

INTRODUCTION

Philosophe français né le 31 mars 1596 au village de la Haye, René Descartes s'est éteint le 11 février 1650 à Stockholm. A dix ans, il est entré au Collège de la Flèche, une des plus célèbres écoles d'Europe, où règne la tradition de l'enseignement scolastique. Il y reçut, dans les trois dernières années, un enseignement de philosophie, consistant en exposés, résumés ou commentaires des œuvres d'Aristote : l'*Organon* dans la première année, les livres de Physique dans la seconde, la *Métaphysique* et le *De anima* dans la troisième. Enseignement qui, selon la tradition, était destiné à préparer à la théologie. Déçu par cet enseignement, Descartes commence par une remise en cause des connaissances acquises. Il adopte une attitude de doute universel considérant comme absolument fausse toute opinion qui s'est avérée vraisemblable ou probable. Ce même doute, maintenu grâce à la fiction du « *malin génie* », ne sera levé que peu à peu dans un parcours complexe où le cogito prépare la reconnaissance de l'existence d'un Dieu.

Descartes pense que le but qu'il s'était proposé, « *porter des jugements solides et vrais sur tous les objets qui se présentent* » ne saurait être atteint sans chercher le fondement de la certitude en Dieu lui-même. En effet, « *nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe.* »¹

Dieu, Etre parfait, nous donne confiance dans l'ordre du monde, c'est-à-dire que, pour avoir accès aux autres vérités, il faut procéder par voie de raisonnement dont la validité devra s'appuyer sur la véracité divine. Dieu, « *infiniment parfait* » et « *puissant* » ne pourra nous induire en erreur si nous faisons un usage correct de notre raison. Le mot perfection dérive en effet, de l'étymologie latine « *perfectio* » qui signifie complet, achevé.

De cette perfection, caractère de ce qui est complet, achevé, Descartes entend faire le fondement philosophique autour duquel s'ouvre la nécessité de l'existence de Dieu. L'existence de Dieu, d'abord objet propre de la foi est devenue une des questions philosophiques les plus pertinentes. C'est de cette manière que nous comprenons Dieu comme une Vérité issue de deux voies différentes : la voie de la raison et celle de la révélation. Il s'agit donc pour nous de déployer dans le discours rationnel, la nécessité de l'existence de l'Etre auquel la religion rend culte. On peut donc énumérer les objets de la philosophie d'une manière particulière : Dieu, le monde, l'esprit, l'homme. Cependant, « *en réalité, disait Hegel, Dieu seul est l'objet de la philosophie.* »² Pour Hegel, la fin de la philosophie n'est autre que la connaissance de Dieu.

¹ René DESCARTES, Réponses aux Seondes Objections, *Méditations Métaphysiques*, Paris : PUF, 1986, p. 161.

² G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie*. Tom I Paris : Gallimard, 1954, p. 111.

Descartes se propose de démontrer l'existence de cette entité divine en prenant pour point de départ son idée, la cause de cette idée et de son essence. D'où l'interrogation sur le pourquoi de l'existence de l'univers.

Cependant, l'explication qui s'impose ne peut être que d'ordre spirituel. En effet, cette connaissance de Dieu est commune en philosophie et en religion. Mais la différence en est que, la philosophie la considère par la pensée et l'intelligence. Tandis que la religion par une révélation ou par la foi. Et c'est bien là où se pose la problématique essentielle de la philosophie et plus particulièrement de la métaphysique : dépasser les aspects sensibles ou matériels des réalités pour une découverte intelligible de la réalité. Ceci dit que, c'est dans la philosophie que le champ de la pensée demeure. Si l'on compare ce domaine avec d'autres, on doit le tenir pour le plus noble, le plus parfait. On peut dire en l'occurrence de Hegel qu' « *on ne peut penser qu'en philosophie.* »³ Se baser dans ce projet de thèse dans la perfection de Dieu, essence ultime de son existence s'explique par le fait que Dieu, étant parfait, n'est susceptible d'aucun excès ni d'aucun défaut. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle à l'instar de toute la métaphysique classique, Descartes déduit cette qualité à l'existence nécessaire de Dieu. Cette existence découle de la subjectivité pensante qui se pose elle-même par réflexion sur son propre doute. Après avoir affirmé le cogito, Descartes, usant librement « *les mots de l'Ecole* », prouve l'existence de Dieu par une analyse de l'idée de perfection, vocabulaire substantialiste des philosophes avec lesquelles il croit avoir rompu. Car « *l'existence est une perfection.* » Et, encore plus, pour Descartes, « *l'existence nécessaire est une perfection dans l'idée de Dieu.* »⁴ On ne peut donc pas penser clairement et distinctement l'idée de Dieu sans voir en même temps son existence nécessairement incluse dans son essence. Car « *nous pouvons assurer avec vérité qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister.* »⁵ C'est justement à cette nature parfaite que se rapporte le thème de notre projet de thèse : **LA PERFECTION : FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE L'EXISTENCE NECESSAIRE DE DIEU, CHEZ DESCARTES.**

L'idée de perfection est, dans ce sens, tenue pour synonyme de l'idée philosophique de Dieu. Ce dernier s'avère doté d'un contenu représentatif disproportionné à notre for intérieur, qui est celui d'un être imparfait. C'est de cette imperfection que nous sommes condamnés à aller au vrai par le chemin pénible du doute.

³ G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie.* Tom I Paris : Gallimard, 1954, p. 111.

⁴ René DESCARTES, *Réponses aux Cinquièmes Objections, Méditations*, Paris : PUF, 1986, p. 254.

⁵ René DESCARTES, *Réponses aux Secondes objections, Méditations métaphysiques* Paris : PUF, 1986, p.71.

Dans ce projet, la problématique centrale autour de laquelle tourne notre réflexion consiste à savoir, dans quelle mesure la perfection exprime l'existence de Dieu ?

Pour Descartes, l'idée de Dieu renferme « *tous les trésors de la science et de la sagesse* » Il soutient hardiment que « *nous ne pouvons pas être trompés. Car Dieu étant le souverain être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité.* »⁶ Ce qui pose le problème de savoir, d'où vient l'erreur ?

Si, pour Descartes, « *la principale raison qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu (...) est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer.* »⁷ Par quels arguments va-t-il nous démontrer cette existence ?

Pour analyser les problèmes posés par ces interrogations, une étude logique de sa démarche philosophique s'avère nécessaire. En effet, Descartes a peut-être mis en question l'enseignement scolastique, tout en gardant certaines notions telles que la « perfection », « l'infini », « l'éternel », « l'immuable ». Ces dernières sont, en effet, des termes théologiques signifiant le degré d'être relevant de la philosophie du Moyen-âge. Ces termes découlent d'une comparaison des idées par rapport à l'idée qui renferme la « réalité objective »⁸. C'est d'ailleurs l'idée qu'il a voulu exprimer dans ce passage où il a fait une distinction des idées. En effet, entre les idées, il y a

« Celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour parler ainsi plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degré d'être ou de perfection, que celles qui me représentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui ; celle-là, dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées. »⁹

Nous tenons néanmoins à souligner que la nature de Dieu peut se découvrir à l'esprit humain sous deux aspects diamétralement opposés :

Elle est, d'une part, une nature rationnelle dans la mesure où son idée correspond à son essence : l'idée de Dieu correspond à ce que doit être un Dieu. Il est infini, parfait et éternel. C'est d'ailleurs le point central auquel s'explique le rationalisme cartésien dans son « *argument ontologique* » emprunté de saint Anselme. Dieu apparaît, en cet argument, comme l'Être absolu, l'être que, d'aucune façon, on ne saurait nier l'existence, l'être, dont « *l'essence enveloppe*

⁶ René DESCARTES, *Réponses aux secondes objections, Méditations* Paris : PUF, 1986, p. 165.

⁷ René DESCARTES, *Notices sur les Méditations*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 16.

⁸ Expression classique utilisée par Descartes dans la *Méditation III*. Elle introduit un nouveau cadre tripartite, destiné à qualifier les manières d'être et qui peut faire jouer le ressort causal.

