans elle l'infini ne serait pas l'infini.

L'idée d'une puissance infinie est l'idée d'une puissance qui existe nécessairement

"par sa propre force, et ainsi nous connaissons que l'existence nécessaire est contenue dans l'idée d'un être souverainement puissant, non par aucune fiction de l'entendement mais parce qu'il appartient à la vraie et immuable nature d'un tel être d'exister."

En tout état de cause, "il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence .."

L'idée de Dieu, loin d'être une fiction de mon imagination créatrice, une fantaisie de ma liberté, s'impose à mon entendement, exerce sur lui une contrainte. Il s'agit d'une sorte d'expérience métaphysique que je fais dans ma pensée, d'un infini qui déborde cette pensée plutôt que d'un raisonnement aventureux qui poserait à tout risque une conclusion discutable.

*

* *

L'exposé de l'argument que KANT appellera ontologique enveloppe donc, dans le texte même de la Cinquième Méditation, une réponse aux objections possibles. DESCARTES n'ignore pas les difficultés de l'argument. Dans les Réponses aux Premières Objections, il écrira notamment :

"Je confesse ici librement que cet argument est tel que ceux qui ne se ressouviendront pas de toutes les choses qui servent à sa démonstration le prendront aisément pour un sophisme ; et que cela m'a fait douter au commencement si je m'en devais servir, de peur de donner occasion à ceux qui ne le comprendront pas de se défier aussi des autres."

Mais les difficultés de l'argument sont des difficultés psychologiques, dues à des confusions et à des habitudes mentales. Pour résoudre ces difficultés il faut bien distinguer l'idée de Dieu de ces idées factices, plus exactement de ces concepts que nous fabriquons à

à partir de l'expérience sensible, dont l'esprit sépare à son gré les éléments puisqu'il les a composés. L'idée de Dieu s'impose à moi comme les vraies et immuables essences que découvre le mathématicien. Nous sommes ici dans un climat platonicien et non aristotélicien. Comme dit Henri GOUHIER :

"l'argument de DESCARTES a, en quelque sorte, pour milieu naturel un monde d'intelligibles mathématiques qui ne sont pas des concepts produits par abstraction et généralisation".

Les propriétés de l'idée de Dieu s'imposent donc à l'esprit avec la même nécessité rigoureuse que les propriétés qui se déduisent des essences mathématiques. Cependant une différence apparaît. Les idées mathématiques sont des idées finies. Elles déploient leurs conséquences dans un monde qui reste celui des représentations "objectives" des essences idéales données à l'esprit. Tandis que l'idée objective de Dieu implique au contraire l'existence formelle de Dieu. Non pas que 'jopère ici un raisonnement, mais plutôt parce que l'idée d'Infini qui est en moi mais me dépasse est littéralement une présence métaphysique qu'il n'est pas en ma liberté de nier. Au niveau de l'idée d'infini essence et existence se confondent, cas unique que je ne puis reconnaître que par une pensée attentive qui rompt avec toutes mes habitudes mentales.

En effet, nier Dieu, c'est ne pas penser Dieu ; concevoir Dieu, c'est le concevoir comme existant. Si je conçois Dieu comme inexistant, je ne m'élève pas comme il faut dit DESCARTES, à l'idée de Dieu. Je confonds l'idée de Dieu avec une idée quelconque, et la preuve c'est que je la dépasse et que je la nie. Par conséquent ici encore l'être révèle sa présence. Dans le cas unique de l'idée de Dieu le Cogito est forcé de sortir de soi, et de reconnaître que ce qu'il découvre en lui n'est plus une idée de type scientifique, idée que l'on peut toujours mettre en doute, sur l'être même.

Conclusion partielle

Est-ce à dire que la preuve ontologique n'ajoute rien aux autres ? Il semble que oui. Ce que la preuve ontologique établit, c'est qu'à nier cet être dont elle emprunte tout son sens, la pensée se met en contradiction avec elle-même, et nie sa validité de pensée. C'est pourquoi on peut considérer la preuve ontologique comme l'envers de la doctrine de la vérité divine. Mais si dans les Méditations, elle lui succède, c'est qu'elle en est l'envers. Pourquoi en est-elle l'envers ? Parce que la démarche de DESCARTES, jusque là, a montré que la pensée ne sait pas d'abord qu'elle est ancrée sur l'être. Mais, bien que n'étant pas ancré sur l'être, elle peut cependant raisonner logiquement et valablement, dans le domaine hypothético-déductif.

Supposez en effet que je sois seul au monde, que le monde soit un rêve ; je pourrais quand même faire des sciences mathématiques. Il n'y a pas au monde un seul triangle, pas plus qu'il n'y a au monde un seul cercle ; mais il reste que je peux faire des mathématiques, et démontrer telle ou telle propriété du triangle ou du cercle ; mais dans la preuve ontologique, je suis devant une démonstration, de type mathématique apparent, dans laquelle, si je n'affirme pas "l'être" de Dieu, je me contredis d'une manière interne. Ici, dans la mesure où la pensée ne s'ancre pas sur l'être, elle apparaît comme contradictoire, contradictoire puisqu'elle déclare que l'être infini n'est pas infini, que l'être qui a toutes les perfections n'a pas toutes les perfections, puisqu'il lui en manque une, ou comme dit Saint-Anselme, que l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu n'est l'être tel que rien de plus grand ne peut être conçu. En revanche, et par réciprocity, quand elle affirme Dieu, la pensée justifie non seulement l'existence de Dieu lui-même, mais la validité interne de toutes ses idées, ainsi que la validité de toute vérité et de toutes choses.

CHAPITRE V

DIEU, AUTEUR ET GARANT DE LA VERITE

Introduction

Le contexte culturel dans lequel et par rapport auquel s'élabore, chez DESCARTES, la théorie de la création des vérités par Dieu est celui de la tradition scolastique et du thomisme. En effet, selon la tradition de l'Ecole, Dieu est évidemment la raison de toutes les choses singulières. A cet égard, personne, au temps de DESCARTES, ne fait la moindre objection.

Seulement selon la tradition scolastique, selon Saint-Thomas, Dieu est la raison de toutes les choses singulières d'une façon tout à fait différente en ce qui concerne l'essence et en ce qui concerne l'existence de ces choses singulières. L'essence divine, estime Saint Thomas, comprend en elle tout ce qu'il y a de noble dans tous les êtres ; elle comprend en elle l'essence de tous les êtres. Ce thème fait penser à l'idée néo-platonicienne selon laquelle, dans l'Un, les essences ne sont pas distinguées, la diversité des essences marquant une chute hors de l'unité complète, et indiquant déjà une sorte de dégradation de cette unité. Mais il y a une différence entre la Théorie de Saint Thomas et la Théorie Néo-platonicienne ; cette différence vient de ce que Saint Thomas, pour expliquer cette multiplicité des essences se réfère non pas, comme le fait PLOTIN, à une suite naturelle, à une procession, à une sorte de nécessité faisant découler le multiple de l'Un. Saint Thomas se réfère à la diversité des choses qui ont été créées par Dieu, des choses existantes que Dieu a créées. En d'autres termes, selon Saint-Thomas et dans la doctrine de l'Ecole, telle qu'elle a été vraisemblablement enseignée à DESCARTES, les essences se distinguent relativement aux choses créées dont elles sont les essences,

mais, en leur unité, elles rejoignent Dieu. Et c'est pourquoi l'entendement divin peut comprendre dans son essence ce qui est propre à chaque chose, en comprenant ce en quoi chaque chose, inférieure à sa propre perfection, puisqu'elle est créée, imite pourtant son essence.

Par conséquent, la création divine ne porte que sur des existences, et c'est parce que Dieu a créé différentes choses existantes que ces choses, par la suite, ont des essences diverses. Comme telles, les essences rejoignent Dieu.

SUAREZ, voulant préciser encore ce point et voulant élever les essences au niveau divin, affirme que les vérités éternelles ne sont pas vraies parce qu'elles sont connues de Dieu, mais qu'elles sont connues de Dieu parce qu'elles sont vraies. Si, en effet, les vérités éternelles étaient créées par la volonté divine, elles n'auraient, estime SUAREZ, aucune véritable nécessité. Or, elles sont nécessaires, et elles sont éternelles. Non certes, il va sans dire, qu'on puisse prétendre qu'il y ait quelque chose d'éternel qui ne soit pas Dieu ; les essences font partie de la vérité de Dieu qui, en les contemplant, ne fait que se contempler lui-même. Mais c'est précisément pourquoi aucune vérité ne peut se séparer des autres vérités ; leur ensemble est en Dieu, leur ensemble est Dieu. Les vérités ne sont donc pas créées par Dieu, elles ne sont pas le fruit d'un acte créant de Dieu.

Si cette doctrine de SUAREZ a été évoquée, doctrine qui faisait le fond de l'enseignement Jésuite que DESCARTES a reçu, au collège de La Flèche, c'est parce que DESCARTES la renverse et en prend exactement le contrepied. La doctrine cartésienne de la création des vérités va donc s'opposer point par point à la théorie scolastique, à la théorie de Saint-Thomas, qui vient d'être analysée comme étant celle

qu'on lui a enseignée.

I - DIEU, AUTEUR DE LA VERITE

Dieu est, chez DESCARTES, auteut de toute vérité.
Les "vérités éternelles" ont été, en effet, créées par Dieu par un acte totalement libre ; elles sont librement créées. Et tandis que, chez Saint-Thomas, c'est parce que des choses diverses ont été créées que les œssences diverses existent, chez DESCARTES, la création divine porte également et de la même façon, sur les existences et sur les essences. Au lieu donc que chez Saint-Thomas, toutes les essences se rejoignent en Dieu, chez DESCARTES, elles ne se rejoignent pas plus en Dieu que les différentes existences ne se rejoignent en Dieu.Elles sont créées par Dieu.

Quand DESCARTES dit vérités éternelles, il entend par là, à la fois et indissolublement, les évidences logiques, les Théorèmes mathématiques, les lois physiques et les essences des choses. Tous ces termes sont, chez lui, similaires et inséparables.

Ainsi, dans sa lettre à Mersenne du 27 mai 1630 DESCARTES affirme que Dieu est "l'auteur de l'essence comme de l'existence des créatures."

"Or cette essence, dit-il, n'est autre chose que ces vérités éternelles" (1)

(1) DESCARTES / Lettre à Mersenne du 27 mai 1630

C'est ainsi que la proposition ou la vérité selon laquelle

"... toutes les lignes tirées du centre à la circonférence sont égales" (1)

exprime l'essence du cercle. Il est donc clair qu'une essence peut toujours être transformée en affirmation et une affirmation en essence. Parler de l'essence du cercle ou dire que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence sont égales, c'est exprimer la même chose, bien que dans un cas il soit question d'une sorte de concept et dans l'autre d'un jugement d'affirmation. Ce jugement d'affirmation et ce concept sont strictement équivalents. Par conséquent, parler d'évidences logiques ou d'essences, comme le faisait Saint Thomas, c'est pour DESCARTES, du moins dans cette théorie, la même chose. Donc, ce que veut dire DESCARTES, c'est que toute vérité essentielle, toute vérité même logique a librement été créée par Dieu qui, s'il l'avait voulu aurait pu la faire autrement. Si Dieu l'avait voulu, non seulement des vérités mathématiques ne seraient pas vraies, mais encore les vérités logiques, par exemple les axiomes au sens ancien du mot, comme celui qui énonce que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles.

Si Dieu l'avait voulu, ce ne serait pas vrai. Car, soumettre Dieu aux essences et aux évidences logiques,

"C'est, dit DESCARTES, parler de lui comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et c'est l'assujettir aux Styx et aux destinées". (2)

(1) DESCARTES, Lettre à Mersenne, du 27 mai 1630

(2) d° d° 15 avril 1630

Cela revient à dire qu'en Dieu rien ne peut être passif :
 Dieu ne peut jamais constater quelque chose, il ne peut avoir un entendement qui, comme l'entendement humain, saisisse, comme de l'extérieur, par une véritable intuition une vérité qui lui serait extérieure et imposée. Chez St-Thomas non plus, sans doute, on ne peut dire que Dieu saisisse des vérités qui lui sont extérieures quand il contemple les essences ; il ne contemple jamais que soi ; il demeure cependant vrai qu'il existe une nature essentielle, dont il n'est pas l'auteur, bien qu'elle soit lui-même, alors que, chez DESCARTES, il ne faut pas s'imaginer que Dieu a voulu que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits,

"... parce qu'il a connu que cela ne pouvait être autrement" (1).

mais parce qu'il l'a voulu que cela est vrai. Par conséquent, si Dieu avait voulu que la somme des angles d'un triangle ne soit pas égale à deux droits, il en serait ainsi.

Voilà donc le thème essentiellement métaphysique que nous voyons apparaître chez DESCARTES, thème qui apparaît en 1630 et qui fait de Dieu non seulement le créateur mais encore le garant des vérités éternelles. Quelles sont, chez DESCARTES, les raisons profondes de ce thème. ?

On peut d'abord lui trouver une raison proprement religieuse. Et en effet le ton des lettres au Père Mersenne, lettres dans lesquelles, pour la première fois, apparaît ce thème, semble indiquer que le souci de DESCARTES est avant tout de mettre Dieu à sa véritable place, de montrer qu'il est sans commune mesure avec tout ce qui est

(1) Sixièmes Réponses n° VI, DESCARTES, - Pléiade éd.

humain, tout ce qui est créé, d'exalter son infinité, de montrer qu'il ne doit pas être confondu avec un Jupiter ou un Saturne, pour reprendre les propos mêmes de DESCARTES. On voit ici se manifester l'influence qu'eut sur DESCARTES le cardinal de Bérulle qui, en 1627, chez le nonce du Pape, l'engagea à se consacrer à la Philosophie, et, de façon générale, l'influence qu'eut sur DESCARTES l'Oratoire, et la spiritualité de l'Oratoire.

Le Père Mersenne était un Oratorien. D'autre part, MALEBRANCHE qui, par la suite, sera un père de l'Oratoire, se croira strictement fidèle à DESCARTES, et sera en effet un des disciples les plus fidèles de DESCARTES.

Or cela ne sera possible que parce que DESCARTES était déjà imprégné de l'esprit de l'Oratoire. Et si le cardinal de Bérulle a demandé à DESCARTES de se consacrer à la philosophie, c'est que, incontestablement, il avait vu chez DESCARTES quelque chose qui pouvait servir ses propres desseins profonds.

Nous avons indiqué, dans les chapitres consacrés à la méthode et au doute cartésien, que DESCARTES affirme l'unité de l'esprit connaissant, affirmation qui le conduit à réduire le monde connaissable à l'unité d'une matière homogène. DESCARTES a de la sorte renoncé au principe aristotélicien selon lequel chaque domaine du réel demande une méthode particulière. Mais on peut aussi expliquer cela par l'influence de l'Oratoire; les deux influences ont de toute évidence, joué, et il est difficile de savoir quelle part revient à l'une ou à l'autre.

Ce qui est intéressant, c'est de montrer que, dans ce développement logique des principes de DESCARTES, peut très bien s'insérer une influence oratorienne.