⁹ René DESCARTES, *Méditations III*, Paris : Librairie Larousse 1973, p. 51.

nécessairement l'existence. »¹⁰ Et, cet être est aussi celui dans lequel la pensée s'enracine. Voilà pourquoi, « *l'existence de Dieu se connaît par la seule considération de sa nature.* »¹¹ De cette affirmation de Descartes, s'ajoute celle de Jeanne DELHOMME pour qui, « *Dieu est Dieu, et parce qu'il est Dieu, il existe.* »¹²

Mais, d'autre part, l'essence de Dieu est irrationnelle dans ce sens où, sa puissance, sa perfection déborde notre raison. En effet, ni la manière dont il a créé, ni la fin de sa création ni les dogmes qu'il a révélés, ni les miracles qu'il a accomplis dépassaient notre raison.

Mais devant toutes ces difficultés, Descartes, en philosophe méditant se pose la question de la cause profonde de son existence. Car,

*« La philosophie disait Ferdinand ALQUIE n'est pas une science, un recueil des vérités objectives, mais une démarche ontologique et vécue, un mouvement vers l'Être. »*¹³

Chez Descartes, la démonstration de l'existence de Dieu ne peut se faire qu'à partir du cogito et de l'idée du parfait. Elle se ramène toujours à l'argument ontologique. C'est dans ce contexte que s'exprime Hans KÜNG pour qui « *Descartes fait bouger toutes les questions fondamentales de la philosophie, celle du moi, de Dieu, et des choses matérielles.* »¹⁴ Idée qui se joint respectivement avec celle de Ferdinand Alquié pour qui, « *la philosophie cartésienne passe des objets au moi et du moi à Dieu, alors que Dieu est le créateur du moi et des choses.* »¹⁵

Cependant, nous tenons à souligner que Descartes se consacre à ce que nous pouvons savoir, non pas à ce que l'Eglise demande de croire. Cela explique mieux ce passage des *Lettres préfaces des principes* dans lequel il s'exprime :

*« J'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe duquel j'ai déduit très clairement les suivants : à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. »*¹⁶

Toutefois, « *ce Dieu est dans la nature, et reste pour lui-même un profond mystère.* »¹⁷

Les trois preuves de l'existence de Dieu sont trois besoins de la raison. La preuve ontologique est un jugement : « *Dieu est existant.* »

¹⁰ Baruch SPINOZA, *L'éthique*, Paris : Gallimard, 1954, p. 24.

¹¹ René DESCARTES, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction entre l'esprit et le corps humain, Méditations métaphysiques*, Paris : PUF, 1986, p.182.

¹² Jeanne DELHOMME, « Dieu », article écrit et publié dans *l'Encyclopaedia Universalis*, version Numérique 2010

¹³ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, p. 7.

¹⁴ Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans le temps moderne*. Paris : Seuil, 1981, p. 27.

¹⁵ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, p.7.

¹⁶ René DESCARTES, *Lettres préfaces des principes*, p. 67.

¹⁷ Alain, *Elément de philosophie*, Paris : Gallimard, 1966, p.154.

On se demande sur la signification de la conduite de la raison visant à faire la preuve de l'existence de Dieu. La philosophie doit l'interpréter, plus que l'expliquer. C'est dans cette optique que notre analyse n'est pas théologique mais plutôt philosophique. En effet,

« Cette croyance de religion, Descartes s'y fie, tout comme aux mœurs, comme aux lois ; mais aussi il ne tourne point ses investigations par là. »¹⁸

Comprenons donc «*Les preuves philosophiques de l'existence de Dieu*» dans son sens philosophique comme disait Alain «*Il faut premièrement considérer ici d'un œil cartésien, sans aucune nuance de religion.*»¹⁹ C'est dans cette perspective que nous allons essayer d'expliquer dans ce travail l'itinéraire philosophique de notre auteur.

Dans ce travail, conformément à l'orientation de nos recherches, nous pouvons donner une idée générale de l'existence de Dieu par la lumière des textes, d'abord de ses prédécesseurs, de Descartes lui-même, mais aussi de ses contemporains. C'est de ce mouvement dialectique qui attire notre attention dans ce travail.

A l'instar de Descartes, nous voulons être attentif et fidèle à cette approche méthodologique. En effet, l'analyse, opérée par Descartes, est une critique formulée envers la pensée scolastique. Il a enfin inversé l'ordre logique de la pensée d'Aristote, de Saint Anselme, mais aussi de Saint Thomas, au détriment de la raison humaine. Descartes, lisant le doute de Montaigne, se donne une méthode de recherche pour arriver à ses fins.

Toutefois, son doute, loin d'être sceptique, l'assure de l'existence de la vérité. Et la première vérité qu'il a reconnue, est l'existence du sujet pensant. A la différence de saint Augustin qui part de Dieu pour chercher l'homme, Descartes part de l'homme pour découvrir l'existence de l'entité divine. En effet, chez lui, le centre du monde n'est pas la figure divine, mais plutôt le sujet pensant. Si donc la pensée de Descartes scandalise tant certains de ses contemporains, c'est tout simplement parce que ce philosophe propose une vision nouvelle du monde.

Si ce choix engage notre recherche, c'est dans l'intention de notre ouverture au monde des sciences, lequel nous jugeons le plus propice à la vie. C'est l'une des raisons majeures pour lesquelles nous avons décidé d'épouser la philosophie rationaliste particulièrement celle de Descartes. Telle est la motivation qui anime notre choix, non seulement du thème, mais aussi d'auteur Rien n'est surprenant sur la décision de ce choix, ce philosophe ne s'est pas laissé aller par les opinions des autres, il cherche à donner une autonomie large à la raison humaine, qui

¹⁸ Alain, *Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris : Idées, 1939 p. 90.

¹⁹ Alain, *Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris : Idées, 1939 p. 92.

malgré le fait que l'existence de Dieu reste mystérieuse, il s'est mis à la découvrir au terme de la métaphysique.

Nous avons donc divisé ce travail en trois parties. La première partie étudie les fondements de la pensée philosophique de Descartes. Nous l'avons située en quatre points centraux, traduisant le cheminement de sa philosophie. Nous avons montré par là, comment Descartes est devenu cartésien, et cela par une influence et une critique de l'enseignement scolastique. C'est un enseignement basé surtout sur des commentaires des textes destinés à faire comprendre des œuvres de nature religieuse.

La deuxième partie de ce projet relate le plan provisoire de la thèse. Ce plan comporte trois parties bien détaillées dont chacune est constituée de trois chapitres. La première partie de ce plan étudie la genèse de la pensée philosophique de Descartes. Ce dernier a élaboré sa philosophie à partir d'une analyse critique apportée à l'égard de la pensée scolastique, inspirée d'Aristote et de saint Thomas. Toutefois notre philosophe garde la terminologie. De Montaigne, Descartes est influencé du doute sceptique. Certes, il veut, à la différence de Montaigne, sortir du doute et en faire un instrument de sa méthode. Les mathématiques et la science poussèrent profondément Descartes à philosopher. D'où son essor sur les sciences. Elles sont comprises par Descartes comme méthode de recherche.

Le deuxième chapitre de cette même partie, de la table rase à l'usage du « bon sens » ; ce chapitre constitue l'esprit cartésien. N'étant pas satisfait de la science de ses maîtres, il se propose de balayer de son esprit toutes leurs idées conçues comme déjà faites en vue d'une science autonome basée sur la raison. Car à ses yeux, « ce bon sens » qui se traduit littéralement par la raison « *est la chose du monde la mieux partagée.* »²⁰ Ce « *bon sens* » n'est rien d'autre que la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux. Toutefois, pour Descartes, « *le principal* » n'est pas le fait que chacun pense, mais plutôt d'apprendre à bien penser. Cela veut dire que le « *bon sens* » doit être inséparable de la méthode qui le rendra vraiment bon. C'est la raison pour laquelle, dans ce chapitre nous avons commencé par son esprit de doute qui deviendra, par la suite, une négation méthodique. Cette méthode intervient, en effet, à l'orientation de la bonne voie dans laquelle il convient de conduire nos pensées.

Le troisième chapitre relate le fondement de la métaphysique. Cette dernière commence par tout mettre en doute. Descartes constate néanmoins que, si le monde n'existe pas, il y a au moins une chose par laquelle, l'existence est indubitable. Il s'agit de la certitude de l'existence du sujet

²⁰ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris : Bordas, 1970, p. 45.

qui doute. Etant sûr de douter, Descartes est sûr de sa pensée. Cette dernière affirme l'existence du sujet pensant.

La deuxième partie de ce plan s'intitule : l'existence du « *Je pense* » à la certitude de l'existence divine. Par une analyse de ses pensées, Descartes distingue en lui plusieurs idées. Cherchant l'origine de ces idées, l'auteur les classe en trois niveaux que nous qualifions d'une étude généalogique. Cette généalogie s'explique par le fait que certaines de ces idées présentent plus de « *réalité objective* » par rapport aux autres. D'où l'idée de l'être souverainement parfait qui garantit l'existence divine. Le deuxième chapitre relate directement les différentes preuves de l'existence de Dieu. Pour démontrer cette existence, Descartes utilise plusieurs arguments. Il part de l'idée même de Dieu et de sa cause.

A cette preuve par la causalité de l'idée, Descartes ajoute deux arguments, invoquant Dieu comme cause du « *moi lui-même*. » En effet « *je m'aperçois comme fini, comme contingent.* » en tant qu'être fini, l'homme requiert incessamment le concours de Dieu, Lui qui l'a créé et le conserve instant par instant. Il reste à savoir si Celui qui nous a créé nous abuse d'une tromperie. Descartes dément catégoriquement : l'Être parfait ne saurait être trompeur. Il serait contraire à sa nature.

La troisième partie traite de la substance divine, qui étant véridique et infinie, est garante de tout ce que nous pouvons connaître, au même titre qu'elle est garante de notre existence. Voilà pourquoi, en premier chapitre, nous allons étudier l'évidence comme caractère de la vérité. De la vérité et de l'erreur, l'homme étant fini, se place entre l'être et le néant. Cela fait de lui "*sujet à l'erreur.* »

La liberté est vue chez Descartes comme une double conquête qui pousse l'homme à toujours parfaire sa connaissance et à ne jamais demeurer irrésolu en ses actions. C'est d'ailleurs pourquoi l'avant dernier chapitre la thèse traitera de la liberté. Cette liberté est d'un tel prix, la liberté est un tel absolu qu'elle peut consister à se détourner, en pleine conscience, du Vrai et du Bien. On verra par là, un Descartes qui commence par le doute absolu et qui s'achève dans l'affirmation de la vertu humaine comme vertu de générosité, comme affirmation positive de la liberté et de la valeur de la liberté. La liberté humaine est en rapport direct avec la puissance infinie de Dieu, et en rapport aussi avec la sagesse, puisque la sagesse consiste en une connaissance parfaite et en même temps une action parfaite.

Enfin le dernier chapitre de la thèse constituera une évaluation de la pensée de Descartes. Ici, nous verrons, à commencer par la critique des Idées, John Locke. En effet, pour Locke, l'esprit de l'homme répond seul à ses idées, même les plus abstraites. A l'origine l'esprit humain

est vide. C'est une tabula rasa. L'esprit forge ses idées, d'une part, à partir des données procurées par l'expérience extérieure. C'est la sensation qui se trouve à la source des idées des objets sensibles. D'autre part, l'esprit forge ses idées à partir de l'expérience intérieure de la réflexion. C'est là une conséquence de l'influence de Descartes.

Pour Locke, Dieu est une des notions abstraites comme celles de substance ou d'accident, sont des idées ; bref est idée : « *Tout ce qui est l'objet de l'entendement quand l'homme pense* »²¹

Aux yeux de Kant, l'affirmation de la liberté, de l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu sont des postulats de la raison pratique, c'est-à-dire théorique quant à leurs contenus non démontrables.

*« Il n'y a, en fait, que les objets des sens qui puissent nous être donnés, et seulement dans le contexte d'une expérience possible; par conséquent, rien n'est pour nous un objet, s'il ne suppose l'ensemble de toute la réalité empirique, comme condition de sa possibilité. »*²²

Quant à la perfection, notion fondamentale pour la démonstration de l'existence de Dieu, Gassendi la récuse. A ses yeux :

*« Quand on a coutume d'attribuer à Dieu toutes les perfections les plus hautes il semble que celles-ci soient tirées des choses que nous admirons communément en nous, comme la longue durée, la puissance, la science, la bonté, la béatitude, etc. [...] Or, toutes ces choses, l'idée de Dieu les représente bien, mais elle n'a pas pour cela plus de réalité objective. »*²³

²¹ John LOCKE, in *Le journal des Savants. Les grandes figures du monde moderne, John Locke et l'empirisme moderne*. Chapitre 12.

« L'entendement contre les sens », document produit en version numérique par Josiane BOU LAD-AYOUB et Paul DUMOUCHEL, Le journal des Savants, Paris, Bibl. de l'Institut, 1665, p. 2.

²² Emmanuel KANT, Critique de la raison pure. Paris : PUF, 1990, p. 420.

²³ Pierre GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, p. 238[§ 323b-324a]

PREMIERE PARTIE

FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA PENSEE CARTESIENNE

Rapport-gratuit.com 
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

I. LES INFLUENCES ANTIQUES ET SCOLASTIQUES DE DESCARTES.

I.1. D'Aristote à saint Thomas de la pensée « scolastique ».

Toute pensée rigoureuse, qu'elle soit scientifique, philosophique ou littéraire dispose des vocabulaires spécifiques. De même qu'en science biologique, en philosophie, les termes s'écartent le plus souvent du langage courant. C'est dans ce sens que, dans ce premier volet de notre travail, nous allons essayer d'éclairer ce qu'on entend par pensée scolastique.

La Scolastique est un terme qui désigne la philosophie médiévale de l'« Ecole », telle qu'elle était enseignée dans les écoles ecclésiastiques et les Universités européennes aux environs du IX au XVII^e siècle. Malgré la diversité de ses auteurs et ses courants, la Scolastique se caractérise par son rattachement à la théologie. Le problème majeur de l'enseignement scolastique était de concilier la foi et la raison. C'est-à-dire la Bible et la philosophie d'Aristote. Ce dernier était, en effet, le seul philosophe grec, d'abord, reconnu par l'importance qu'on lui accorde au raisonnement mis en forme par le procédé logique de syllogisme, mais aussi et surtout à la lecture des auteurs anciens. Ce qui débouche sur le principe d'autorité. En raison de sa double référence, celle du christianisme et de la pensée grecque, cette pensée est traitée volontairement de « faillite » ou de philosophie bâtarde par L. Rougier. C'est dans ce même mouvement philosophique et théologique qui caractérise cette pensée du Moyen-âge que Jean JOLIVET définit la scolastique dans ce passage :

« Dans son emploi usuel, et qu'il soit nom générique ou adjectif, le mot « scolastique » fait naître l'idée de répétition ou commentaire du déjà-dit, de subtilité pédantesque, par opposition à l'originalité, à l'esprit de découverte par enquête sur les choses mêmes. Cette acception résume une part des critiques dirigées, depuis la Renaissance, contre le régime de pensée et d'enseignement qui caractérise le Moyen-âge à partir du XIII^e siècle, principalement en théologie, et que désigne le mot « scolastique »²⁴

C'est en raison de ces caractères caricaturaux de la Scolastique que l'adjectif est volontiers utilisé pour qualifier péjorativement un raisonnement inutilement complexe ou sophistiqué ou encore une pensée qui se scléroserait en révéranant son fondateur sans la renouveler et qui s'éloignerait ainsi de plus en plus du réel. Mais comme nous savons que toute pensée philosophique est un ensemble d'idées qui se développent à partir de plusieurs sources, celle de Descartes repose sur une critique des doctrines anciennes entre autres, la pensée scolastique, dont l'enseignement théologico-philosophique est inspiré d'Aristote et de Saint Thomas, pratiqué jusqu'au XVII^e siècle.

²⁴ Jean JOLIVET, *In Encyclopaedia Universalis*. Version numérique, nouvelle édition 2009.

I.2. Aristote, (384-322 av. J-C).