Pourquoi ? Parce que, précisément, il semble que le souci majeur de

l'Oratoire, à ce moment-là, fût de lutter contre le naturalisme propre à la Renaissance, naturalisme qui prêtait à la nature des forces occultes ; l'Oratoire qui voyait en cela un paganisme, voulait faire apparaître entre l'homme et Dieu, un simple rapport de volonté à volonté.

Il est certain que la théorie de la création des vérités éternelles va dans ce sens, elle déréalise la nature ; elle la prive, comme dit M. ALQUIE, de toute véritable profondeur ontologique, et elle reporte tout être, toute réalité sur la volonté de Dieu. Elle établit entre l'homme et Dieu un rapport dans lequel la nature créée ne peut jouer un rôle d'écran opaque ; elle ne laisse demeurer qu'une simple relation de volonté à volonté. Mais on ne peut, chez DESCARTES, séparer le souci théologique et le souci physicien. La théorie de la création des vérités éternelles exalte Dieu en insistant sur sa toute puissance et son infinité, mais, distinguant encore davantage Dieu de sa création, elle libère la physique de la théologie, elle rend la science indépendante de la Théologie.

Comme on le voit, les thèmes théologiques et les thèmes de libre pensée sont toujours, chez DESCARTES, étroitement unis ; montrer que Dieu a créé les vérités éternelles, montrer que Dieu est distinct de la nature, montrer que la nature n'a aucune réalité ontologique, et montrer par là même, que la physique qui va étudier cette nature, n'a pas à s'occuper de l'Être, tout cela, pour DESCARTES, n'est qu'un.

On peut même prétendre que la théorie de la création des vérités éternelles peut seule fonder la théorie cartésienne de la connaissance, en particulier, la théorie cartésienne de l'intuition comme connaissance limitée certes, mais absolument vraie.

DESCARTES situe, par sa théorie, la volonté divine et la volonté humaine de part et d'autre du monde créé, du monde de l'objet. La volonté divine crée tout, essences et existences ; la volonté humaine qui est dans un monde déjà là, aperçoit et se soumet. Il n'y a donc entre la situation de l'homme et la situation de Dieu par rapport aux essences aucune commune mesure.

En tout cas, la théorie de la création des vérités éternelles divise le réel en deux domaines : celui du compréhensible, de tout ce qui peut être compris, c'est-à-dire cerné, par l'esprit, celui de toutes les choses dont l'esprit peut faire le tour : c'est le domaine de l'objet ; et d'un autre côté celui de l'Être, celui de Dieu, fondement de tout ce qui est compréhensible, mais dont, comme dit DESCARTES, la raison formelle est l'incompréhensibilité. Dieu est par définition l'être qui ne peut pas être compris. Il est, comme dira DESCARTES, conçu et non compris. Il y a donc d'une part un monde étalé, spatial, mécanisé ? privé de vie propre, et ne contenant, même au niveau des êtres, que des machines ; d'autre part un être spirituel, créateur des lois, créateur des vérités créateur des essences et auteur de ces machines.

Cette séparation de Dieu et de la nature sera renforcée par une autre théorie de DESCARTES. Cette théorie apparaît à peu près à la même époque ; elle est annoncée dans le Monde. C'est entre 1631 et 1633 ; elle est précisée, en 1637, dans le Discours de la Méthode. C'est la Théorie de la création continuée.

D'après cette théorie de la création continuée, tout corps, tout esprit empruntent à chaque instant leur être de Dieu ; et l'action par laquelle Dieu conserve le monde est, selon l'expression même du Discours de la Méthode, "toute la même que celle par laquelle il l'a crée...."

Dans la Méditation Troisième, c'est-à-dire en 1641, l'une des preuves de l'existence de Dieu comme cause de moi invoquera de même le fait que je ne puis, par ma propre force me maintenir un seul instant dans l'être, Dieu doit donc me créer à chaque instant.

En ceci, il apparaît un nouveau thème : celui de la discontinuité du temps. Il y a, chez DESCARTES, l'affirmation de la discontinuité radicale du temps. L'existence à un instant donné n'implique en rien l'existence à l'instant suivant. La durée du monde est donc faite de la répétition d'instantanés créateurs, et par conséquent cette durée du monde ne repose, tout comme les vérités éternelles, que sur la constance de la volonté de Dieu. Dieu ne change pas les vérités éternelles qu'il a créées, y compris les vérités mathématiques, dans la mesure où sa volonté est constante. C'est exactement de la même façon que Dieu crée les choses existantes selon des volontés constantes.

Si nous oublions cette constance, cette volonté de Dieu, c'est-à-dire si nous nous plaçons au point de vue de la nature créée, le temps apparaîtra comme indéfiniment divisible : il se réduira à une succession de néants, à une suite de néants de durée, l'instant étant un simple néant de durée.

Cela revient à dire que le temps n'est rien, qu'il n'est même pas, comme l'espace, comme l'étendue, une réalité créée. Il n'a aucune force propre, il n'a, en lui, aucun principe de continuité. Tout se fait et tout se comprend dans le monde à partir de la seule puissance divine.

Comme on le voit, le Dieu de DESCARTES est un Dieu qui conserve, comme du dehors, les vérités qu'il a créées, vérités qui pourraient être autres, et qu'il aurait pu créer autrement. Ces vérités sont

d'abord considérées comme contingentes ; seule l'existence de Dieu, une fois qu'elle est prouvée, permet de les établir et les élever au niveau ontologique. Mais, du même coup, l'existence, demeure une existence de fait, et résulte d'une libre création. Il y a chez DESCARTES une contingence des idées nécessaires elles mêmes en ce sens que, si Dieu l'avait voulu, il aurait fait le monde d'une autre façon, et aurait créé, d'une autre façon, les vérités, même les vérités mathématiques. Si Dieu avait voulu que 2 et 2 fassent 5, il l'aurait pu. Cela peut paraître étrange au sens commun, mais DESCARTES pense ainsi. Ce n'est pas, dit DESCARTES, parce que Dieu a "connu" que 2 et 2 font 4 qu'il l'a décidé ; c'est parce qu'il a décidé que 2 et 2 feraient 4 que 2 et 2 font 4 et non pas 5.

Donc, rien n'est au-dessus de Dieu, rien ne s'impose à Dieu, rien n'est du même plan que Dieu, même pas les vérités logiques,

"car il n'y a point d'essence qui puisse convenir d'une même façon à Dieu et à la créature." (1)

Les vérités logiques ont été créées par Dieu. Et DESCARTES prétend qu'estimer que Dieu a dû constater les vérités logiques, c'est en faire, non pas un vrai Dieu, mais un Jupiter ou un Saturne, qui seraient soumis aux Styx et aux destinées. Et en effet le ton des lettres au Père Mersenne, Lettres dans lesquelles, pour la première fois, apparaît le thème de la création des vérités éternelles, semble indiquer que le souci de DESCARTES est avant tout de mettre Dieu à sa véritable place, de montrer qu'il est vraiment sans commune mesure avec tout ce qui est humain, tout ce qui est créé, d'exalter son infinité, de dire qu'il est entièrement libre et que par suite il ne doit

(1) Sixièmes Réponses n° VI, Pléiade éd.

pas être confondu avec un Jupiter ou un Saturne, pour reprendre la phrase même que nous venons de citer.

Donc, la doctrine de la création des vérités éternelles établit entre l'homme et Dieu un rapport dans lequel la nature créée ne peut plus être considérée comme une sorte d'écran, elle ne laisse substituer qu'une pure relation de volonté à volonté - Autrement dit, DESCARTES situe, par sa théorie, la volonté divine et la volonté humaine de part et d'autre du monde créé. La volonté divine crée tout, essences et existences, d'une manière totalement libre, tandis que la volonté humaine,

"qui trouve déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu" (1)

aperçoit et se soumet.
et

"le problème essentiel de la métaphysique cartésienne devient alors celui du rapport de la volonté divine et de la volonté humaine, tout autre rapport dérivant de celui-là...." (2)

La volonté humaine, naissant dans un monde déjà-là, créé par Dieu, s'exerce et s'affirme par rapport et même par opposition à celle de Dieu.

Chez DESCARTES, Dieu est essentiellement volonté et l'homme est essentiellement volonté. La différence entre la volonté divine et

(1) Sixièmes Réponses n° VI - Pléiade éd.

(2) F. ALQUIÉ : La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes.
p. 281. P.U.F. éd.

la volonté humaine, c'est que la volonté divine crée tout ce qu'elle veut, et que la volonté humaine ne crée rien. Si bien que, si l'homme refuse l'ordre du monde, l'ordre des vérités, l'ordre des lois établies par Dieu, il se tourne vers le néant. Mais considérées dans leur essence, la volonté divine et la volonté humaine sont semblables. Notre volonté est l'égale de celle de Dieu, car,

"c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu"(1).

Non point qu'elle puisse s'étendre à autant d'objets que la volonté de Dieu, mais elle est un pouvoir de négation ou d'affirmation, un pouvoir de choix, et un pouvoir de choix n'a pas de limites ni de degrés.

II - DIEU, GARANT DE LA VERITE

Auteur de toute vérité, Dieu en est aussi le garant. DESCARTES l'affirme nettement dans le Discours de la Méthode, à la suite de la théorie de la création des vérités éternelles.

3Nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies." (2).

Dans ce texte, DESCARTES ne pose même pas le problème du caractère représentatif des idées. Les idées sont vraies en ce qu'elles sont

(1) DESCARTES, Méditation IV

(2) DESCARTES, Discours de la Méthode 4e Partie

réelles : il n'est nullement fait allusion au fait qu'elles représentent autre chose qu'elles, elles sont quelque chose, Dieu est leur source, elles sont donc vraies. D'un autre côté, on peut noter que, dans ce texte, les différentes vérités ne sont pas vues en Dieu, comme elles le seront chez MALEBRANCHE ; elles sont posées par Dieu, hors de lui, elles sont créées. Mais Dieu est le garant de ces idées. Ainsi la notion même de la création des idées par Dieu implique à la fois que les idées sont séparées de Dieu et qu'elles sont valables puisque c'est précisément par Dieu qu'elles ont été faites. En résumé, Dieu garantit les idées en ce qu'il est la cause et la source de leur être.

Dans les méditations, la doctrine paraît beaucoup plus complexe. Et tout d'abord, il est explicitement dit que Dieu n'est pas trompeur. Dans le Discours de la Méthode, cette idée d'un Dieu trompeur possible, et par là même d'un Dieu disant la vérité, n'est pas explicite. Pourquoi dans les Méditations, est-il donc question d'un dieu véridique ? Il paraît évident, en effet, que le doute chez DESCARTES, posait la question du rapport entre plusieurs consciences. Le dieu trompeur possible, le malin génie, ce sont d'autres consciences que la mienne, qui tromperaient la mienne. Il faut donc maintenant, pour que nous sortions de ces doutes, que Dieu soit dit véridique, et qu'il apparaisse à son tour comme une autre conscience, comme l'auteur d'un langage qui ne saurait mentir, et qu'il dissipe comme tel, notre peur d'être trompé.

D'autre part, le monde de DESCARTES est souvent assimilé par DESCARTES lui-même à une fable. Il suppose donc, dans la mesure où il est un langage, dans la mesure où la science est une façon de parler, il suppose un être parlant, un être disant cette fable et ne pouvant pas mentir. En d'autres termes, Dieu peut-il être trompeur, comme éventuellement un homme, ou le malin génie lui-même, pourraient être trompeurs ?

Il semble que non. En effet, on parle toujours de mensonge et de tromperie par rapport à quelque chose d'extérieur au menteur lui-même. Si je mens, c'est que je dis autre chose que ce que j'ai constaté, ou que ce que je sais être vrai. Or Dieu, c'est un fait, ne saurait mentir comme mentent les hommes, c'est-à-dire en disant autre chose que ce qu'ils constatent être vrai, et ceci pour une raison simple, c'est qu'il ne constate rien. Dieu n'est d'aucune façon passif, il n'a pas d'entendement passif, Dieu crée, Dieu fait, et tout ce qu'il pense existe par le fait qu'il le pense. Donc, Dieu n'a rien à constater. Il n'y a rien de passif dans sa connaissance, il fait être tout ce qui est. Affirmer que Dieu n'est pas trompeur, ce n'est donc pas seulement rectifier l'hypothèse du malin génie ou de quelque Dieu imparfait qui pourrait mentir comme mentent les hommes ; c'est s'élever à une idée de Dieu qui met Dieu à sa véritable place, qui est celle de l'être absolument infini qui crée tout.

Donc dire que Dieu n'est pas trompeur, c'est dire qu'il ne peut avoir accompli deux créations divergentes, celle des choses et celle de mes idées. Dire que Dieu n'est pas trompeur, c'est dire qu'il EST un. Et, ce qui fonde la véracité divine, c'est l'unité même de Dieu, c'est l'être de Dieu, c'est l'infinité de Dieu. Affirmer la véracité divine c'est penser Dieu comme infini, comme parfait et comme un.

Mais pourquoi DESCARTES s'expriment-t-il en termes de véracité et de mensonge ? Pourquoi emploie-t-il ces termes dans les Méditations alors que, dans le Discours de la Méthode, il semble s'en dispenser.

DESCARTES emploie ces termes dans les Méditations parce que, précisément, le problème essentiel posé dans les Méditations est un problème ontologique, et consiste avant tout à se demander si quelque

quelque chose dans le réel répond ou non à nos idées. C'est ce rapport de l'idée à son objet qui, du point de vue humain, nous fait penser à une éventuelle tromperie. Du point de Dieu, cela n'a absolument aucun sens, vu qu'il est impensable que Dieu soit trompeur. Il est bien évident que Dieu ne peut s'amuser à créer, d'une part, un ordre des choses, d'autre part, un ordre des idées.

Mais du point de vue de l'homme, cette hypothèse a un sens, et elle a un sens, parce que, précisément, l'idée humaine se présente comme un tableau, se présente comme une image, parce que l'idée humaine a une valeur représentative, parce que l'essence de l'idée humaine est constituée par le fait qu'elle renvoie à quelque chose d'extérieur. On peut toujours se demander si l'auteur de cette idée n'est pas trompeur, c'est-à-dire si c'est à bon droit que l'idée renvoie ou ne renvoie pas à son objet.

La véracité divine justifie doublement nos idées, elle les justifie comme idées, c'est-à-dire dans la mesure où, comme le dit DESCARTES, l'idée est en elle-même quelque chose, et non pur rien. En ce sens, qui est celui du Discours de la Méthode, et celui de pas mal de textes des Méditations aussi (car DESCARTES, dans les Méditations, ne dément en rien, sur ce point, sa doctrine du Discours de la Méthode), on peut à peine parler de véracité ; l'idée est fondée, comme véridique, comme vraie, indépendamment de toute référence à un objet qui lui serait extérieur.

Les idées claires, dit DESCARTES, sont quelque chose. Elles sont donc vraies. Toutefois, DESCARTES ne fonde guère ici qu'une certitude hypothético-déductive ; la certitude fondée, c'est celle des essences, c'est celle des sciences mathématiques, c'est celle de ces sciences qui, comme DESCARTES le remarque dans la Méditation Première, ne se

mettent pas "beaucoup en peine" de savoir si les choses dont elles traitent "sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas".