Pour Etienne Gilson, « *toute philosophie procède d'une autre et s'en distingue.* »²⁵ Elève et disciple privilégié de Platon, Aristote développe des sciences spéculatives, groupées essentiellement autour de la physique et de la métaphysique. Ces sciences ont pour objet, la recherche de la vérité. Il y témoigne d'une pensée originale par rapport à celle de Platon. À la séparation tranchée du « *monde intelligible* » et du « *monde sensible* » opérée par Platon, il substitue le couple « *matière-forme* », qui permet de mieux rendre raison de la réalité.

Aristote refuse cette anamnèse platonicienne : celle de la réminiscence. Il restitue la dignité ontologique à l'individu dans sa dimension concrète. Il stipule l'idée que l'examen de l'être individuel montre qu'il est soumis au changement et réalise de ce fait, en lui-même, des qualités qui n'y étaient d'abord que virtuelles : entre le non-être et l'être, il existe un intermédiaire, le « *pouvoir être* » ou « *puissance.* » Ce pouvoir être tend vers son actualisation pour donner l'être en acte qui l'achève. La matière est ainsi ce qui passe de la puissance à l'acte, en étant mise en forme, et la forme est le principe qui organise une matière et lui donne son sens.

A la différence de la vision platonicienne, la matière est l'une des causes que distingue Aristote pour expliquer la constitution d'un être. Car à ses yeux, « *on ne peut pas saisir la vérité si l'on ne connaît pas la cause.* »²⁶ D'où la cause matérielle. C'est dans ce contexte que s'explique l'idée que, « le marbre est la cause matérielle de la statue. » La cause formelle correspond à l'idée qui donne à chaque chose sa forme déterminée. La cause efficiente est le pouvoir immédiat agissant pour produire une œuvre, la cause finale est le but visé de l'artiste. C'est également dans ce sens que les êtres tendent naturellement à se réaliser pleinement. Elles se distribuent selon un ordre hiérarchique en fonction de la perfection de leur forme. C'est pour quoi pour Aristote, si l'âme est la substance formelle des corps animés, les vivants ont une dignité ontologique variable selon qu'ils possèdent soit une âme végétative pour les plantes, soit une âme sensitive pour les animaux et enfin une âme intellectuelle qui spécifie l'être humain. Tous les mouvements quantitatifs et qualitatifs qui affectent les êtres de l'univers trouvent leur origine, non dans leurs causes observables, mais dans l'existence d'un « *premier moteur* », lui-même immobile, « *acte pur* » possédant toutes les perfections. Tel est le Dieu d' Aristote.

Contrairement à Aristote qui reconnaît dans la nature quatre causes : la matière, la forme, l'efficacité et la fin, Descartes n'en reconnaît qu'une seule, parfaitement claire à l'entendement. C'est la cause efficiente. En effet, aux yeux de Descartes, la matière est essentiellement

²⁵ Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, deuxième série, Paris : J. Vrin, 1932, p. 211.

²⁶ Aristote, Méta chapitre I, α 993ab.

homogène. C'est-à-dire que les constituants de la matière sont de même nature. Quant à la forme, elle fait partie des qualités occultes à l'entendement. La finalité enfin « *n'est d'aucun usage en physique.* »²⁷ Si Descartes ne reconnaît que l'efficiencie, c'est qu'à ses yeux, cette dernière n'appartient qu'à Dieu, dont la volonté est au-delà de « *la force de notre esprit.* » Par conséquent, la causalité ne peut être ramenée à nous seuls que par une des opinions reposant sur des simples probabilités, des « *présomptions impertinentes.* » Pour Descartes, la seule causalité conçue par l'entendement, causalité physique ou mécanique, est réglée par la loi du mouvement. En ce sens, l'usage le plus original que Descartes fait de la causalité efficiente consiste à l'application et au contenu des idées pour remonter aux choses représentées par les idées. Cela permet à Descartes de partir de l'idée d'une substance infinie à un être infini réellement existant ; de partir des idées claires et distinctes des choses matérielles à l'essence des corps réels. Et, enfin, de partir des idées sensibles, qualitatives, et, par là, confuses à l'existence des corps. Comme chez Platon, Aristote résout aussi la question de la substance. Il admet une substance incorporelle séparée, c'est Dieu. Mais en un sens bien différent des idées. La grande différence c'est que Dieu n'est point, comme les idées, la substance de toutes choses, pas plus qu'il n'est l'objet de la science. En revanche, il est, si l'on peut dire, la substance par excellence, comme il est la science par excellence. Il est « *substance pure.* »

Dieu, être absolument infini, est substance ; car, s'il n'était pas substance, il serait conçu par autre chose que par lui ; il dépendrait donc de quelque chose, et serait limité. De cette même ligne d'idée, Descartes entend par Dieu « *une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses ont été créées et produites.* » Par là, Dieu ou la Substance existe nécessairement.

Cependant, l'homme ne peut se définir que grâce à un corps organisé d'une multitude d'éléments. C'est pour cette raison qu'aux yeux d'Aristote, la substance désigne le composé de forme et de matière. Cependant, en Dieu, « acte pur », la difficulté disparaît. Dieu est aussi la science par excellence, mais une science inaccessible à l'homme, qui cherche ses objets dans le monde. C'est dans ce domaine que Descartes est tributaire d'Aristote en ce qui concerne l'entité divine. Si donc Aristote suit ce long détour pour découvrir l'origine des êtres, Ce qu'il est convaincu que dans l'enchaînement causal il faut s'arrêter quelque part.

²⁷ Ferdinand ALQUIE, *Œuvre philosophique* T II, cité par Thierry Gontier, in *Descartes, l'arbre inversé*, Paris : marketing S.A. 1999, p. 53.

« Il n'est pas possible qu'une chose devienne quand elle est dans l'impossibilité d'être ; mais nécessairement ce qui est devenu quelque chose a dû exister »²⁸

Alors même que Dieu, acte pur, non soumis au changement est dispensateur de tous mouvements. Dieu forme l'activité la plus haute qui est la pensée : pensée divine qui n'agit pas directement sur ou dans le monde, mais à la manière d'un modèle absolu. Cela témoigne l'idée aristotélicienne selon laquelle « Dieu est pensée de la pensée. »²⁹ C'est ainsi seulement qu'il se suffit à lui-même.

Étant principe des êtres mobiles, Dieu forme le « réceptacle de l'intelligence ». ³⁰ Comme l'exprime d'ailleurs Aristote dans la *Métaphysique* où il écrit :

L'« acte de l'intelligence est une vie qui appartient à Dieu, Dieu est cet acte même, acte-substance de Dieu qui est une vie parfaite et éternelle. »³¹

En refusant cette conception de la connaissance qui met aussi plus globalement en jeu le rapport de l'homme au monde, Descartes s'inscrit dans une autre tradition que la Scolastique aristotélicienne. Pour Descartes, tout découle des initiatives et des expériences du « je pense ». Il affirme la primauté de l'esprit humain, c'est-à-dire de l'idée sur la chose et son caractère originaire dans le domaine de la connaissance. Pour certains qui n'acceptent pas cette démarche, « la connaissance de l'existence de Dieu ne rend pas chrétien, mais au contraire déiste. »³²

Connu en occident par l'intermédiaire des philosophes arabes, Aristote fut au Moyen-âge intégré à la pensée chrétienne par saint Thomas. Ce dernier voyait en Aristote le philosophe et le véritable représentant de la « *philosophia perennis* ». Aristote est devenu ainsi l'autorité suprême et incontestée pendant longtemps : [Aristoteles dixit !]. C'est exactement de cette autorité d'ordre dogmatique que Descartes se révolte contre la pédagogie de l'enseignement de ses maîtres, les Jésuites de la Flèche.

En effet, la philosophie scolastique s'élève sur la base d'un vaste commentaire de textes de l'Antiquité qui a pour idéal d'intégrer la sagesse et la foi chrétienne dans le système gréco-romain ordonné par des valeurs éthico-spirituelles. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle notre philosophe s'exprime dans ce passage :

²⁸ Aristote, *Métaphysique*, IV, β, 999b [Traduction par J. Tricot]

²⁹ Aristote *Métaphysique*, I, 7,1072b-22[Traduction par J. Tricot]

³⁰ Aristote, *Métaphysique*, I, 7,1072b-26-27. [Traduction par J. Tricot]

³¹ Aristote *Métaphysique*, I, 7,1072b-27-30. [Traduction par J. Tricot]

³² Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1986, p. 317.

« Nous ne deviendrons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et que nous sommes incapables de porter un jugement assuré sur les sujets qu'on nous propose. »³³

Descartes découvre dans cet enseignement un caractère dogmatique de son contenu dans la mesure où il est établi par autorité sans nul esprit critique comme le décrit André JACOB dans ce passage :

« Depuis qu'au XIII^e siècle les théologiens ont adopté la philosophie aristotélicienne, en l'accommodant avec les exigences de la foi, le péripatétisme est devenu à tel point solidaire du christianisme qu'il semble participer à l'immutabilité du dogme et qu'il devient presque impossible de développer une autre philosophie sans donner l'impression de mettre la religion en péril. »³⁴

Cette manière d'enseigner constitue néanmoins, une des différences les plus caractéristiques entre la Scolastique et la pensée moderne depuis la Renaissance.

I. 3. Saint Anselme, (1033-1109).

Bien qu'il n'ait jamais suffisamment personnalisé ses vues pour être chef d'école, Anselme est le véritable fondateur de la pensée et de la méthode scolastiques défendues par Abélard et couronnées par Saint Thomas d'Aquin. Influencé par saint Augustin, Anselme définit Dieu comme l'Être parfait et étudia les attributs divins dans le *Monologion* (1077).

On attribue fréquemment à saint Anselme la paternité de l'argument ontologique. Cependant, *« l'argumentation qu'il développe dans son proslogion est orientée moins dans le sens d'une démonstration de l'existence de Dieu que par le souci de précisément montrer la compatibilité de la foi avec le plein exercice de la raison. »³⁵*

Toutefois *« cette raison, Anselme ne l'a jamais appliquée à une autre matière qu'à la théologie. »³⁶* De cette affirmation, nous comprenons que la raison chez Saint Anselme n'a d'autre usage que la méditation de la foi. En effet, l'existence du Dieu créateur et tout-puissant, la conciliation de la liberté et de la grâce, la rédemption, sont des thèmes purement théologiques. A ses yeux, ceux qui doutent de l'existence de Dieu devraient appréhender le Créateur comme l'être parfait. L'existence hors de la pensée étant supérieure à celle qui se déroule dans l'esprit, l'idée pour un sceptique de nier l'existence de Dieu serait antinomique, voire contradictoire en soi puisque, selon lui, il est possible de concevoir l'être parfait, et par là même fournir la preuve indubitable de l'existence de Dieu.

³³ René DESCARTES, *Règle III*, Paris : Librairie générale française, 2007, p. 84.

³⁴ André JACOB, *L'Univers philosophique, Encyclopédie philosophique universelle*. Paris : PU'F, 1989, p. 805.

³⁵ Gérard DUROZOI et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, [Les références]. Paris : Nathan, 1987, p. 38.

³⁶ Emile BREHIER, *La philosophie du Moyen-âge*, p. 113.

Son *monologion* est un ensemble de réflexions sur l'essence de Dieu qu'en même temps une démonstration de son existence. Par cette essence qui prouve l'existence, nous comprenons mieux la fameuse preuve de l'existence du *proslogion*. Cette preuve est appelée « ontologique »

C'est cette preuve ontologique, qui déduit l'existence de Dieu de la notion de Dieu. Tandis que La raison, *a posteriori* utilise l'expérience sensible, il va donc du fini à l'infini. *A priori*, c'est-à-dire sans recours à l'expérience sensible, donc en idée, elle va de l'infini à l'infini.

Pour Saint Thomas, la connaissance est finie, donc elle n'est pas appropriée à l'infini. Les preuves témoignent de la distance du fini à l'infini, donc en faveur de la transcendance de Dieu.

Saint Thomas et Kant mirent en question sa théorie, tandis que Descartes, Spinoza et Leibniz, ainsi que plusieurs philosophes contemporains proposèrent des théories proches de celles d'Anselme.

Ceux qui la nient prônent l'argument selon lequel, avoir l'idée de Dieu dans la pensée ne prouve nullement son existence réellement. En effet, le peintre peut posséder en idée le portrait qu'il doit faire, alors même qu'il n'existe pas encore.

Mais pour Anselme, le cas n'est pas le même. En effet,

« L'être tel que rien de plus grand ne peut être pensé ne peut être dans le seul intellect. Si en effet, il est dans le seul intellect, on peut penser qu'il est aussi en réalité, ce qui est plus. Si donc l'être tel que rien de plus grand ne peut être pensé est dans le seul intellect, l'être tel que de plus grand ne peut être pensé est tel quelque chose de plus grand peut être pensé : mais cela n'est pas possible ; il donc hors de doute que l'être tel que rien de plus grand ne peut être pensé est et dans l'intellect et dans la réalité. »³⁷

La signification propre de l'argument de Saint Anselme, c'est de faire voir qu'il suffit de méditer sur cet être que l'on a dans la pensée pour être sûr qu'il existe effectivement.

Nous verrons donc comment reconnaissant le défaut de la preuve de Saint Anselme, saint Thomas d'Aquin a pourtant sauvé une méthode dont il accepte les principes.

I.4. Saint Thomas d'Aquin. (1225-1274).

Surnommé le « Docteur angélique » et le « prince de la scolastique », Saint Thomas d'Aquin est un philosophe et théologien italien qui, par ses œuvres, est devenu la figure majeure de la philosophie scolastique et l'un des principaux théologiens catholiques.

Empruntant à Aristote la théorie de l'abstraction, saint Thomas va combattre la thèse franciscaine et augustinienne de l'illumination et affirmer que l'idée prend sa source dans la réalité sensible où elle existe déjà en puissance. Mais cela grâce à l'intellect qui l'actualise. Il refuse par là, l'argumentation de saint Anselme sur la preuve de l'existence de Dieu par la voie

³⁷ Saint ANSELME, cité par Emile BREHIER, in *La philosophie du Moyen-âge*, Paris : Albin Michel, 1971, p. 117.

ontologique. Saint Thomas expose « cinq voies » de l'existence de Dieu en partant des réalités sensibles. A ses yeux en effet, les jugements de l'homme sur la réalité viennent de deux sources : de la raison, lorsqu'il s'agit des vérités d'ordre philosophique concernant surtout la nature ; de l'autorité en matière théologique. C'est dans ce sens qu'en partant de deux formules d'Aristote : « *Dieu est pensée de la pensée* », et « *dans l'intelligence, le terme connu est identique au sujet connaissant* », saint Thomas démontre que cette connaissance est réalisée en Dieu. « *Puisque Dieu est acte pur, l'objet de son intellect n'est pas différent de cet intellect lui-même, et sa pensée n'est rien que sa substance même.* »³⁸

Quant à l'existence de Dieu, objet de notre étude, saint Thomas, en religieux, de son point de vue humain et guidé par la foi, « *la raison peut savoir la hiérarchie des êtres, dont est partie, depuis le créateur jusqu'aux choses matérielles.* »³⁹ De ce point de vue prennent leurs sens les preuves de l'existence de Dieu qui sont du genre de ces démonstrations qui procèdent de l'effet à la cause et qui s'opposent bien sûr à celles qui partent de la cause pour arriver à l'effet. Ce second genre de démonstration est le plus couramment utilisé dans le néoplatonisme qui s'efforçait de saisir la genèse de toutes les réalités à partir de l'Un.

Saint Thomas donne cinq voies par lesquelles on peut accéder à Dieu. La première est un produit corrélatif de la preuve du « premier moteur » d'Aristote : Dieu est le premier moteur immobile de l'univers en mouvement. C'est-à-dire que, l'univers tout entier est en mouvement continu. Un être en puissance devient être en acte. Un pareil devenir n'est possible que comme effet d'un être déjà en acte qui est le moteur du mouvement ; si ce moteur lui-même est mû, il doit l'être par un autre ; mais on ne peut procéder à l'infini de moteur en moteur. Par conséquent, il faut s'arrêter à un premier moteur immobile qui est Dieu.