Telle est la véracité divine évoquée dans les Méditations Trois, quatre et cinq.

Le rôle essentiel de la véracité divine dans ces Méditations, c'est, à partir de la réalité objective de l'idée, telle qu'elle est définie dans la troisième Méditation, d'arriver à la vérité de l'essence, c'est de faire de la réalité objective de l'idée une réalité d'essence. Bref, ce qui est fondé, c'est la certitude mathématique. Et elle peut être indépendamment de toute référence au réel, toute réalité formelle étant encore tenue pour celle du moi lui-même. Lorsque je dis par exemple que 2 et 2 font 4, lorsque je dis que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, je n'affirme pas qu'il y ait dans la nature quatre choses réelles, je n'affirme pas qu'il y ait dans la nature un triangle.

Mais même, comme le dit DESCARTES, s'il n'y a rien dans la nature qui ressemble à un triangle ou à un cercle, il demeure que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits et que les rayons d'un cercle sont égaux. Il y a là une réalité de l'idée comme idée, et non pas de l'idée comme référée à son idéat.

Il y a donc un premier sens de la théorie de la véracité divine, elle signifie simplement ceci : l'idée est quelque chose et non pas un pur rien, Dieu est sa cause, l'idée est donc vraie. C'est essentiel, mais ce n'est pas tout. En effet, la véracité divine doit fonder non seulement la mathématique mais encore la physique. DESCARTES propose sa physique comme une simple reconstruction, selon l'esprit, d'une Nature dont on peut penser que la réalité dernière demeure inconnue,

inconnaissable même. C'est cette physique qu'il veut maintenant fonder. Et DESCARTES estime nécessaire de la fonder doublement. Il faut la fonder comme science mathématique sans doute, ce qui est réalisé précisément dans les Méditations Trois, Quatre et Cinq ; mais il faut aussi la fonder réellement, c'est-à-dire en montrant que physique géométrique porte vraiment sur des corps réels, sur les corps tels qu'ils sont et tels qu'ils existent. Là aussi la véracité divine aura un rôle essentiel, qui apparaîtra cette fois-ci dans la Méditation Sixième. Et ici, on comprend que Dieu devra être dit, à proprement parler, véridique, non pas au sens où il est cause d'idées qui, comme idées, sont essentiellement vraies, mais au sens où il va garantir non plus seulement l'idée en elle-même mais l'idée comme tableau, c'est-à-dire l'idée dans sa correspondance avec le monde réel.

Mais, ce qu'il faut encore comprendre, c'est que ces deux rôles ne peuvent être séparés, et que c'est précisément parce que ces deux rôles ne sont pas séparés que la physique pourra être fondée. Car, pour que la physique soit fondée, il faut à la fois qu'elle soit fondée comme étant mathématique, c'est le premier rôle de la véracité divine telle qu'elle a été définie précédemment. Et il faut ensuite qu'elle le soit comme portant sur l'être des choses, et c'est le second sens de la véracité divine. Donc pour que la physique puisse légitimement être vraie, il faut d'une part qu'elle soit mathématique et qu'elle porte, d'autre part, sur l'être.

Par conséquent, l'hypothèse du Dieu trompeur se révèle comme double, et, par là même la certitude du Dieu véridique qui la réfute et la remplace, se révèle elle-même comme double. Les deux hypothèses sont doubles dans la mesure où la nature, et l'essence même de l'idée est, chez DESCARTES, quelque chose de double. L'idée a une réalité intrinsèque dans la mesure où elle est une essence, dans la mesure où

elle est considérée d'une manière mathématique, dans la mesure, comme dit DESCARTES, où elle est en elle-même quelque chose d'indépendamment de toute référence au réel ; et, deuxièmement, dans la mesure où elle est référence à autre chose qu'elle-même ; aussi, voit-on s'introduire, dans le passage du discours de la Méthode aux Méditations, les mots de mensonge et de tromperie.

Ainsi, le Dieu trompeur pourrait nous tromper, soit dans l'évidence mathématique, c'est-à-dire quand nous nous fions à la structure même de notre raison, soit dans l'affirmation de l'être.

Et par conséquent, le Dieu véridique doit garantir à la fois la structure de notre raison, et c'est ce qu'il fait dans les Méditations Trois, Quatre et Cinq, et sa portée ontologique, et c'est ce qu'il fait dans la Méditation Sixième. On trouve la théorie de la véracité divine à la fin de la Méditation Trois et dans la quatrième Méditation, dans la Cinquième et dans la Sixième Méditation. Et en effet, DESCARTES soucieux de science et d'action sur le monde essaie de découvrir, comme il le dit, un chemin qui nous conduise

"de cette contemplation du vrai Dieu ... à la connaissance des autres choses de l'univers".

Ce chemin, c'est la véracité divine. Ainsi ici comme ailleurs, c'est la théologie qui rend la science indépendante, qui fonde, pour ainsi dire, la libre pensée. Car si Dieu est véridique, si l'entendement qu'il m'a donné pour connaître est absolument infaillible, je pourrai user de cet entendement sans me soucier de rien d'autre, et je pourrai connaître parfaitement ce que je connais clairement.

Mais ici apparaît une difficulté qu'on a nommé le cercle cartésien : si Dieu est garant de la vérité des idées claires et distinctes, n'est-il pas lui-même connu comme une idée claire et dis-

tincte ? De la sorte l'autorité de l'évidence sert à prouver l'existence de Dieu et cependant l'existence de Dieu sert à prouver l'autorité de l'évidence ; d'où le cercle vicieux.

DESCARTES a connu et réfuté l'objection. L'évidence qui sert à reconnaître les idées claires et distinctes et à découvrir Dieu est celle qui provient directement de la certitude du Cogito : elle est intuitive et n'a besoin d'aucune garantie extérieure, elle se suffit à elle-même ; s'il advenait qu'un malin génie veuille nous abuser, sa puissance resterait sans effet sur la certitude liée au Cogito. Il n'en est pas de même dès lors qu'il s'agit d'assurer la permanence de la vérité dans le temps qui pourrait la déformer et l'authenticité du souvenir des choses que nous avons cessé de percevoir dans l'évidence de l'intuition présente. C'est ici qu'il faut une garantie suprême, celle que donne la véracité divine, en dernière instance.

La véracité divine est nécessaire au fondement de toute idée, quelle qu'elle soit, et sans elle rien, même en mathématiques, ne peut vraiment être connu. Les *Secondes Réponses* remarquent en ce sens qu'un athée ne peut connaître

"que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits ... par une vraie et certaine science..."

Dans les Principes, DESCARTES note que, l'existence de Dieu une fois connue

"même les vérités mathématiques ne nous seront plus suspectes",

ce qui prouve qu'elles l'étaient avant que l'existence de Dieu ne soit connue. Et le Discours de la Méthode, également remarquait déjà que :

"cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu existe."

Autrement dit, rien, dans l'ordre des idées, ne peut être connu sans la véracité divine ; pas même les vérités mathématiques. Pourquoi donc n'y a-t-il pas de cercle ? C'est que, selon DESCARTES, le cogito d'une part, et Dieu d'autre part, ne sont pas des idées comme les autres, mais sont vraiment des êtres qui se révèlent à moi d'une manière directe.

Ainsi le cogito et Dieu, d'ailleurs inséparables, se passent de la véracité divine. Il n'y a donc pas cercle. Il y aurait cercle si le cogito et Dieu étaient prouvés par raisonnements et par notions. Le cogito, tout d'abord, est-il garanti par la véracité divine ? Il semble clair qu'il n'en a pas besoin, il ne suppose pas la véracité divine, car il est affirmé au moment même où Dieu est supposé trompeur et contre le malin génie lui-même, "qu'il me trompe tant qu'il voudra", dit DESCARTES en parlant du malin génie, encore faut-il que je sois quelque chose pour qu'il me trompe. Donc qu'il y ait ou non un Dieu trompeur, ou un malin génie, le sum, l'existo, échappe au doute, et par conséquent se passe de la garantie de la véracité divine. Le cogito se passe de la garantie divine parce qu'en lui se révèle un être. Le doute s'est introduit dans les Méditations à propos de la correspondance de l'idée à son objet. Or dans le cas du cogito, l'objet et l'idée ne sont qu'une seule et même chose.

Quant à Dieu, il est saisi lui aussi comme un être présent de la pensée et comme inséparable du Je pense.

Et, cet être de Dieu fonde à son tour les idées, et fonde doublement les idées. Au niveau de l'être de Dieu, se rejoignent, en effet, les deux principes, celui de la correspondance de l'idée avec son objet, son idéat, et celui de Dieu comme cause de l'idée. Et tout ceci nous ramène à la distinction entre les deux aspects de la vérité divine. Dieu garantit l'idée dans son être, en ce qu'il en est cause, et Dieu garantit l'idée dans son renvoi à l'objet, en ce qu'il en est le garant. L'idée de Dieu est donc celle à propos de laquelle le principe de la correspondance de l'idée avec son idéat, et le principe de l'idée comme requérant une cause, se rejoignent. Telle est la preuve de l'existence de Dieu comme cause de son idée, la fameuse preuve de la Méditation Troisième.

Il semble, de ce fait, qu'il n'y a aucun cercle ; il y aurait cercle si le cogito et Dieu étaient prouvés par des raisonnements et à l'aide des notions. Il y aurait cercle si le "Je pense donc je suis" était maintenu comme idée. Dans les Méditations, Dieu est prouvé par une méthode purement métaphysique, et sans recours à la science humaine. La vérité divine peut donc fonder, à partir de ce Dieu, la valeur de la science humaine. Elle établit entre l'homme et Dieu, une sorte de rapport vertical immédiat, justifiant, de façon totale, toute idée claire et distincte. Aussi, n'y a-t-il ici aucun cercle.

Et s'il en est ainsi, l'esprit humain est complètement libéré et le rationalisme est fondé. La vérité divine établit une marche de la raison qui, ayant mis en doute toute idée par l'être, fonde maintenant, par une marche inverse, les idées sur l'être. La connaissance, la science est alors possible.

CHAPITRE VI

LA SCIENCE CARTESIENNE ET SES LIMITES

Ce chapitre va porter sur la science, c'est-à-dire sur la connaissance physique, chez DESCARTES. Nous avons vu, dans le chapitre précédent, comment la vérité divine fonde, chez DESCARTES, les sciences mathématiques.

D'autre part cette même vérité divine fonde aussi la physique comme science des corps existants et réels, corps dont la nature ou l'essence se réduit à l'étendue connaissable, et dont les lois sont celles du mouvement. Mais il ne faut pas perdre de vue que ce problème du fondement des sciences physiques par la vérité divine entraîne, à son tour, de nombreuses difficultés et de nombreuses obscurités aussi.

Il semble aisé, tout d'abord, de déterminer la source et le principe général de ces difficultés et obscurités. La démarche de DESCARTES, rappelons-le, a essentiellement consisté à substituer d'abord à une confiance simplement spontanée et naturelle dans les pouvoirs de l'esprit humain une défiance systématique, et tel fut le doute, puis, et ce fut la vérité divine, à cette défiance une confiance métaphysique et fondée sur la vraie connaissance de Dieu.

Autrement dit, tout d'abord, dans une première étape, DESCARTES a cru à la valeur de l'esprit humain sans se demander ce qui fonde cette valeur, puis, par le doute, il s'est défié systématiquement de cette valeur, et, enfin, il a cru à nouveau à cette valeur, mais, cette fois, en fondant son jugement sur des raisons métaphysiques.

Nous avons vu aussi que le ressort de cette démarche a consisté à rattacher à l'être de Dieu des idées dont la seule évidence première

est qu'elles sont mes idées et donc qu'elles sont à la rigueur des modes de mon moi, qu'elles n'ont, à proprement parler, d'autre réalité formelle que celle de mon moi. En un mot, la métaphysique de DESCARTES n'est possible que parce que les idées scientifiques ne sont pas de l'être au sens où le cogito d'une part, et Dieu de l'autre, sont de l'être.

Considérées en elles-mêmes les idées sont par conséquent douteuses ; en tout cas, elles peuvent être mises en doute. Elles se donnent comme des tableaux, comme des représentations, elles renvoient à la chose qu'elles représentent, mais elles n'y renvoient pas avec certitude, puisque, dans certains cas, tel celui du rêve, ou celui des erreurs des sens, j'ai pu constater qu'elles me trompaient. Il s'agit donc de savoir comment je dois fonder leur valeur, et pour cela, à quel être je dois les rapporter. Les rapporter à l'être du moi est toujours possible sans erreur. C'est pourquoi la Méditation Seconde se maintient tout en étant limitée, et tout en prolongeant le doute, dans le domaine d'une stricte certitude. Dans la Méditation Seconde, toutes les idées sont rapportées au moi, elles sont tenues pour des modes du moi. Mais j'ai compris ensuite que je pouvais les rapporter à l'être de Dieu. Dès lors la science devient vérité objective. Mais quand nous disons vérité objective, nous signifions que Dieu fonde, par là même, les idées claires et distinctes comme telles. Et c'est là que vont naître les difficultés auxquelles nous faisons allusion en commençant ce chapitre.

*

*

*

La première difficulté, qui est la source de toutes les autres, est qu'à côté de l'être du moi et de l'être de Dieu apparaît, avec la physique, un troisième être, qui est l'être de la matière. En effet, le schéma qui consiste à se demander si les idées doivent être rapportées au moi ou à Dieu, et passer d'un moment où elles sont rapportées au moi à un moment où elles sont rapportées à l'être de Dieu, ce schéma serait parfaitement clair s'il n'y avait pas d'autre être que l'être du moi et que l'être de Dieu. Alors, en effet, il n'y aurait, pour savoir à quoi je dois rapporter les idées, que deux hypothèses possibles. Ou bien je les rattache au moi et je les tiens pour de simples modes de mon moi, et dans ce cas les idées sont douteuses ou au moins subjectives, ou bien je les rattache à Dieu, et dans ce cas elles sont fondées. C'est pourquoi tous les successeurs de DESCARTES ont adopté cette solution, et c'est pourquoi ils vont établir leur doctrine entre ces deux hypothèses, à savoir : idées rattachées au moi d'une part, idées rattachées à Dieu, de l'autre.

Pour LEIBNIZ, par exemple, il n'y a d'êtres, c'est-à-dire de substances, que Dieu, d'une part, et les monades, de l'autre. Il n'y a donc de substances que spirituelles. Et tout le problème est celui du rapport entre ces deux substances, bien que les questions soient posées dans un style tout à fait différent de celui de DESCARTES. Le problème de la connaissance est, en définitive, celui du rapport du moi et de Dieu.

Pour SPINOZA, il n'y a qu'une seule substance, Dieu.

Pour MALEBRANCHE, il y a bien, sans doute, une substance matérielle. La matière existe, Mais elle ne m'est pas directement connue, elle n'est pas cause de mes idées, et par conséquent, puisqu'elle n'est pas

la cause de mes idées, le rapport de connaissance est bien tout entier un rapport entre le moi et Dieu. Par conséquent, je retombe toujours dans la même position, parfaitement claire, du problème.

Chez BERKELEY, auteur très différent de DESCARTES, mais qui dépend cependant du courant cartésien, le monde est un langage que me parle Dieu. Et par conséquent, là encore, le problème de la connaissance est un problème qui se pose entre moi et Dieu. Comme on le voit, s'il n'y avait d'autre être que l'être du moi et l'être de Dieu, tout serait parfaitement clair, et par conséquent, la position du problème, telle qu'elle a été définie il y a un instant, n'aurait pas à être changée;

♣ Selon DESCARTES au contraire, comme on peut le voir dès la Méditation Sixième, le sensible dépend de mon corps et des corps extérieurs, et c'est pourquoi, en fin de compte, il m'apprend que j'ai un corps, et qu'il existe en dehors de moi des corps. Il y a donc un être du corps, une substance matérielle. Et cette substance matérielle rend mon âme passive ; elle agit sur elle ; elle collabore à la formation de certaines de mes idées, en sorte que certaines de mes idées, les idées sensibles, semblent rattachées à un autre être, un troisième être, pour ainsi dire, qui n'est ni le moi, ni Dieu, mais qui est l'être de la matière. Or, la présence de cet être complique tout. Elle complique tout, car, comme l'a noté DESCARTES, cet être est, d'une part, plus proche du néant que mon être propre. Il est en tout cas inférieur à mon être. La preuve, c'est que j'ai pu supposer que j'en étais la cause éminente ; il est par conséquent inférieur à mon être, à celui de mon âme, de mon être. Et pourtant il cause mes idées, il rend mon âme passive. C'est une première difficulté.

En second lieu, cet être de la matière qui se définit sur le plan du corps est sans aucun rapport avec l'être de mon âme. Et pourtant il est la cause de mes idées. C'est une seconde difficulté.

Voilà donc la source de toutes les obscurités. C'est cet être de la matière qui s'introduit à côté de l'être divin et de l'être pensant. C'est cette autre substance, qui est bien une substance, et par conséquent un être, en dehors du moi et de Dieu.

Quelles sont les difficultés majeures qui dérivent de cette difficulté centrale ? La première de ces difficultés est celle engendrée par l'idée même d'une vérité ontologique du sensible. Le sensible semblait être éliminé de la science par DESCARTES à la faveur du doute ; or le voici revenu avec une fonction que nulle autre faculté ne saurait accomplir à sa place. Le sensible, et cette expérience propre qu'il suppose, est absolument nécessaire à la science, à la physique cartésienne. Et il lui est d'abord nécessaire parce que c'est lui, et lui seul, qui nous donne la preuve que l'objet matériel existe.

L'imagination, certes, rend probable, comme la Méditation Sixième le montre, l'existence de mon corps et des corps. Mais c'est seulement avec les sens que l'existence des choses matérielles devient certaine. Certes, les qualités sensibles ne sont pas dans les choses. Mais c'est à partir d'elles, et d'elles seules, que je conclus qu'il y a des choses. Donc, c'est à partir d'elles seules que je passe d'une physique purement mathématique, portant sur des corps possibles, à une physique ontologique portant sur des corps réels. Or, si je puis accomplir ce passage, c'est parce que les corps et mon corps, sont proprement les causes de mes sensations. DESCARTES, par conséquent, rejette ici le principe qu'admettront MALEBRANCHE ou BERKELEY, selon

lequel l'esprit peut seul causer quelque chose dans l'esprit. Ce n'est pas Dieu qui cause directement mes sensations, c'est la matière. Et par conséquent, la matière, bien qu'elle soit inférieure à l'esprit, et que sa réalité formelle soit moindre que la sienne, bien que d'autre part, elle soit d'une nature totalement différente de celle de mon esprit, peut exercer une action sur mon esprit.

Par là s'introduit au sein même de la physique de DESCARTES une difficulté dont on parle souvent mais uniquement à propos de la question des rapports de l'âme et du corps. Ce n'est pas seulement à propos de la question des rapports de l'âme et du corps, c'est à propos même du fondement existentiel, ontologique, de la physique, c'est à propos même de cette idée que la physique porte sur le monde réel, c'est-à-dire sur l'être des corps, que se présente déjà cette difficulté : comment des corps, qui ont une réalité inférieure à celle de ma pensée, et différente de la sienne, peuvent-ils agir sur elle, et comment peuvent-ils y causerce sensible qui, s'il n'est pas l'image des corps, est du moins la seule preuve que j'ai qu'il en existe ?

La seconde difficulté, qui est liée à la première? vient de la nécessité où se trouve DESCARTES, après avoir ainsi opposé une physique réelle portant sur les corps possibles, de distinguer, en conséquence, dans les corps eux-mêmes, la substance de son attribut essentiel. Que peut, en effet, être cette existence des corps distincts de leur nature ? Et comment penser qu'il y a plus dans l'être que dans la nature, ou que dans l'essence, de la matière. Et comment DESCARTES va-t-il pouvoir rendre au monde cette profondeur ontologique que toutes

ses réflexions antérieures lui avaient déniée ?

De fait, la période finale de la vie de DESCARTES, celle qui se situe entre 1641 et 1650, traduit quelque retour à une ontologie physicienne. Et, corrélativement, DESCARTES s'y occupe de moins en moins de recherches scientifiques. Bien plutôt, comme le dit M. ALQUIE, il semble occupé à une sorte de réfutation de l'idéalisme. Cette réfutation le conduit à affirmer sans cesse, et à propos des thèmes très divers, que la substance matérielle dépasse son attribut, ou si l'on préfère, que la matière est véritablement substance, ce qui revient au même. En sorte que, en dehors de Dieu qui, du reste, au sens strict, est seule substance, puisque seul il n'a besoin que de soi, pour exister, en dehors de l'âme, il y a encore la substance du corps. Il y a donc deux substances créées, deux substances qui n'ont besoin que de Dieu pour exister, qui ne demandent le concours d'aucune autre chose créée, et qui, de toute façon, ne sont les attributs de rien : la substance pensante, ou âme, et la substance étendue, ou corps. Or, s'il est facile de concevoir ce que peut être la substance pensante, il est très difficile de concevoir ce que peut être la substance étendue. La substance pensante, il est facile de concevoir ce qu'elle est, puisque l'expérience du Cogito l'a montré ; elle nous est immédiatement présente, elle se donne vraiment à nous comme être, elle est notre première certitude.

Du reste, d'un autre côté, si je veux m'évader même de cette idée selon laquelle l'âme m'est immédiatement présente, et essayer de penser ce que peut être une âme, je le pourrai assez aisément, dans la mesure où je ferai intervenir la notion de liberté. Car, dans la mesure où je suis libre, je puis penser que j'ai quelque indépendance

vis-à-vis de Dieu. En revanche, il est extrêmement malaisé de concevoir ce que peut être une substance étendue en dehors de son attribut essentiel. Et c'est ce qu'il faut bien comprendre maintenant.

*

*

*

En effet, chaque substance a, selon DESCARTES, un attribut qui constitue sa nature ou son essence. Cet attribut ne dépend d'aucun autre, mais tous les autres dépendent de lui. C'est ainsi que l'attribut essentiel de la matière, c'est l'étendue. Le mouvement par exemple, n'est concevable que par rapport à l'étendue, mais l'étendue peut se concevoir sans le mouvement. Encore est-il que, quand je passe de l'étendue au mouvement ou du mouvement à l'étendue, de tels rapports, de telles implications s'opèrent tout entières à l'intérieur d'un objet clairement pensé. Et c'est également, à partir de la distinction de leurs attributs essentiels, c'est-à-dire à partir d'idées claires et distinctes, que s'opère, chez DESCARTES, la distinction des substances, et qu'est, par exemple, affirmé que l'âme est distincte du corps, et pourrait exister sans lui. L'attribut essentiel est donc objet de pensée claire. Mais, ce qui complique tout, c'est que ce qui constitue la nature de la substance ne constitue pas l'être de la substance. La substance est quelque chose de plus profond que son attribut essentiel. Les paragraphes 63 et 64 de la Première Partie des Principes sont parmi les textes les plus nets et les plus significatifs à ce sujet :

Il est "plus aisé", dit DESCARTES,

"de connaître une substance qui pense et une substance étendue que la substance toute seule, laissant à part si elle pense ou si elle est étendue ... nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense ou qui est étendue..."

"Quand nous considérons pensée et étendue "comme les propriétés des substances dont elles dépendent et les prenons pour telles qu'elles sont véritablement, au lieu que si nous voulions les considérer sans substance, cela pourrait être cause que nous les prendrions pour des choses qui subsistent d'elles-mêmes ; en sorte que nous confondrions l'idée que nous devons avoir de la substance avec celle que nous devons avoir de ses propriétés."

Le sens de tous ces textes semble indiscutable et parfaitement clair. Il y a quelque chose de plus dans la substance étendue que dans l'étendue elle-même.

Mais il résulte des difficultés d'une telle conception. Dire que la matière est substance, qu'est-ce que cela peut vouloir signifier ? La chose matérielle se distingue ontologiquement et de Dieu, et du Cogito. L'étendue n'est donc pas, comme pour MALEBRANCHE, en Dieu. Elle n'est pas vue en Dieu. Elle n'est pas non plus, comme chez SPINOZA, un attribut de Dieu. Elle est un attribut de la substance matérielle, laquelle est créée par Dieu, posée par Dieu hors de lui. Mais comment maintenir cette substantialité du créé dans une philosophie qui, comme nous l'avons vu, professe la création continuée, et rejette aussi bien la suffisance propre d'une nature aristotélicienne

que le dynamisme leibnizien ? Puisque je n'ai, pour fonder cette matière, ni la notion de force, telle que l'admettra LEIBNIZ, ni la notion de nature telle que l'admettait ARISTOTE, puisque je suis ici devant une nature qui est créée par Dieu instant par instant, que peut être, en dehors de Dieu, l'existence de la matière ? Cette substance matérielle, substance distincte de son attribut essentiel, est, de même, plus profondément située dans l'être que l'idée que j'en ai. La matière ne saurait donc se rattacher à notre seule pensée qui la conçoit, au seul je pense, ce qui serait forcément le cas si la substance matérielle se réduisait à son attribut essentiel, c'est-à-dire à ce que nous en concevons. Nous serions dans ce cas conduits à l'idéalisme qui seul, en effet, peut permettre de comprendre que l'esprit puisse connaître l'être même du corps. Et c'est pourquoi, après DESCARTES, on verra toutes ces difficultés donner naissance, aussi bien chez SPINOZA que chez LEIBNIZ, à des systèmes qui les résolvent, ou les suppriment.

C'est ainsi que LEIBNIZ n'hésitera pas à faire de l'étendue une simple représentation de la monade, une simple représentation de la substance spirituelle. SPINOZA fait de l'étendue un attribut de Dieu. DESCARTES, en affirmant au contraire que la matière est substance, la sépare non seulement de Dieu, mais encore du Je pense, nous venons de le dire.

*

*

*

Mais enfin, cette matière, quelle est-elle ? Si elle se distingue du Je pense, n'est-elle pas une réalité inconnue ? Et si la chose n'est

- ▽ pas identique à sa nature, si la substance dépasse l'attribut, comment puis-je dire, d'une part, que la physique porte vraiment sur l'être des choses, et comment conclure d'autre part, comme le fait DESCARTES, de la diversité des attributs à la diversité des substances ? Et, par exemple, comment conclure de l'irréductibilité de pensée et de l'idée d'étendue à la distinction de l'être de la pensée et de l'être de l'étendue ?

C'est pourquoi SPINOZA, réfléchissant sur un tel problème, estime que c'est à tort que DESCARTES a proposé une telle conclusion. Et il affirme, lui, contrairement, à DESCARTES, et à la théorie de DESCARTES, que les attributs divers appartiennent à une même substance. Et, en effet, il semble qu'à être strict, on puisse le conclure du cartésianisme même.

Une autre difficulté, qui résulte de celle que nous venons de signaler, est celle que signale MORUS. Le philosophe anglais Henry MORUS voit dans l'étendue cartésienne une réalité absolue et créée. Et en effet, d'une certaine façon, la thèse de DESCARTES semble reprendre une vieille thèse néo-platonicienne selon laquelle l'espace n'est pas abstraction, qu'y voyait jadis ARISTOTE, mais une réalité propre, riche de déterminations positives qui apparaissent en lui. Cette étendue infinie, immuable, ne possède-t-elle pas les traits de la divinité ? C'est ce que dit MORUS. Mais DESCARTES le nie. Il est bien évident que l'étendue cartésienne, bien qu'elle soit substance, n'est pas substance au sens divin. Il est bien évident aussi que DESCARTES le dit, le mot de substance n'est pas univoque en ce qui concerne Dieu et les choses créées. Dieu seul est substance, et il faut reconnaître que DESCARTES n'emploie jamais le même mot pour désigner Dieu et l'étendue. Il dit toujours infini en ce qui concerne Dieu et indéfini en ce

qui concerne l'espace. Mais, tout cela rappelé, il faut bien voir, il faut bien comprendre ce qui peut induire MORUS en erreur.

DESCARTES fait bien de la matière une substance et l'on réfléchit, n'est-on pas conduit à quelques-unes des conclusions auxquelles arrive MORUS ? il est bien évident que, alors qu'avant 1641, DESCARTES semblait ne reconnaître de caractère incompréhensible qu'à l'infini divin, il insiste, dans la dernière période de sa vie, sur le caractère indéfini du monde, sans le confondre pour autant avec l'infini de Dieu. Et les textes sont nombreux où il semble montrer que cet infini du monde, bien qu'ayant une réalité formelle inférieure à la pensée, dépasse la pensée. C'est ainsi que DESCARTES écrit à CHANUT, le 6 juin 1647, que les bornes du monde ne peuvent être comprises ; que, le 5 février 1649, il écrit à MORUS, précisément, que notre esprit n'est pas la mesure des choses, mais seulement de nos affirmations et de nos négations, c'est-à-dire de nos propres jugements. Cela est clair ; DESCARTES affirme ici que notre pensée n'est pas la mesure de l'être, et non seulement de l'être divin, ce qu'il avait toujours affirmé, mais de l'être matériel. Autrement, ce qu'il avait toujours pensé et affirmé, en ce qui concerne l'être de Dieu, DESCARTES, par un retournement curieux, dû à l'évolution de la doctrine de la vérité divine elle-même, l'étend à l'être de la matière. Mais alors, ne va-t-il pas maintenant limiter la portée de la connaissance physique ?

On voit qu'en cela s'opère, par la doctrine de la vérité divine, le retournement le plus difficile à comprendre. Il n'est pas douteux que cette doctrine de la vérité divine a été conçue pour fonder la physique. Et, après avoir fondé la physique, elle fonde l'être du monde que la physique connaît. Est-ce que, dès lors, en voulant fonder l'être du monde que la physique connaît, elle ne se

retourne pas contre la physique elle-même ? Et n'est-elle pas finalement conduite à affirmer cet être comme inconnaissable, ou en tout cas comme dépassant la connaissance ? C'est pourquoi on trouvera non pas certes, une sorte de Kantisme, et de relativisme de la connaissance, mais en tout cas la nécessité pour la physique d'être faite d'hypothèses, et de renoncer ainsi à cette certitude totale, qui avait été le premier souci de DESCARTES.