La seconde voie part de la notion de cause efficiente, notion aussi chère chez Aristote, comme d'ailleurs a remarqué Descartes⁴⁰. En effet, nous constatons dans l'expérience sensible, l'existence de causes. Efficientes ordonnées. Et, c'est sur ce terme d'ordonné que s'appuie la force de cette preuve. En effet, les causes produisent un effet, par des moyens déterminés, sans

³⁸ Emile BREHIER, *La philosophie du Moyen-âge*, Paris : Albin Michel, 1971, p. 268.

³⁹ Emile BREHIER, *La philosophie du Moyen-âge*, Paris : Albin Michel, 1971, p. 273.

⁴⁰ Cf. note, Réponses aux Premières Objections, in *Méditations métaphysiques*, PUF, 1986, p 140. « A mon avis, la même voie que suit saint Thomas, qu'il appelle la voie de la causalité efficiente, laquelle il a tiré du Philosophe ; hormis que saint Thomas ni Aristote ne se sont pas souciés des causes des idées. Et peut-être n'en était-il pas besoin ; car pourquoi ne suivrai-je pas la voie la plus droite et la moins écartée ? Je pense donc, je suis voire même je suis l'esprit même et la pensée ; or, cette pensée et cet esprit, ou il est par soi par soi même, ou par autrui ; si par autrui, celui-là enfin qui est-il ? S'il est par soi, donc il est Dieu ; car ce qui est par soi se sera aisément donné toutes choses. »

quoi l'effet n'existerait plus. Mais il faut une cause absolument première qui est Dieu. Dieu est donc la cause efficiente de l'univers.

Pour prouver l'existence de Dieu, saint Thomas donne un troisième argument, dit du « possible et du nécessaire » : à ses yeux, Dieu est l'être nécessaire par opposition à la contingence du monde. Cette voie se fait en deux temps : du possible, on remonte au nécessaire, et du « nécessaire par autre chose » au « nécessaire par soi ». On comprend par là que, sous peine de ne pas être, le possible doit tirer son existence d'un être nécessaire. De là, Saint Thomas paraît bien vouloir désigner en parlant du « *nécessaire qui tient ailleurs la cause de sa nécessité* », comme, en remontant de nécessaire en nécessaire, on ne peut procéder à l'infini, il faut s'arrêter à un être nécessaire par lui-même. Cet être doit être Dieu.

Impliquée comme un axiome que, tout comparatif suppose un superlatif, la quatrième voie donnée par saint Thomas nous amène à une constatation selon laquelle, si nous voyons dans les choses sensibles des degrés variables d'une même qualité, c'est par référence à un être. Par exemple, s'il y a de la chaleur, c'est par référence au feu qui détient le maximum de chaleur. Il en est ainsi pour les degrés d'être, de vérité ou de bonté qui se réfèrent à un être suprêmement vrai et suprêmement bon. Ce dernier est un « être absolu » par rapport aux choses qui se présentent seulement des degrés de perfection. Bien observer cette quatrième voie thomasiennne, nous pouvons dire que saint Thomas n'a fait que déplacer la preuve anselmienne du plan des idées au plan du réel.

Enfin, c'est à titre de cause réelle des effets encore que nous constatons la cinquième voie. Car en effet, elle part de la finalité que nous rencontrons dans les êtres matériels et privés de connaissance. Cette finalité ne peut être attribuée qu'à une intelligence souveraine et transcendante à la nature, c'est-à-dire Dieu. En effet, Dieu est « *ordonnateur et fin suprême de la nature.* »⁴¹

Si donc, le thomisme attache une telle importance à ces preuves, c'est parce que pour lui, la raison humaine est privée de toute connaissance directe de Dieu. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle pour Emile Bréhier :

« *Chacune des preuves de l'existence de Dieu nous a révélé autant d'aspect de la divinité comme cause du monde.* »⁴²

Nous constatons que les deux dernières voies ont un caractère un peu différent des trois premières. Elles se rattachent moins au péripatétisme qu'à la tradition de saint Anselme et même

⁴¹ Gérard DUROZOI et André ROUSSEL, *Dictionnaire de philosophie*, [Les références], Paris : Nathan, 1987, p. 332.

⁴² Emile BREHIER, *Philosophie du Moyen-âge*, Paris : Albin Michel, 1971, p. 275.

à la tradition chrétienne en général. On voit par là que Saint Thomas n'admet pas la preuve anselmienne de l'existence de Dieu, laquelle prétend identifier l'essence à l'existence. Nous passons donc voir au XVII^e siècle, comment Descartes nous les démontrera.

II. DU DOUTE SCEPTIQUE A LA NEGATION METHODIQUE⁴³.

Etant un état d'incertitude s'opposant à l'assentiment, le doute se traduit littéralement par le refus d'affirmer ou de nier. Il s'explique principalement par l'absence des connaissances adéquates.

Le doute sceptique est issu du scepticisme antique, doctrine philosophique, qui, s'inscrivant dans la problématique de l'épistémologie, il préfère mettre à l'examen toute vérité rationnelle pour ne rien affirmer. Le sceptique est, en effet, celui qui se contente de voir et qui s'en refuse de juger.

Toutefois, nous n'allons pas nous étaler sur ce doute sceptique, lequel affirme d'ailleurs que l'esprit humain est incapable d'aller au fond des choses, donc, incapable d'atteindre la vérité ultime des choses. Il convient par conséquent de suspendre le jugement et de « *toujours rester dans le doute.* ». Partant de la feinte ignorance socratique, les sceptiques avancent l'idée que « *les êtres humains ne peuvent rien savoir de la nature réelle des choses.* »⁴⁴

Contrairement au doute sceptique, résultat désabusé d'une enquête sur les sciences et la connaissance humaine, le doute cartésien est le préambule nécessaire pour parvenir à la certitude la plus haute que nous puissions atteindre. Il est provoqué par un esprit en quête de l'évidence authentique. Descartes fait donc de ce doute un outil discriminatoire permettant de faire surgir une vérité « *certaine et indubitable.* » Mais au terme des démarches du doute, Descartes rencontre une première certitude : « *je pense, donc je suis.* » On voit par là que, le fait même de douter obture le doute. Cette certitude que la pensée a d'elle-même est ici une véritable perception : le moi se saisit, non pas comme un sujet transparent par lui-même, mais comme une pensée particulière, une pensée engagée dans certains objets, une pensée en acte. Et c'est à ce titre que le moi pensant est certain de lui-même, de l'existence de son moi-pensant, de Dieu et des choses qui existent dans la nature. En ce sens, « *le terme du doute et le commencement de la certitude se touchent.* » Dans le cas contraire, les sceptiques s'installent dans le doute à ne « *douter que pour douter.* » Chez Descartes, il en arrive à « *douter pour ne pas douter.* » C'est d'ailleurs le sens de son affirmation :

⁴³ Souligné par Henri GOUHIER dans *La pensée métaphysique de Descartes* pour qualifier le doute méthodique.

⁴⁴ Pyrrhon, cité par Vladimir GRIGORIEFF, in *Les grands courants de la pensée.* [Philo de base], Bruxelles, Marabout, 1983, p. 90.

« « 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 tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile. »⁴⁵

C'est ainsi que, pour Henri GOUHIER : « le doute est pour Montaigne un mol oreiller : pour Descartes, c'est une imperfection qui, comme telle est insupportable. »⁴⁶ Et pour mieux expliciter cet argument, Descartes, dans un passage de la quatrième partie du *Discours de méthode* s'exprime par ces mots : « je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter. »⁴⁷

Cette reconnaissance cartésienne du défaut causé par la maladie du doute coïncide avec sa volonté de chercher le certain, l'indubitable afin de pouvoir vite quitter ce doute. Il utilise par là, le doute dans ses textes métaphysiques pour établir, précisément à l'encontre des doctrines sceptiques anciennes et modernes, les vérités qui résistent à cette négation. Son doute est en revanche qualifié de méthodique. Et cela par le fait qu'il considère provisoirement comme absolument fausses, les opinions qui ne sont que vraisemblables ou probables. Il conduit ainsi à la suspension de jugement affirmant l'existence du corps, du monde matériel, de Dieu ainsi qu'à la croyance accordée aux vérités même les plus simples et évidentes : celles des mathématiques. C'est un doute général et universel : « ce doute général et universel que j'ai souvent moi-même appelé hyperbolique ou métaphysique. »⁴⁸ vise à démolir les faux savoirs.

Nous voyons par là que « Doute » et « Négation » créent un milieu épistémologique artificiel où, seule l'évidence authentique puisse survivre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle dans le *Discours de la méthode*, l'auteur des *Méditations métaphysiques* nous invite à méditer sur les raisons du doute que suggèrent trois faits d'expérience courante. Il s'agit d'abord de nos sens. « *Les sens nous trompent quelquefois* »: donc nous supposons qu'ils nous trompent toujours. Ensuite, nous nous trompons quelquefois dans nos raisonnements, « même en géométrie, » ne sommes-nous donc pas sujet à faillir autant qu'aucun autre ? De cette question, nous pouvons supposer que, ce que nous avons tenu jusqu'ici pour démontrer est faux.

Enfin, en dormant, le rêve nous transporte dans un monde où tout est illusoire. Donc nous feignons que notre vie entière n'est qu'un songe. Voilà pourquoi, aux yeux de Descartes, les rêves justifient une feinte qui opère la généralisation du doute. C'est la raison qui permet à

⁴⁵ René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 92.

⁴⁶ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 35.

⁴⁷ René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris : Bordas, 1970, p. 102.

⁴⁸ René DESCARTES, Réponses aux Septièmes Objections, *Méditations*, Paris : PUF, 1986, p. 294.

l'assertion de Didier Julia selon laquelle, ce doute « *est le point de départ de toute philosophie radicale* », ⁴⁹

Chez Descartes, ce que soulève ce doute réside dans la certitude opérée par la pensée humaine. Partant des cribles du doute, ce philosophe aspire à l'idéal de certitude rationnelle du cogito après avoir pris conscience de l'immatérialité de son âme. Ce *cogito*, Descartes en fit la première certitude en se constituant comme sujet pensant. Et par cette pensée, le « *moi* » affirme son existence de manière à ne laisser apparaître comme premier principe d'un existant. Telle est bien la signification profonde de la proposition « *cogito ergo sum* », littéralement traduite par « *je pense, donc je suis* ». Cette proposition affirme ainsi la valeur logique de la pensée dans sa puissance d'instituer l'existence. L'exercice du doute repose donc sur cet instrument de détection de l'existence. Cet instrument permet à Descartes une analyse critique des préjugés liés aux illusions trompeuses. Sa question majeure a été de savoir le statut du moi qui doute de son existence. C'est en ce sens que, pour Henri GOUHIER « *le doute est un appareil à détecter l'existence.* » ⁵⁰ Tel a été un des vrais problèmes qui attirent notre attention de long et en large dans ce travail où notre analyse-critique sur le doute cartésien met en jeu la valeur de la faculté de juger : celle de l'entendement qui sous-tend la recherche des causes de l'erreur. Par cette faculté, l'élaboration des principes sûrs conduit à rendre intelligible l'univers dont les divers aspects ne satisfont pas son esprit critique. Dans ce cas, la philosophie de Descartes se veut rationaliser le réel par une démarche dubitative. Et cette démarche est constitutive du point de départ de la philosophie cartésienne, laquelle a pour mission la recherche de la vérité par la propre pensée du sujet. Il inaugure par là une méthode de « *méditation personnelle* » par laquelle se trouvent mis en causes les doutes méthodiques et hyperboliques. C'est au cours de cette épreuve critique qu'intervient l'hypothèse caricaturale de dieu trompeur, probablement imaginé à partir d'un Dieu créateur dont la toute puissance ne sera dévoilée qu'à partir des *Méditations métaphysiques* et dans les Réponses aux objections.

En effet, les *Méditations* se présentent dans son extrême condensation. Le doute méthodique, pris comme prélude indispensable à toute recherche de certitude indubitable, n'est plus un obstacle préjudiciel à un itinéraire pour la certitude de l'existence. La découverte de la véracité divine brise le doute révélant au sujet sa propre existence. Par là, la singularité de la spiritualité de son essence unique se distingue radicalement de la substance matérielle et composite. La certitude de l'existence du sujet pensant comme créature finie renvoie

⁴⁹ Didier JULIA, *Dictionnaire de la philosophie*. Paris : Librairie Larousse, 1964, p. 72.

⁵⁰ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : J.Vrin, 1978, p. 269.

inévitablement à la prééminence de l'existence divine dont les preuves surgissent d'une réflexion sur l'idée du parfait ou de l'infini inscrite dans notre esprit.

III. LA VERACITE DIVINE, EXPRESSION DE LA PERFECTION.

Pour Thierry Gontier, « *La véracité divine découle de sa perfection infinie* »⁵¹, pour Ferdinand Alquie : « *la forme ou l'essence de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain être ne peut se porter.* »⁵²

Il convient pour nous de bien expliciter ce qu'on entend par véracité divine. D'abord, nous étudions l'étymologie de ce terme afin de clarifier son rapport avec les attributs divins.

Etymologiquement, le mot vérace, vient du latin « VERAX » qui se traduit en français par véridique. Vérace se dit alors la vérité d'un être. Cette véracité se définit « *normalement par un caractère de ce qui n'est pas trompeur.* »⁵³

En lisant attentivement les *Méditations métaphysiques*, nous constatons que depuis le milieu de la *Première* jusqu'à la fin de la *Troisième Méditation*, un problème est posé. Il s'agit de la puissance de Dieu, selon l'opinion, cette puissance implique-t-elle le pouvoir de tromper ? Puisque, en définitive, c'est Dieu qui est cause de tout, il faut que la cause de l'erreur s'accorde avec sa puissance parfaite. Établir la véracité divine, c'est faire disparaître ce pseudo-conflit. En effet, l'erreur n'étant que néant, prenant l'apparence de l'être, ne saurait avoir sa source dans la volonté divine. C'est bien ce qu'a fait Descartes dans ce court alinéa de la *Méditation IV* où il écrit :

« *Je connais par ma propre expérience qu'il y a en moi une certaine faculté de juger, ou de discerner le vrai d'avec le faux, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, aussi bien que tout le reste des choses qui sont en moi et que je possède; et puisqu'il est impossible qu'il veuille me tromper il est certain aussi qu'il ne me la pas donnée tel que je puisse jamais faillir lorsque j'en userai comme il faut.[...] l'expérience me fait connaître que je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs.* »⁵⁴

Etant sujet d'erreur, l'homme, atteste Descartes, se place entre Dieu et le néant: il n'est, comme le pense Pascal « *ni ange ni bête.* »⁵⁵ Tout cela, pour dire que, cette seule créature ayant conscience de lui, du monde et de Dieu, est loin d'être un sujet tout parfait. C'est dans cette même ligne d'idée que Pascal, s'exprime par un ton peut-être un peu pessimiste quand il dit

⁵¹ Thierry GONTIER, *Descartes, l'arbre inversé*, Paris : Marketing, 1999, p. 54.

⁵² Ferdinand ALQUIE, *Œuvres philosophiques*, cité par Thierry Gontier, in *Descartes, l'arbre inversé*, Paris : Marketing, 1999, p. 55.

⁵³ Jacqueline RUSS, *Dictionnaire philosophique*. Paris : Bordas, 1991, p. 305.

⁵⁴ René DESCARTES, *Méditation IV*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 64.