IL est difficile en tout cas, de voir dans les dernières affirmations de DESCARTES relatives à la substance matérielle le prolongement de cette tendance première qui, pour rendre possible la physique et pour libérer la pensée, enlevait à la nature toute profondeur ontologique, et ne reconnaissait d'autre transcendance que celle de Dieu. Ce qui libère la physique chez DESCARTES, c'est toujours la théologie, ce qui, au contraire, la paralyse c'est l'affirmation ontologique de la matière.

Une autre preuve de ce changement de tendance peut être tirée du fait qu'en 1644, dans les Principes de la Philosophie, DESCARTES ne fait plus aucun état de ses découvertes mathématiques grâce auxquelles il avait vraiment fait avancer les sciences. Il construit une sorte de roman de la Nature dont on a pu dire qu'il ressemblait davantage à une cosmogonie antique, comme celle de Lucrèce, qu'à un traité de physique moderne. C'est dire que, dans la dernière période de sa vie, DESCARTES est gué moins par un souci scientifique que par un souci métaphysique. Et ce souci ontologique, métaphysique paralyse, en quelque sorte, toute sa démarche scientifique.

Ainsi l'hypothèse du vide, contre laquelle DESCARTES avait fait valoir jadis des arguments si forts est, dans les Principes, réfutée par les raisonnements les moins scientifiques, et au nom du seul

principe métaphysique de substance, selon lequel l'espace ne peut pas être l'attribut de rien. Il est impossible, dit DESCARTES que ce qui est étendu ne soit rien, car il faut bien qu'il y ait une chose qui soit étendue. Ainsi, si un espace sépare les deux bords d'un vase, il est évident que cet espace est lui-même plein de matière, qu'il est l'attribut d'une matière, et que Dieu lui-même ne peut pas supprimer cette matière.

Car si Dieu voulait supprimer, dit DESCARTES, l'être de cette matière, il devrait faire se rejoindre et se toucher les deux bords du vase. Donc Dieu ne peut pas vider un vase de toute matière : le Vider, ce serait faire que les deux bords du vase se rejoignent, c'est-à-dire qu'il n'y ait plus d'intérieur du vase. Cet argument contre le vide semble très étrange et difficile à comprendre. L'espace peut être le milieu du mouvement et de la matière sans être lui-même l'attribut d'une chose qui l'emplisse.

Dans les Principes de la Philosophie, nous retrouvons la physique de DESCARTES privée de sa structure mathématique. La physique de DESCARTES est fondée, précisément, sur des arguments de ce style. Il est donc clair que la Véracité divine, après avoir garanti les idées claires, idées comme idées, et après avoir fondé l'indépendance de la physique, garantit ici notre réalisme spontané, et établit l'indépendance non plus de la science physique, mais du monde physique lui-même, ce qui est tout à fait différent.

Une autre difficulté se présente enfin. Nous avons vu que l'existence de la matière est chez DESCARTES démontrée par le sensible et à partir du sensible. Mais d'un autre côté, DESCARTES maintient le caractère mathématique de la physique. Il lui faut donc faire la part, à l'intérieur même du sensible, du vrai et du faux, il lui faut distinguer le vrai du faux dans le domaine des sens.

Pour comprendre comment DESCARTES y parvient, il faut se souvenir d'abord que, chez DESCARTES, c'est toujours l'entendement qui connaît, et l'entendement seul. Il n'y a de vérité et d'erreur que dans le jugement. Cela demeure vrai en physique. Seulement le jugement peut très bien s'appliquer aux sensations comme à une sorte de matière.

On peut comprendre ainsi que, depuis notre enfance, à nos sensations proprement dites se soient ajoutées les jugements, tantôt vrais, tantôt faux, que nous portions sur elles.

Par exemple, quand je vois une lampe, quand je vois un homme, à la sensation comme telle, qui est une pure présentation sensible de couleurs, je joins le jugement que c'est une lampe, ou que c'est un homme qui se présentent, à moi, et je joins même le jugement selon lequel, dans l'objet vu, existent les différentes qualités que je perçois.

C'est ainsi qu'il est devenu nécessaire, pour l'homme qui veut parvenir à la vérité, de revenir au sensible pur, et par conséquent, de séparer ce qui est vraiment donné de ce qui n'est pas vraiment donné. Il faut revenir sur ces jugements qui sont mêlés au sensible, afin de faire en eux la part du vrai et du faux, d'en éliminer l'erreur, et d'en retenir la vérité.

Comment opérer cependant cette discrimination ? DESCARTES le fait en distinguant nature et coutume. La véracité divine ne saurait garantir que ce qui est, en moi, nature. Elle ne saurait garantir que ma seule nature, mais elle doit la garantir. Dieu serait trompeur si tout ce qui est nature en moi m'induisait en erreur et n'était pas, en un sens, infaillible. Et c'est pourquoi je dois conclure que mes sensations sont bien causées par les choses extérieures, ce à quoi

me porte une inclination irrésistible. Donc, dans la mesure où les sens me font croire qu'il y a des choses, je peux avoir confiance en eux. Car j'ai une tendance naturelle si forte à la croire que, si cette tendance m'induisait en erreur, Dieu serait trompeur. La véracité divine fonde bien la légitimité de cette tendance. La matière, les corps matériels existent.

En revanche, nous ne devons croire que les choses existent telles que nous les voyons, nous ne devons pas croire que les qualités sensibles soient dans les objets, nous ne devons pas croire que les affections, les états affectifs que nous ressentons aient comme tels leur siège en notre corps. En effet, de telles croyances, de tels jugements, car ce sont, ici encore, des jugements qui se mêlent au sensible, de telles croyances sont le fruit de la pure coutume, de la prévention, de l'habitude. Et il suffit de séparer nettement ce qui est clair et distinct de ce qui ne l'est pas pour retrouver la vérité. Il est évident que ces fragments d'étendue que sont mes membres, que sont par exemple, mes bras ou mes jambes, ne peuvent comme tels éprouver de la douleur. Comment peut-on supposer de la douleur dans une machine étendue ? Il est bien évident que mon corps n'est comme tel que de l'espace. Il ne peut pas souffrir. J'ai bien l'impression que j'éprouve de la douleur, dans le pied par exemple, mais c'est parce que je mêle deux idées qui sont de nature différente, une douleur qui est le propre de mon âme, et l'idée de mon pied, ou plutôt l'image de mon pied. Donc, je ne peux évidemment pas penser, par idée claire, que mes états affectifs soient dans mon corps. Et je ne peux davantage concevoir par exemple, une couleur, ou une chaleur, qui serait dans un objet et qui demeurerait indépendamment de toute pensée, qui existerait à titre de propriété de la matière. Là encore il y a jugement erroné, et c'est un jugement d'habitude, de coutume. On en découvre facilement

l'origine. En effet, chaque fois que j'ai plongé la main dans l'eau brûlante, j'ai cru que l'eau était effectivement brûlante. Mais dès que je réfléchis, je vois que cela n'a aucun sens. Car le seul sens que cela pourrait avoir serait que l'eau se sente elle-même brûlante, que l'eau se brûle, que l'eau ait mal à elle-même, pour ainsi dire. Or, pareille chose est, de toute évidence, absurde. Il est bien évident que seule ma propre conscience peut sentir quelque chose de l'ordre du chaud ou du froid, et non point l'eau. En ceci prend totalement fin une physique de type aristotélicien. Les qualités sensibles n'appartiennent pas aux choses ; elles ne ressemblent pas, comme dit DESCARTES, aux causes qui les provoquent, elles ne sont que des états de l'âme. Et, une fois encore, comme le rappelle la fin du Premier livre des Principes, les propriétés réelles des objets sont l'étendue, les figures et le mouvement local, ou mouvement de pure translation et le monde est régi par des lois purement mécaniques.

Mais, là encore, à bien examiner les choses, nous voyons apparaître une difficulté très grave. Certes les qualités sensibles ne sont pas dans les choses, ceci est clair. Mais peut-on dire qu'elles me permettent seulement, chez DESCARTES, de connaître l'existence des choses dont par ailleurs la seule géométrie, la seule physique mécanique me révélerait l'essence ?

Une telle hypothèse, si l'on y réfléchit bien, semble insoutenable, en réalité. Pour que la physique en effet se distingue de la géométrie il faut non seulement que les vérités géométriques soient par elle appliquées à la matière en général, comme nous l'avons montré au début de ce chapitre, mais encore que je puisse connaître les corps réels et divers qui sont au monde. Ces corps sont des corps particuliers. Et il est clair, en ce sens, que les traités de DESCARTES portent sur l'eau, sur l'air, sur les météores, sur l'ar-en-ciel, sur les planètes,

sur le soleil, sur la lune. Or, comment est-ce que je sais qu'il existe un soleil ? Comment sais-je qu'il y a des planètes, et qu'il y a une lune ?

Il est bien évident que je le sais par mes sens. Ce n'est pas la simple considération de la matière étendue et des lois du mouvement, ce n'est pas la simple conception géométrique de la matière qui me le fait savoir. Si je savais simplement qu'il y a une matière et qu'elle est géométriquement qualifiée, je ne saurais jamais tout cela. Je ne saurais pas, par exemple, qu'il y a un arc-en-ciel, je n'aurais pas fait par conséquent la théorie de l'arc-en-ciel, comme DESCARTES l'a faite.

Voilà par conséquent quelque chose de nouveau, et une difficulté plus grave que celle dont nous faisons état tout à l'heure. Car, tout à l'heure, le rôle de mes sens semblait clair : les sens me font connaître qu'il y a des choses, mais ils ne me font pas connaître ce que sont les choses. Mais, maintenant je vois que les sens doivent aussi me révéler ce que sont les choses. Dans une certaine mesure la chose ne m'est connue qu'à partir de mes sensations, qui seules spécifient et particularisent mon expérience. C'est donc à partir des qualités sensibles que je conclus à la présence, dans les choses, du détail de ce qui cause mes diverses sensations. Et ainsi l'expérience comme telle se réintroduit nécessairement en physique sans que son statut puisse être clairement défini.

Dans les Principes de la Philosophie, DESCARTES érige maintes fois l'expérience en juge de la validité de ses découvertes. Certes l'expérience nous permet de choisir entre des voies déductives, entre des chaînes de raisons également possibles, mais ce n'est pas tout, elle a un rôle beaucoup plus grand, puisque les chaînes de raisons

scientifiques elles-mêmes ne sont forgées que pour rendre compte de l'expérience. Il est bien évident en effet que s'il n'y avait pas d'expérience, si l'expérience ne me faisait pas voir le soleil, l'arc-en-ciel, et la lune, je n'aurais pas construit de science physique. Par conséquent, il n'y a que l'expérience, et l'expérience sensible qui spécifie le cadre, en lui-même abstrait, des lois du mouvement.

Mais il est clair que le sensible, d'une part, et les lois mécaniques de la nature de l'autre, étant d'ordre différent, et à la lettre sans aucune commune mesure les unes avec l'autre, on peut établir entre eux une sorte de correspondance sans jamais parvenir à les faire se rejoindre tout à fait, et à déduire le sensible des lois, ou des lois du sensible. Comment peut-on tirer le sensible des lois mathématiques, ou tirer les lois mathématiques du sensibles ? C'est pourquoi, à la fin des Principes de la Philosophie, DESCARTES doit affirmer le caractère nécessairement hypothétique de la connaissance physique. La physique, dit DESCARTES, explique seulement comment les choses peuvent être sans révéler comment elles sont.

" Dieu a une infinité de divers moyens, dit le paragraphe 204 de la Quatrième Partie des Principes de la Philosophie, 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."

Il suffit donc, dit DESCARTES, que les causes supposées par la science soient

"telles que tous les effets qu'elles peuvent produire se trouvent semblables à ceux que nous voyons dans le monde."

Et il ajoute :

qu' "il est aussi utile pour la vie de connaître des causes ainsi imaginées que si on avait la connaissance des vraies."

*

*

*

Il ne s'agit pas du tout, en ceci, de donner à la connaissance de l'homme, comme on pourrait le croire, un statut relatif. Il ne s'agit pas du tout de considérer, comme le fera KANT, que la connaissance scientifique ne peut, par essence, atteindre l'être. On peut très bien, sans doute, considérer que la connaissance de l'homme est par définition, par essence, quelque chose qui n'a rien de commun avec l'être, qui exprime l'être à sa façon, et qu'il y a entre elle et l'être une sorte d'irréductibilité foncière. DESCARTES rejette pareille conception de la connaissance. Nous l'avons vu, la véracité divine a conduit DESCARTES à assimiler tout à fait, réalité et vérité, et, sur ce point, on ne peut pas prétendre qu'il revienne en arrière. La véracité divine a conduit DESCARTES à fonder la vérité de la physique sur l'être de la matière. Mais ce qu'il faut reconnaître, c'est que les particularités de cet être de la matière ne nous étant révélées que par les sensations, nous ne pouvons les connaître que de pures hypothèses, dont nous n'aurons jamais la certitude absolue qu'elles sont les vraies. Le texte des Principes que nous venons de citer maintient ferme l'existence des vraies causes, puisqu'il dit qu'il est aussi utile pour la vie de connaître des causes ainsi imaginées "que si on avait

la connaissance des vraies." IL y en a donc de vraies, et on peut, en théorie, connaître ces vraies causes. La physique n'est donc pas un langage nécessairement conventionnel. Ce n'est pas un langage irréductible à l'être ; c'est un langage qui, selon le cas, porte ou non sur le véritable être des choses, et dont les reconstructions inexactes peuvent du reste se montrer aussi utiles que les vraies. Ce n'est pas un langage relatif. C'est un langage incertain, en ce que nous ne saurons jamais si nos hypothèses portent sur l'être, et les mécanismes que nous supposons sont véritablement ceux que Dieu, unique auteur de tout être, a effectivement employé pour construire le monde.

o
 Tout ceci paraît extrêmement important pour la détermination de la portée de la science chez DESCARTES, puisqu'ici le substantialisme de la matière fonde à la fois la possibilité d'une connaissance ontologique, contrairement à ce qui arrive chez KANT, et le caractère impossible de la certitude. Il faut donc affirmer à la fois que ma connaissance peut porter sur l'être mais que je ne serai jamais certain de l'avoir atteint. Il demeure toujours, une certaine opacité du monde, auquel renvoient mes idées. Ce qui revient à dire que la matière n'est jamais tout entière offerte à moi, qu'elle n'est pas transparente à ma connaissance, qu'elle ne se réduit pas à une étendue mathématiquement connaissable. Tout ce que j'en dis est par conséquent, au sens strict hypothèse.

Et on voit, par tout ceci, que la véracité divine, malgré le rêve premier de DESCARTES, qui était d'étendre à toutes les sciences la certitude mathématique, ne saurait fonder une science universelle ayant le caractère de certitude des mathématiques. Car la seule considération de l'existence des corps, en même temps qu'elle fonde ontologiquement la physique, introduit nécessairement en physique cette probabilité que DESCARTES voulait d'abord rejeter.

Et que dire maintenant si, en suivant cette image célèbre de l'arbre dont les racines sont la métaphysique et dont le tronc est la physique, nous passons à la considération des branches de l'arbre qui sont mécanique, morale, médecine ? Car, ici, il nous faudra bien considérer, non seulement l'existence des corps externes, mais encore cet homme concret, formé de l'union, incompréhensible et pourtant évidente, d'une part d'une âme et d'un corps.

Nous avons vu que DESCARTES considérait, dans la première partie de sa vie, le corps à titre d'objet. Là vraiment, il rendait le corps entièrement connaissable, il en faisait une machine. Mais sur ce point encore, DESCARTES a dû se rendre compte, de plus en plus, que le corps vivant est aussi le sujet que je ne saurais éliminer, le point de départ et le sujet de notre action technique, tout d'abord, action par laquelle j'insère mes projets dans le monde, siège et sujet de mon existence vécue, ensuite, de l'affectif, de mes désirs, de ma vie sentie. Et, dans la Méditation Sixième, la pensée, après s'être d'abord conçue comme un pur esprit, se découvre liée à un corps actuel et présent, et pourrait-on dire, à un corps sujet. Est-il besoin de rappeler à ce sujet, le propos de DESCARTES où il déclare n'être pas logé dans son corps "ainsi qu'un pilote en son navire."
 Mon corps n'est pas une chose que je vois devant moi, hors de moi, comme le pilote aperçoit son vaisseau, c'est quelque chose qui fait un tout avec moi, que je sens par le dedans, et à partir de quoi j'agis.

A partir de là, un nouvel ordre de problèmes peut se poser. Il ne s'agit plus, en effet, de science. Pourtant, l'état affectif pose un problème analogue à celui que posait, tout à l'heure, l'existence de la matière dans la science physique. Il exprime la matière de mon corps, et il ne parvient qu'au probable. Cet état affectif a une finalité

a une finalité apparente, puisque le désir, puisque le besoin senti, nous indiquent, à leur façon, ce qu'il nous convient de faire.

En sorte qu'on peut se demander légitimement, bien qu'on ne puisse parler, à proprement dire, de science, s'il n'y a pas ici aussi, une mise en jeu de la véracité divine.

Cela est d'autant plus troublant que, dans certains textes, DESCARTES oppose à une science médicale qui serait purement physi-cienne, à une science médicale qui projetterait le corps tout entier sur le plan de l'objet, une médecine de l'affectif, une médecine du désir, où la nature serait chargée d'indiquer au malade ce qui lui convient. A la fin de l'entretien avec BURMAN, DESCARTES déclare que le malade sait mieux que son médecin, qui est un médecin étranger, ce qui lui convient, et cela parce que la nature lui parle du dedans.

Certes, on ne peut pas parler ici de science. La preuve s'en trouve dans la Méditation Sixième, dans l'exemple de l'hydropique qui désire boire, et à qui boire fait mal. DESCARTES montre bien ici que l'affectif n'est pas véritablement infallible.

L'affectif nous indique plus généralement l'utile que le nuisible mais il peut se tromper, précisément parce qu'en lui l'âme est unie au corps. Et, ce qu'il faut établir, c'est tout simplement que Dieu n'est pas responsable de semblables erreurs.

Le sensible révèle l'union de l'âme et du corps, nous renseigne sur ce qui peut être utile à cette union. Mais il est rattaché, comme tel, à une troisième notion primitive, nous sommes hors de la science et de la métaphysique, à la fois.

Mais il demeure que nous rencontrons, ici encore, un domaine qui se vit et qui ne se pense pas; et dans lequel la certitude n'est plus

possible, et si me méfiant de ce sentiment, me méfiant de ce désir, me méfiant de cet affectif, si ne pouvant rester au centre je me replace à l'extérieur du corps, si je remplace une attitude naturelle, où l'esprit use de son corps sans le connaître, par une attitude proprement médicale dans laquelle j'agis sur le corps en le connaissant, et en faisant de ce corps un objet, dans ce cas je reviens aux problèmes et aux difficultés que nous évoquions puisqu'une pareille médecine présente les mêmes difficultés théoriques que toute physique.

En résumé, si je me place au point de vue d'une médecine physicienne je rencontre toujours les mêmes difficultés évoquées dans ce chapitre. Et si j'abandonne une médecine physicienne pour une médecine vécue, le danger de l'erreur devient encore plus grand, puisque l'idée sensible ne peut être véritablement analysée, approfondie et puisque je ne peux pas, en elle, faire la part, de façon certaine, de ce qui est vrai et de ce qui est faux. Le désir qui m'inspire, par exemple, de boire ou de manger, peut me conduire à nuire à ma propre santé ; tout ce que je peux dire, c'est qu'en général il conduit vers l'utile.

*

* *

Le but de ce chapitre était d'établir que si la véracité divine fonde pleinement une science à type mathématique, les caractères de l'être de la matière, et l'existence même d'un être de la matière.

limitent la certitude physique, et rendent la physique essentiellement hypothétique. A plus forte raison la présence de cet être de la matière en moi, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps, soustrait-elle à la science un immense domaine, qui est le domaine du vécu, le domaine d'une médecine sentie, le domaine de l'affectif. En sorte que l'on peut dire que, l'être de Dieu fondant toutes nos idées, l'être de la matière demeure au contraire comme ce qui rend impossible une science parfaite. Et, de la sorte, on peut dire qu'aucun être chez DESCARTES n'est scientifiquement connu. Il y a deux êtres, l'être de Dieu et l'être du moi, qui sont, pourrait-on dire, mieux connus que scientifiquement, et c'est pourquoi ils fondent les sciences. Mais il y a un être qui limite ma connaissance, et c'est l'être de la matière. Et il la limite doublement. Il la limite d'abord en ce qu'il est l'être des choses externes en ce sens, il empêche la physique d'atteindre la certitude mathématique ; et il la limite dans la mesure où il est mon être, c'est-à-dire où mon corps est lié à mon âme, et c'est dans cette mesure qu'il fonde l'affectif, qui n'est jamais certain. En sorte que l'on peut dire que n'est, au sens strict, scientifiquement connu que ce qui n'est pas de l'être ; la certitude du moi et celle de Dieu sont superscientifiques. La matière ou du moins l'être de la matière, échappe à la totale certitude de la science.

De la sorte, le rôle de la métaphysique est avant tout un rôle de mise en place de la science elle-même. Et cette métaphysique qui avait été conçue pour fonder la science, la situe plus qu'elle ne la fonde. En un sens, certes, on peut prétendre que, grâce à la métaphysique, l'homme peut ne sortir jamais du plan de la certitude. C'est vrai, mais ce n'était pas là l'intention première de DESCARTES ; c'est en ce sens que nous pouvons, grâce à la métaphysique, distinguer nos jugements probables de nos jugements certains. Nous saurons toujours, et avec certitude, que nos jugements probables ne sont que probables.

Je saurai, quand je ne serai pas devant le certain, que je ne suis pas devant le certain. Et dire que je sais, de façon certaine, qu'un jugement est seulement probable, c'est encore, si l'on veut, être certain.

Mais telle n'était pas, répétons-le, l'intention première de DESCARTES, c'est-à-dire que DESCARTES ne nourrissait pas l'espoir de parvenir à une science qui serait, elle-même, totale et totalement certaine. Tout ce que DESCARTES retrouve, par conséquent, grâce à la métaphysique, c'est le pur primat de l'esprit, et le sens du cogito. Toute science humaine est jugée par rapport à l'être et est mise en son plan. Et ce jugement est l'oeuvre de l'esprit. L'esprit permet à la science de ne pas prendre pour l'être ce qui n'est qu'une idée. Grâce à lui, la science ne confond pas l'attribut essentiel et la substance. L'esprit met le moi et Dieu au fondement de tout savoir. Le sujet connaissant est la condition de toute connaissance. On ne saurait donc subordonner à aucun moment le sujet connaissant à l'objet connu. Nous savons enfin que les jugements sensibles ne sont que probables, et les jugements physiques qu'hypothétiques. Mais le primat du Je pense n'est pas, en ceci, un primat idéaliste. Et ce n'est pas non plus le primat d'une pensée qui pourrait constituer du monde une science certaine et totale. Le cogito, le Je pense, est de toutes parts dépassé par l'être. Il l'est par l'être de Dieu qui le fonde et le crée. Mais il l'est par l'être de la matière, qui limite fondamentalement son savoir. Par conséquent, la philosophie ou la métaphysique apparaît comme une métaphysique critique. Non pas au sens Kantien, certes, puisque, nous l'avons dit, la véracité divine ne situe pas la connaissance humaine sur un plan qui serait différent de celui de l'être. Mais, malgré tout, la métaphysique nous interdit d'affirmer de façon certaine, que, dans tel ou tel cas, nous avons vraiment trouvé la raison des choses.

Et c'est pourquoi DESCARTES insiste sur le fait que je peux bien construire une physique qui retrouve le monde, mais que je ne saurai jamais si ce que je dis du monde est vraiment ce que Dieu à fait.

La philosophie ou la métaphysique est une philosophie de séparation, de destruction, d'analyse. Elle permet à l'homme de ne jamais se tromper ; mais la certitude qu'elle lui donne est liée à la limitation du savoir lui-même, à la pensée comme pure hypothèse, de ce qui n'est qu'hypothèse. Cette philosophie distingue de l'être l'objet connu. L'être est supérieur à toute essence connaissable ; et l'esprit qui aperçoit cette vérité, qui distingue l'être de toute idée douteuse, c'est le Je pense. Voilà pourquoi la pensée est le juge suprême, et la mesure du vrai et du faux.

Aussi, le 5 février 1649, c'est--à-dire un an avant sa mort, dans une lettre à MORUS, DESCARTES précise-t-il que notre esprit n'est la mesure ni des choses, ni de la vérité ontologique. Il est seulement la mesure de ce qu'il affirme ou nie. La science n'est donc pas ce qui connaît avec certitude le monde réel. La science c'est ce en quoi il m'est toujours possible de ne pas me tromper. Pourquoi ? Non parce que l'homme est le maître du monde, mais parce qu'il est le maître de ses seuls jugements.

*

*

*

Conclusion partielle :

1. L'APPORT DE DESCARTES A LA SCIENCE PHYSIQUE

La science cartésienne va consacrer la fin du substantialisme scolastique, la fin de l'explication par les causes finales, l'avènement des notions de mesure et de quantité, l'avènement d'une physique scientifique, c'est-à-dire mathématique.

En distinguant la res cogitans de la res extensa, la chose pensante de la chose étendue, DESCARTES cesse de faire de la psychologie en physique et ne recourt pas aux explications du type " la nature a horreur du vide". DESCARTES distingue le pensant et le pensé, l'homme se détache des choses par la pensée, c'est une des leçons du passage sur le "morceau de cire" dans la Méditation Seconde ; si Je chauffe un morceau de cire, ses qualités sensibles changent, mes sens ne peuvent plus l'identifier comme étant le morceau de cire, mais je reconnais le même morceau de cire sous ses changements par une "inspection de l'esprit."

D'autre part, DESCARTES mathématise la nature en dépouillant la matière de son contexte qualitatif et sensible et en n'en retenant que l'étendue :

"la nature de la matière ou du corps pris en général, ne consiste point en ce qu'il est une chose dure, ou pesante ou colorée, ou qui touche nos sens de quelque autre façon, mais seulement en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur". (1)

(1) Principes II, 4, éd. A et T.

Or l'étendue est le domaine d'étude de la géométrie, c'est pourquoi DESCARTES écrit à MERSENNE :

"Toute ma physique n'est autre chose que géométrie" (1)

La physique est donc une science de l'espace se ramenant à une étude de figures et de fonctions algébriques :

"Je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématiques ; afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai... Car je ne connais point d'autre matière des choses corporelles que celle qui peut être divisée, figurée et mise en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les géomètres nomment la quantité, et qu'ils prennent pour l'objet de leurs démonstrations." (2)

Enfin, la physique de DESCARTES est un mécanisme. La physique scolastique repose sur une notion de force non mathématisée, ouvrant la porte à toutes les explications occultes par les affinités. NEWTON aura le mérite de quantifier la notion de force. Pour les scolastiques le mouvement s'explique comme un passage de la puissance à l'acte ; en outre la théorie des lieux propres (le bas pour les corps lourds, le haut pour les corps légers) permet le recours traditionnel aux causes finales.

Pour DESCARTES au contraire le mouvement est le transport ... d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement et que nous

(1) Lettre à Mersenne, 17 juillet 1638

(2) Principes II, 64

considérons comme en repos dans le voisinage de quelques autres. Je dis qu'il est le transport et non pas la force ou l'action qui transporte afin de montrer que le mouvement est toujours dans le mobile et non pas en celui, qui meurt.. Il est une propriété du mobile et non pas une substance." (1)

Ainsi donc, il a fallu attendre DESCARTES pour définir le mouvement comme le passage repérable d'un corps d'un lieu à un autre :
 ▽ les philosophes conçoivent

"plusieurs mouvements qu'ils pensent pouvoir être faits sans qu'aucun corps change de place, ... Et moi je n'en connais aucun que celui ... qui fait que les corps passent d'un lieu à un autre, et occupent successivement tous les espaces qui sont entre eux." (Le Monde Ch. VII).

D'où l'apparition de la loi d'inertie :

"chaque partie de la matière continue toujours d'être en même état, pendant que la rencontre des autres ne la contraint point de le changer ... Si elle est arrêtée en quelque lieu, elle n'en partira jamais que les autres ne l'en chassent."

Donc, si un corps se déplace c'est non pas parce qu'il est sollicité par des forces plus ou moins mystérieuses intérieures ou extérieures, c'est parce qu'il a reçu un choc toujours repérable en intensité et en direction, c'est pourquoi "tout se fait par figures et par mouvements."

(1) Principes, II. 25

Avec DESCARTES apparaît un nouveau type d'intelligibilité, comprendre n'est plus rapporter une chose à son type ; comprendre c'est mesurer et vérifier, c'est pourquoi DESCARTES n'a pas recours aux causes finales :

"J'ai dessein d'expliquer les effets par leurs causes et non les causes par leurs effets." (Principes III, 4).

Voilà donc l'élan cartésien. DESCARTES y a-t-il été fidèle ? Il ne le semble guère car comme le remarque MOUY "la physique cartésienne est une physique mathématique sans mathématique" ; en effet les seules expressions mathématiques que l'on trouve dans la physique cartésienne sont celles de la quantité de mouvement mv qui se conserve, et la loi de la réfraction de la lumière. DESCARTES se contente souvent d'explications verbales (les tourbillons), il expose des lois non mathématisées, voire fausses comme les 7 lois des chocs (cf. Principes II de 47 à 52), il a recours à des explications empiriques (cf lettre de mars 1638 paragraphe 13) ou scolastiques sur une "matière subtile" et une autre "incomparablement plus subtile" (Lettre à MERSENNE du 9 janvier 1639, paragraphe 5°, il écrit à Mersenne (lettres d'avril 1634 et de mars 1636) qu'il "ne juge pas impossible" que la "balle" d'une "grosse pièce de canon pointée tout droit vers le zénith au milieu de quelque plaine "ne retombe pas à terre, etc...

On pourrait dire que l'intellectualisation du monde cartésien fait à la fois sa grandeur et sa faiblesse, son monde est plus possible que réel, c'est pourquoi nous trouvons chez DESCARTES un certain mépris de l'expérience (contre lequel réagira NEWTON) :

"les démonstrations de tout ceci" écrit-il à propos des lois des chocs,

"sont si certaines qu'encore que l'expérience nous semblerait faire voir le contraire, nous serions néanmoins obligés d'ajouter plus de foi à notre raison qu'à nos sens". (Principes II, 52)

2. DESCARTES ET LA POSTERITE

Dans une perspective plus ou moins inspirée d'un idéalisme positiviste, le monde cartésien apparaît avant tout comme cet univers de plus en plus cohérent défini par une humanité de plus en plus raisonnable qui trouve dans la science la vocation d'une pensée mise au service du vrai ; le jugement qui s'exprime selon des lois nécessaires sera donné comme le seul acte intellectuel capable de mettre de l'unité au sein de nos idées comme au sein de nos actes. Nous trouverions cette perspective chez BRUNSCHVIGG ; pour lui Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale est parallèle aux Etapas de la Philosophie mathématique et à l'histoire de l'Expérience humaine et la causalité physique. On pourrait dire que pour BRUNSCHVIGG conscience sans science n'est que ruine de l'âme ; en ce sens DESCARTES sera donné comme le fondateur de la philosophie moderne, cette philosophie qui réfléchit sur le monde que la science définit au cours de cette longue histoire qui se confond avec le progrès de l'esprit, à la recherche de l'intelligible.

Tout autres seront, en revanche, les appréciations de Karl JASPERS et de HEIDEGGER sur l'univers cartésien.

Pour JASPERS, le dogmatisme de DESCARTES dans la conception du monde, sa conviction de parvenir à une vérité définitive l'ont empêché de parvenir à lui-même, DESCARTES n'a pas su être comme KIERKEGAARD ou NIETZSCHE, l'"exception" se consummant dans des luttes intérieures

DESCARTES nous donne la pseudo clarté de ce qui est obscur, son monde est privé de cette dimension essentielle que constitue le tragique. Ce qui nous attire vers DESCARTES selon JASPERS, c'est d'une part une tendance à nous protéger du monde sous le couvert d'une rationalité universellement valable, d'autre part, un certain désir d'acquérir la pseudo-indépendance de l'entendement lorsque nous avons perdu l'indépendance existentielle, enfin un certain penchant à l'attitude polémique lorsque nous sommes pleins de ressentiments cachés.

Quant à HEIDEGGER, il estime que DESCARTES a bien distingué trois substances : la res cogitans ou la chose pensante, la res extensa ou la chose étendue, et Dieu, mais il ne nous a jamais dit pourquoi toutes les trois devaient être dites substances. Pourquoi cette dénomination commune ? DESCARTES est passé, nous dit HEIDEGGER, à côté du problème fondamental : celui de l'être. En outre, HEIDEGGER, en ex-disciple de HUSSEIL, reproche à DESCARTES d'avoir cru épuiser l'étant de l'objet par l'intellectio : il a négligé le fait que l'objet n'est pas seulement un corps mesuré possédant une étendue, mais qu'il est aussi, et peut être surtout, un ustensile pour moi ; il y a une intentionalité qui va du sujet à l'objet : un éventail par exemple ce n'est pas seulement une certaine surface, ni même seulement un instrument pour rafraîchir, c'est un objet qui aura, entre des mains féminines, la valeur essentielle d'un accessoire indispensable pour se poser dans le monde, on ne fait pas que s'éventer avec un éventail, on joue aussi de l'éventail. L'extensio ne peut donc être le thème d'une recherche ontologique, elle ne saisit jamais l'objet comme être-sous-la-main. Enfin le monde ne peut pas se comprendre à partir de l'espace mais l'espace à partir du monde car le Dasein en tant qu'être-dans-le-monde est essentiellement spatialisant.

Donc finalement la connaissance prétendue exacte néglige, selon HEIDEGGER, les thèmes de la recherche ontologique car elle a le grand mérite de séparer l'objet et le sujet.

Une lecture non prévenue de DESCARTES doit nous convaincre cependant qu'il y a chez DESCARTES un problème ontologique du monde que méprisent les positivistes ou que négligent JASPERS et HEIDEGGER.

DESCARTES ne se situe pas dans la perspective empiriste d'ARISTOTE qui va du monde à Dieu par une filiation directe régressive : ce qui est mû par un autre moteur ; on ne peut remonter ainsi à l'infini dit ARISTOTE, "il faut s'arrêter" et Dieu est ce moteur immobile qui meut sans être mû. Il ne se situe pas non plus dans une perspective créationniste qui passe de Dieu au monde par la création. Chez DESCARTES, l'ordre des essences va me conduire à Dieu, et c'est à partir de Dieu que je trouverai l'ordre des existences. Autrement dit : par la pensée je trouve des essences, je définirais par exemple toutes les propriétés du triangle mais ce ne sont pas ces définitions qui feront exister le triangle s'il n'existe déjà. "La nécessité d'être n'est pas comprise en la notion que nous avons des autres choses, mais seulement le pouvoir d'être". (Principes I, 15).

Pour passer de l'ordre des essences à celui des existences, je dois passer par Dieu en qui l'essence enveloppe l'existence / "Deus est suum esse, non autem triangulus", Dieu est son exister, il n'en va pas de même du triangle (5 réponses), en Dieu seul l'essence enveloppe l'existence. Autrement dit, on ne peut rendre compte de l'existence - Autrement dit, on ne peut rendre compte de l'existence en termes d'existants, l'existant ne fait pas son exister ; Dieu seul fait le sien.

On dira peut être que DESCARTES baptise la difficulté au lieu de la résoudre ; le problème est de savoir si ceux qui prétendent la résoudre ne l'escamotent pas. Outre ses dimensions spatiales le monde possède donc une dimension ontologique. C'est sur cette perspective que réfléchiront SPINOZA et MALEBRANCHE.

SPINOZA bloquera les trois substances cartésiennes en une substance unique : Dieu et fera de la pensée et de l'étendue deux attributs de Dieu. Lorsque SPINOZA écrit "Deus sive Natura" il ne faut pas voir là l'expression d'un athéisme mais de ce que HEGEL appellera un "acosmisme", la dimension ontologique du monde chez SPINOZA finit par le conduire à résoudre le monde en Dieu.

Chez MALEBRANCHE, la dimension ontologique du monde se retrouve dans la théorie de l'occasionalisme, dans celle de la vision en Dieu, voire dans la théorie de l'étendue intelligible.

Ainsi donc, chez DESCARTES : l'idée claire et distincte, le monde, c'est-à-dire la vérité et l'existence, nous renvoie à Dieu, c'est pourquoi l'étude de l'homme nous conduit à étudier les rapports de la pensée et de l'action dans une perspective éthique.

CHAPITRE VII

CONCLUSION GENERALE

L'HOMME ET SON ART DE VIE CHEZ DESCARTES

1. L'HOMME

Le Cogito, rappelons-le, nous a conduit à Dieu, mais l'homme n'est pas Dieu, et sa condition en face de Dieu doit être expliquée dans une perspective philosophique. En effet Dieu n'est pas trompeur, il serait contraire à sa perfection et à sa bonté qu'il me trompât, nous l'avons dit ; or il est indubitable que l'homme se trompe. Comment cela lui arrive-t-il ? Un bref rappel des analyses du chapitre II sur l'origine de l'erreur permet de répondre à cette question.

D'où vient l'erreur puisqu'elle ne vient pas de Dieu ?

Telle était, en effet, la question posée et résolue dans ce chapitre II. Comme nous l'avons souligné, DESCARTES opère ici une nouvelle révolution : il se situe en dehors des perspectives classiques du "errare humanum est" donnant l'erreur comme la marque de la faiblesse et de la petitesse de l'homme, pour faire de l'erreur le signe de la liberté et de la grandeur de l'homme.

Nous savons que, pour exposer son point de vue sur l'erreur, DESCARTES distingue l'entendement et la volonté.

L'entendement comprend ce qui lui est présenté, il ne nie ni n'affirme. Il en résulte trois caractères de l'entendement : l'entendement est limité : il ne s'étend qu'à peu d'objets ; il a des degrés dans la façon de concevoir qui se déterminent selon la clarté et la distinction : il est passif c'est-à-dire déterminé dans son contenu, car "sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles ne sont que des façons d'apercevoir". (Principes I, 32). Ainsi donc "par l'entendement, je ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier" (4^{em}e Méditation).

Quant à la volonté "elle est, aussi bien que l'entendement, requise pour juger" (1), car elle intervient pour donner son assentiment à ce que nous avons aperçu. Par conséquent, juger, c'est comprendre et dire oui. A la différence de l'entendement, la volonté est infinie : elle est un pouvoir de dire oui ou non ; elle est une espèce d'absolue indivisible : on veut ou l'on ne veut pas ; elle est libre : cela je l'ai éprouvé contre la malin génie à qui j'ai dit non.

On pourrait donc opposer l'entendement et la volonté en disant : l'entendement représente la distance qui me sépare de Dieu : "il est de la nature de l'entendement fini de n'être pas tout connaissant" (2) ; la volonté représente la présence de Dieu en moi :

(1) Principes I, 34

(2) d° I, 36

"il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu". (4eme Méditation).

Ainsi donc,

"la volonté peut sembler infinie parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense puissance qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse s'étendre. Je suis donc à la fois très loin et très près de Dieu, en tant que créé par Dieu, j'ai le chemin du vrai, en tant que ne suis pas le Dieu souverain je suis exposé à des manquements : Je suis comme un milieu entre Dieu et le néant." (4eme Méditation).

Erreur et liberté. Nous sommes maintenant à même de comprendre l'origine de nos erreurs ; elles naissent de l'inadéquation de l'entendement fini et de la volonté infinie, l'erreur ne vient pas de l'entendement lui-même ni de la volonté elle-même :

"d'où est-ce donc que naissent nos erreurs". C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas" (4eme Méditation). Je me trompe donc lorsque je veux plus que je ne sais et l'erreur loin d'être une marque de ma faiblesse est une marque de ma grandeur ; c'est parce que l'homme n'est pas une machine qu'il court le risque

de l'erreur, aussi bien dans la vie intellectuelle que dans la vie morale."

La liberté cartésienne n'est donc pas une liberté d'indifférence, qui constitue "le plus bas degré de la liberté" ; la liberté se trouve dans l'exercice de notre volonté, ou plutôt elle s'y éprouve :

"La liberté de notre volonté se connaît sans preuve par la seule expérience que nous en avons"

(Principes I, 39) ;

Par conséquent, la position cartésienne ne se situe pas au niveau d'une étude des rapports de l'homme et de la nature comme chez les stoïciens et chez les épicuriens, ni au niveau d'une étude des rapports de l'homme et de Dieu comme chez LUTHER. La liberté est l'affaire de l'homme :

"La grandeur de la liberté consiste, ou dans la grande facilité que l'on a à se déterminer, ou dans le grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, encore que nous connaissions le meilleur."

L'homme est donc libre de se sauver ou de se perdre, c'est pourquoi l'homme

"ne doit songer qu'à accroître la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque circonstance de la vie son entendement montre à sa volonté le parti à prendre." (Regulae I) ;

d'où la règle d'or de la morale cartésienne :

"notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose que selon que notre entendement la lui

représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire" (Discours de la Méthode, 3eme Partie).

J.P. SARTRE a consacré à la théorie cartésienne de la liberté une étude dans laquelle il cherche à faire de DESCARTES un de ses précurseurs. Le vrai et le bien sont des choses humaines puisque je dois les affirmer pour qu'ils existent pense SARTRE (cf. Situations I). DESCARTES a vu la force de la liberté toujours capable de dire "non", ma liberté me permet de me désengluier de l'univers et de l'être; par mes limites je me détourne de Dieu pour me saisir comme néant, premier pas vers l'autonomie; mais si DESCARTES a bien vu la négativité, il n'a pas vu la négativité comme production: "le Dieu de DESCARTES est le plus libre des Dieux qu'a forgé la pensée humaine", mais l'homme n'est libre que pour le Mal et pour l'erreur, il faut que l'homme devienne libre pour le Bien et le vrai. Pour cela il faut attendre, selon SARTRE, l'humanisme existentialiste" pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que DESCARTES a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme: l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe." SARTRE veut donc conférer à l'homme tout ce que DESCARTES concède à Dieu.

SARTRE explique donc le monde par l'homme, mais par quoi explique-t-il l'homme? Pour SARTRE cette interrogation n'aurait pas de sens puisque l'homme est l'être par qui il y a un sens; on peut se demander si DESCARTES en expliquant

l'homme par Dieu baptiste et escamote la difficulté, ou si au contraire il a la profondeur de la reconnaître.

Mais, philosophe théoricien de la liberté et de la vérité, DESCARTES s'est toujours intéressé à la médecine et n'a jamais désespéré de trouver un moyen scientifique de faire reculer la vieillesse et la mort. Mais on a trop longtemps considéré DESCARTES comme le père du mécanisme en biologie, comme l'ancêtre de la notion de réflexe.

MM. GUEROULT et GAUGUILHEM se sont attachés à montrer que si l'on rencontrait chez DESCARTES un mécanisme de méthode on avait affaire à un finalisme de fond : la machine ne s'explique pas par son seul fonctionnement.

La médecine ou la physiologie cartésienne doit beaucoup aux prédécesseurs de DESCARTES et en particulier à GALIEN (II siècle après J.C.) qui avait déjà fait la différence aujourd'hui classique entre les mouvements naturels et les mouvements volontaires, qui avait reconnu que le muscle était l'organe du mouvement, qui avait compris qu'il existait une relation entre le muscle et le nerf et que les nerfs avaient une origine encéphalique. DESCARTES d'un autre côté connaît les travaux de HARVEY (1628) qui découvre la circulation du sang. DESCARTES assimile le coeur à un soufflet et le cerveau à un ballon gonflé d'esprits animaux : les esprits animaux sont la partie la plus subtile du sang, ils coulent des artères vers les nerfs et les muscles à travers le cerveau : c'est le coeur qui est à l'origine de leur mouvement ; gonflés par les esprits les muscles se gonflent, d'où le mouvement.

Nous avons donc affaire à un mécanisme qui assimile le corps à une machine ; mais si le mécanisme explique le fonctionnement de la machine il ne rend pas compte de l'organisation de sa structure : toute machine qui marche est un agencement de parties réalisant une fin qui l'habite sans trouver son principe dans les lois selon lesquelles elle fonctionne. Il y a donc une finalité dans le fonctionnement de la machine et DESCARTES, ici encore, a recours à Dieu pour rendre compte de ce finalisme.

D'un autre côté, un des grands problèmes sur lequel DESCARTES a le plus réfléchi est celui de l'union de l'âme et du corps : l'homme est en effet une sorte de substance mixte à la fois res cogitans et res extensa. Or cette union du corps et de l'âme est une union intime :

"Je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire ... Je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui ... car si cela n'était, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau."

DESCARTES pense que la glande pinéale est la partie du corps en laquelle l'âme exerce immédiatement ses fonctions car cette glande à la différence de toutes les autres parties

de notre cerveau est un unique, la pensée ou l'image que nous avons d'une chose (cf. Traité des passions, art. 31 et 32)

Or, si nous nous attachons maintenant à chercher la dernière et la plus prochaine cause de nos passions, nous verrons qu'elle consiste dans "une agitation dont les esprits meuvent" la glande pinéale (Traité 51), par exemple si je vois une chose sale dans la viande que je mange, je peux en avoir un dégoût définitif de la viande ; ainsi notre tempérament et nos impressions peuvent déterminer nos passions et les objets nous émeuvent à proportion qu'ils peuvent nous nuire ou non, c'est pourquoi nous pouvons les fuir ou les rechercher. D'où 6 passions primitives dont toutes les autres ne sont que des composés : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse.

Les passions ne sont pas pour DESCARTES des faiblesses, elles représentent des forces, mais appliquées à contre-sens : c'est pourquoi les grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus, "elles sont toutes bonnes de leur nature, et nous n'avons rien à éviter que leur mauvais usage ou leur excès". (Traité des passions art. 211). Comment remédier à nos passions ? Un exemple nous le fait comprendre, le réflexe naturel du chien est de courir après la perdrix et de fuir lorsqu'il entend le coup de fusil ; le chien de chasse est dressé à avoir une attitude entièrement opposée "puisque'on peut avec un peu d'industrie changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident

, qu'on le peut encore mieux dans les hommes" (Traité, art. 50)
 Pour porter un remède à nos passions, il nous faudra donc
 faire preuve à la fois d'industrie et de préméditation.

La première attitude consiste à

"séparer en soi les mouvements du sang et des
 esprits d'avec les pensées auxquelles ils ont
 coutume d'être joints." (Traité, art. 211).

La seconde attitude fait que,

"lorsqu'on sent le sang ainsi ému, on doit être
 averti et se souvenir que tout ce qui se présente à
 l'imagination tend à tromper l'âme et à lui faire
 paraître les raisons qui servent à persuader l'objet
 de sa passion beaucoup plus fortes qu'elles ne sont
 et celles qui servent à dissuader beaucoup plus
 faibles." (Id.).

On trouve chez PASCAL une critique de cette imagination
 qui inverse l'ordre des valeurs.

2. LA PRATIQUE MORALE

La morale cartésienne se présente comme une morale de
 l'équilibre par l'exercice du jugement, "il suffit de bien
 juger pour bien faire."

Ici une difficulté se présente aux commentateurs :
 DESCARTES est constamment préoccupé par la recherche morale :

il nous dit dans tous ses ouvrages qu'il cherche à marcher avec assurance en cette vie, qu'il cherche des chemins permettant de voir clair en ses actions, etc..., mais lorsqu'on lit son oeuvre on ne trouve nulle part un ouvrage de morale: on trouve plusieurs groupes de textes ayant trait à la morale et que M. GOUHIER a classé en quatre groupes : d'abord, des notes de jeunesse telles que les "Cogitationes privatae" qui datent de 1619-1623 : ensuite, la 3eme partie du Discours où il est question d'une morale par provision : puis dans la lettre préface des Principes, DESCARTES parle de la morale comme de cette branche de l'arbre philosophique qui présuppose "une entière connaissance des autres sciences" enfin, de 1643 à 1649 nous trouvons le Traité des Passions, les Lettres à la Princesse Elisabeth, à la reine Christine et à Chanut.

Ainsi donc nous trouvons beaucoup de morale et pas de morale.

En outre, il est instructif de comparer la morale provisoire de la 3eme partie du Discours de la Méthode avec les préceptes de la 2eme partie ; dans la deuxième partie, DESCARTES s'est posé en révolutionnaire, dans la 3eme partie il va se poser en conservateur ; en effet, rappelons les 3 maximes de cette morale provisoire :

- La première maxime consiste à "obéir aux lois et aux coutumes de mon pays", à suivre "les opinions les plus modérées" car elles sont "vraisemblablement les meilleures". Ainsi donc DESCARTES suit ici le vraisemblable qu'il a réputé pour faux dans la partie précédente ; il se fie à l'opinion des autres et à la tradition.

- La seconde maxime conseille "d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais et ne suivre pas moins constamment les opinions, les plus douteuses lorsque je m'y serai une fois déterminé que si elles eussent été très assurées." Et, à cet égard DESCARTES se compare au voyageur égaré dans une forêt et qui doit toujours marcher en ligne droite. Ici donc il n'y a plus de place pour le doute.

- Enfin, la troisième maxime exhorte à "tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde". Donc l'ordre n'est pas ici un ordre intellectuel mais un ordre naturel. DESCARTES reprend ainsi la thèse stoïcienne selon laquelle l'ordre naturel du monde doit être accepté tel quel.

Voilà donc la morale provisoire et la plupart des commentateurs se demandent : où se trouve la morale définitive ? On répond d'ordinaire : dans le Traité des Passions et surtout dans les Lettres à la Princesse Elisabeth. Mais il semble qu'il faille envisager autrement le problème. Le message cartésien en matière de morale c'est précisément de n'avoir jamais rédigé de morale ; lorsque nous demandons une morale à DESCARTES, il semble que nous lui demandons une technique du savoir faire ou du savoir vivre, que nous lui demandons des recettes de vertus : or l'attitude de DESCARTES, en la matière, est une attitude de modestie qui repose sur le refus absolu de toute forme ; DESCARTES n'est jamais et n'a jamais voulu être un régisseur moral. Cela il le dit à plusieurs reprises :

"l'auteur n'aime pas écrire sur la morale" lit-on dans l'entretien avec BURMAN, et dans la lettre à CHANUT du 20 novembre 1647 :

"il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale et cela pour deux raisons : l'une qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier ; l'autre que je crois qu'il n'appartient qu'aux Souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les moeurs des autres."

Ainsi donc DESCARTES pourrait nous faire songer à SOCRATE : il se conduit et ne nous dit pas comment nous devons nous conduire, il nous convie à un effort personnel, il ne se donne pas comme un modèle à copier, il se propose comme un exemple à méditer. C'est pourquoi il n'y a pas de morale chez DESCARTES dans telle ou telle partie de son oeuvre plutôt que dans telle autre : c'est tout le cartésianisme qui est une morale, comme l'a dit PEGUY : DESCARTES a conduit sa pensée comme une action."

DESCARTES a fait au Collège de La Flèche une expérience négative : il veut supprimer l'abîme qui sépare la certitude inutile des mathématiques et l'incertitude de l'utile vertu ; c'est pourquoi il cherche à marcher avec assurance en distinguant le vrai d'avec le faux ; DESCARTES cherche l'ordre susceptible de mettre l'unité du Je pense dans nos idées, nos passions et nos actes.

C'est pourquoi le vrai est identique au bien et "il suffit de bien juger pour bien faire". Qui dit sagesse dit unité : "Toutes les sciences humaines ne sont que la sagesse humaine, qui reste toujours une et la même" (Regulae, Règle I). Dès lors nous comprenons que dans la lettre-préface des Principes, DESCARTES nous dise que par morale, il entend "la plus haute et la plus parfaite Morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse."

Ainsi, "la contemplation du vrai ... en cette vie est presque le seul bonheur qui soit pur et que ne trouble aucune douleur" (Reg. I), et le souverain bien "ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu'elle produit". (Lettre à Christine 20 novembre 1647).

Dès lors, la vertu cartésienne consiste essentiellement dans un "bon usage du libre arbitre" (Id.) :

"Le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareil à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent son bon usage est le plus grand de nos biens ; il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre" (id.).

Cette vertu, DESCARTES l'appelle générosité :

"la vraie générosité qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement en partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui, véritablement, lui appartienne que cette libre disposition de ses

volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures : ce qui est suivre parfaitement la vertu" (Traité des Passions, art. 153).

Nous comprenons dès lors la fonction de cette morale provisoire qui n'a pas place sur l'arbre cartésien : elle est le point de départ d'un homme qui cherche à vaincre l'obstacle de l'erreur, à cet obstacle on ne peut ajouter en même temps l'obstacle de notre nature organique et celui de la société : il faut des certitudes pour l'action courante tandis que l'on est obligé d'être irrésolu dans les jugements ; le conformisme pragmatique doit donc permettre le travail en profondeur :

"J'ai été obligé de parler de cette résolution et fermeté touchant les actions, tant à cause qu'elle est nécessaire pour le repos de la conscience, que pour empêcher qu'on ne me blâmât de ce que j'avais écrit, que, pour éviter la prévention, il faut une fois en sa vie se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance : car apparemment on m'eût objecté que ce doute si universel peut produire une grande irrésolution et un grand dérèglement des moeurs". (Mars 1638).

ALAIN avait coutume d'appeler DESCARTES : "le prince de l'entendement" et BERGSON dit, à propos de DESCARTES : "il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action". Le message de DESCARTES est celui d'un homme qui nous convie à apprendre, à juger et à penser selon le vrai de façon à n'être dupes ni des choses ni des autres ni de nous-mêmes.

I - CHRONOLOGIE DES OEUVRES PRINCIPALES

DE

DESCARTES

- 31 Mars 1596 : naissance de DESCARTES à La Haye, en France
- 3 Avril 1596 : Baptême de DESCARTES
- 1606 : DESCARTES entre au Collège de La Flèche
- 1614 : DESCARTES sort du Collège de La Flèche
- 1616 : DESCARTES est reçu bachelier et licencié en droit à Poitiers.
- 1618 : DESCARTES compose les Règles pour la Direction de l'Esprit
- Juin 1633 : GALILEE est condamné pour avoir affirmé que la terre tourne autour du soleil
- 1634 : DESCARTES renonce à publier son Traité du Monde, à la suite de la condamnation de GALILEE
- Juin 1637 : Le Discours de la Méthode
- Août 1641 : Les Méditations
- 1644-1647 : Les Principes de la Philosophie
- Novembre 1649 : DESCARTES publie le Traité des Passions
- 11 février 1650 : DESCARTES meurt à Stockholm (Suède) d'une pneumonie.
- Juin 1667 : Le corps de DESCARTES est ramené en France et inhumé à Sainte-Geneviève-du-Mont.

II - BIBLIOGRAPHIE

1. OEUVRES DE DESCARTES

- Oeuvres de DESCARTES, publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY, 11 tomes (un tome XII contient une vie de Descartes par Charles ADAM, Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, puis Vrin, 1964.
- Descartes, Correspondance, publiée avec une introduction et des notes par Charles ADAM et G. MILHAUD, 8 tomes. P.U.F. 1936-1963
- Descartes, Oeuvres et Lettres, textes présentés par André BRIDOUX, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, 1949, 2e éd. 1953

2. OEUVRES DE DESCARTES UTILISEES

- Les Règles pour la Direction de l'Esprit (1628)
- ▣ - Discours de la Méthode (1637)
- Méditations avec Objections et Réponses (Les Méditations sont au nombre de Six)
- Les principes de la Philosophie
- Les Passions de l'âme
- Traité de l'Homme

- La recherche de la Vérité par la lumière naturelle
- Lettres de DESCARTES
- Entretien avec BURMAN

3. AUTEURS UTILISES

- PLATON
 - . La République
 - . Phèdre
- ARISTOTE
 - . La Métaphysique
- SAINT THOMAS
- SAINT ANSELME
- MONTAIGNE : Les Essais
- LEIBNIZ
 - . Remarques sur Descartes
- MALEBRANCHE
 - . De la Recherche de la Vérité
- SPINOZA : Ethique

- KANT : Critique de la Raison pure
- HEGEL : La Relation du scepticisme avec la Philosophie. Ed. J. Vrin
- ALAIN : Idées et Eléments de Philosophie
- BERGSON : Essai sur les données immédiates de la conscience ; La pensée et le Mouvant Matière et Mémoire. P.U.F.
- BRUNSCHVIG : Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale : Les Etapes de la philosophie mathématique : l'Expérience humaine et la causalité physique :
- HUSSEIL : Méditations cartésiennes
- HEIDEGGER : . Qu'est-ce que la Métaphysique
. Introduction à la Métaphysique
- J.P. SARTRE : Situations I
- MERLEAU-PONTY ; L'oeil et l'Invisible. P.U.F.
- K.JASPERS : Introduction à la philosophie
Ed. Gallimard

4. ETUDES SUR DESCARTES

- F. ALQUIE :
. La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, P.U.F.
. Descartes, l'homme, la vie et l'oeuvre, Ed. Connaissance des Lettres. Hatier
- Y. BELAVAL : Leibniz critique de Descartes, NRF
- E. GILSON : Discours de la Méthode, texte et commentaire. Vrin, 1925

- H. GOUHIER : . La pensée métaphysique de Descartes.
Vrin, 1962
. La pensée religieuse de Descartes,
Vrin.
- M. GUEROULT : Descartes selon l'ordre des raisons,
2 tomes, Aubier, 1953
- J. LAPORTE : Le rationalisme de Descartes. P.U.F. 1945
- G. RODIS-LEWIS : L'oeuvre de Descartes, 2 tomes.
Vrin 1971
- Roger LE FEVRE : L'humanisme de Descartes, P.U.F. 1957
- André CRESSON : Descartes, P.U.F., 1950
- Michèle BEYSSADE : Descartes, P.U.F., 1972

T A B L E D E S M A T I E R E S

AVANT PROPOS

INTRODUCTION : L'IDEE DE PHILOSOPHIE CHEZ DESCARTES 1

CHAPITRE I : LE DOUTE CARTESIEN (1637-1641) 6

CHAPITRE II : LA VERITE CHEZ DESCARTES 27

I - Position du problème 28

II - Le jugement 30

Entendement et volonté 30

III - La vérité et l'erreur 32

1) L'erreur 32

2) Le jugement ou source de l'erreur 42

3) Critères du vrai 44

a) Introduction 44

b) Evidence et certitude 46

CHAPITRE III : LA METHODE CARTESIENNE 55

I - La notion d'ordre chez DESCARTES 56

II - Les natures simples et l'intuition 59

III - La déduction 64

IV - L'énumération 65

CONCLUSION PARTIELLE 67

1) L'ordre cartésien et ses problèmes 67

2) Sens de la Méthode 71

<u>CHAPITRE IV : LE PROBLEME DE L'EXISTENCE DE DIEU</u>	72
<u>CHAPITRE V : DIEU, AUTEUR ET GARANT DE LA VERITE</u>	96
INTRODUCTION	97
I - Dieu, auteur de la vérité	99
II - Dieu, garant de la vérité	108
<u>CHAPITRE VI : LA SCIENCE CARTESIENNE ET SES LIMITES</u>	118
I - L'APPORT DE DESCARTES A LA SCIENCE PHYSIQUE	146
II - DESCARTES ET LA POSTERITE	150
<u>CHAPITRE VII : CONCLUSION GENERALE /</u>	
<u>L'HOMME ET SON ART DE VIE CHEZ DESCARTES</u>	154
I - L'HOMME	155
II - LA PRATIQUE MORALE	163
<u>CHRONOLOGIE DES OEUVRES PRINCIPALES DE DESCARTES</u>	170
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	172