⁵⁵ Blaise PASCAL, *Pensées* n° 176. Paris : Gallimard, 1968, p. 92.

que « *L'homme est si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe juste du vrai et plusieurs excellents du faux* ». ⁵⁶

Chez Descartes, la véracité divine est un attribut de Dieu qui garantit les idées claires et distinctes. Du fait que l'essence est insécable de l'existence, il est clair que l'existence d'un Dieu « *parfait* », tout puissant est liée à cette perfection qui ne saurait jamais être cause d'une action contraire : trompeur. Dans ce cas, tout ce qui a justement trait à Dieu présente un caractère absolu. Pour cela, on peut dire que l'essence de Dieu est la seule attribution qu'implique nécessairement l'existence. Et par l'existence de l'erreur, la véracité divine, évidemment établie nous montre que l'erreur humaine ne peut avoir Dieu pour cause. En effet, « *Dieu est Vérité et nos vérités ont leur éternité dans la seule Intelligence qui soit éternelle : il n'y a donc pas à se demander si la Vérité peut être trompeuse.* » ⁵⁷

Il faut donc chercher cette cause ailleurs. En effet, pour Henri Gouhier :

« *Si Dieu est l'être parfait, sa toute-puissance en tant qu'elle est une de ses perfections exclut cette imperfection qu'est l'acte de tromper.* » ⁵⁸

A partir de cette assertion henrienne, nous pouvons dire qu'en s'appuyant sur la réalité objective de l'idée de parfait, Descartes démontre non seulement l'existence, mais aussi et surtout en écartant du même coup de Dieu, la tromperie, cette imperfection qui introduirait en lui un manque de perfection. C'est dans cette optique que nous pouvons qualifier l'hypothèse de « Dieu trompeur » de la *Première Méditation* de caricature. C'est une hypothèse caricaturale imaginée à partir de Dieu « créateur des vérités éternelles. » Et pour justifier cet argument, un passage des Principes de la philosophie affirme où Descartes écrit :

« *Jamais la volonté de tromper ne procède que de malice ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribué à Dieu.* » ⁵⁹

Par là, l'auteur exclut de Dieu cette malice qui rendrait sa volonté trompeuse. Dans cette perspective, la perfection, bien sûr, est présentée comme attribut qu'exclut la tromperie. C'est dans cette perspective que Descartes, dans la *quatrième Méditation* exclut l'idée et la crainte de trompeur transcendant. En revanche, l'être parfait ou la toute-puissance se trouve identifiée à une volonté essentiellement bonne. En effet, la tromperie est une méchanceté, elle ne peut pas aller ensemble avec la souveraine perfection divine. C'est d'ailleurs l'idée de Descartes. Elle se

⁵⁶ Blaise PASCAL, *Pensées*, n° 92. Paris : Gallimard, 1968, p. 61.

⁵⁷ Henri GOUHIER, in *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 257.

⁵⁸ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 251.

⁵⁹ René DESCARTES, extrait *des Principes de la philosophie*, I, article 29, produit en version numérique fichier PDF anonyme, p. 8.

justifie par cette affirmation : « *La souveraine puissance et la méchanceté ne peuvent aller ensemble.* »⁶⁰ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans le dernier article des principes, rappelant « le fondement métaphysique », Descartes définit la véracité comme le contraire de méchanceté : « *Dieu étant souverainement bon est la source de toute vérité.* »⁶¹

Corrélativement, cette affirmation est inséparable de celle de l'article 75 « Abrégé de tout ce qu'on doit observer pour bien philosopher », où Descartes écrit :

« *Nous connaissons premièrement que nous sommes, en tant que notre nature est de penser, et qu'il y a un Dieu duquel nous dépendons ; et après avoir considéré ses attributs nous pouvons rechercher la vérité de toutes les autres choses, parce qu'il est la cause.* »⁶²

C'est à partir de cette idée de Dieu auquel nous dépendons que pose le problème de presque de toutes les spéculations philosophiques. Dieu existe-t-il ? S'il existe, quelle est sa nature ? Cette idée de Dieu, nous dirons avec Descartes, que c'est celle d'un être « *souverain, éternel, infini, immuable, tout-puissant, tout-connaissant et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui.* »⁶³

A partir de cette affirmation, nous comprenons que, l'idée de Dieu comporte une unité absolue de toutes les perfections. Cela justifie l'idée selon laquelle : « *L'idée de parfait seule prouve que Dieu cause de moi comme il est cause de son idée, et que sa puissance créatrice couvre le sujet pensant autant que les objets pensés.* »⁶⁴

IV. L'IDEE DE DIEU ET LES PREUVES DE SON EXISTENCE.

IV.1. L'IDEE DE DIEU.

Le mot « Dieu » désigne la réalité mystérieuse que les hommes cherchent depuis les origines. L'histoire des religions peut nous permettre de repérer les conditions concrètes qui ont favorisé cette fonction théogénique dont l'origine renvoie à l'homme lui-même et à son énigme.

On doit reconnaître cependant que la dialectique de l'idée de Dieu telle qu'elle se déploie dans la plupart des religions est profondément différente de la dialectique de l'idée de Dieu dans les diverses philosophies. Au XVII^e siècle, par exemple, le mathématicien et philosophe chrétien Blaise Pascal a opposé le « Dieu de la foi », réalité vécue, vivante, au « Dieu des philosophes », idée abstraite. A ses yeux, les mystiques qui prétendent avoir une expérience directe du divin,

⁶⁰ René DESCARTES, *Entretien avec Burman*, cité par Henri Gouhier, in *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 255.

⁶¹ René DESCARTES, extrait des *Principes de la philosophie* IV, article 206, produit en version numérique. Fichier PDF, anonyme, p. 30.

⁶² René DESCARTES, extrait des *Principes de la philosophie*, II, article 75, Produit en version numérique. Fichier PDF, anonyme, p. 20.

⁶³ René DESCARTES, *Méditation III*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 56.

⁶⁴ Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1972, p. 32.

jugent leur connaissance de Dieu supérieure aux démonstrations formulées par les philosophes et les théologiens.

Quoi qu'il en soit du polythéisme ou du monothéisme, l'homme, pour apaiser son besoin religieux, réclame un Dieu qui soit un « Toi » et avec lequel il puisse entrer en échange d'amour. La raison philosophique, au contraire, répugne à concevoir Dieu comme un Toi, parce que Dieu doit être absolument infini, parfait donc sans besoin et sans contraire. Selon l'argument ontologique défendu par le théologien scolastique du Moyen-âge saint Anselme, l'idée même d'un être parfait prouve son existence, car l'existence est elle-même un aspect de la perfection.

Dans la pensée théologique chrétienne, une réflexion sur Dieu se confond nécessairement avec une étude historique et systématique du dogme de la Trinité. L'homme moderne cherche passionnément à rendre compte de l'origine de l'idée de Dieu dans la mesure où le progrès de l'humanité coïncide à ses yeux avec une mise en question radicale de l'attitude religieuse. La thèse de Malebranche demeure sur la base selon laquelle l'existence de Dieu est prouvée du simple fait que l'homme peut penser Dieu sans user de l'intermédiaire d'une idée.

Pour Descartes, c'est cette pensée qui découvre, grâce à l'idée de parfait, l'existence parfaite de Dieu. Mais, dès que la pensée encore mythique sur Dieu qui est à l'œuvre dans les religions fait place à la pensée philosophique, c'est plutôt le caractère personnel de Dieu qui fait difficulté. Il est l'Absolu sans fondement qui fonde le monde. Platon l'identifiera avec l'idée du « Bien » le plus haut, Aristote avec le « Moteur immobile » qui meut le monde. Alors que la pensée religieuse conçoit Dieu pour l'homme comme le vis-à-vis derrière lequel se cache un « Tu »⁶⁵ personnel, la pensée philosophique ne peut admettre une opposition entre l'Absolu et autre chose qui serait le monde ou l'homme.

A la différence des penseurs scolastiques qui partent du monde physique pour s'élever à Dieu, par la preuve cosmologique, Descartes considère seulement les idées qui se trouvent en son esprit et qui sont dit-il comme « *des tableaux ou des images des choses.* »⁶⁶ A ses yeux comme à ceux de Platon, toute idée représente quelque chose. Chez Platon en effet, la chose véritable n'est pas celle qui apparaît à nos yeux, mais plutôt son idée. Car l'idée renvoie à la forme essentielle de la chose.

Pour Descartes, l'idée étant comme une copie, la cause de l'idée est l'original. Les idées imaginaires (chimères, fictions, fantasmes) ne représentent rien de réel. Elles se reconnaissent justement au fait qu'on peut les composer et les décomposer librement. Mais quant à l'idée de

⁶⁵ Claude GEFFRÉ, « Dieu » article écrit publié dans *Encyclopaedia universalis* version numérique, édition 2010.

⁶⁶ René DESCARTES, *Méditation III*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 48.

Dieu, ce n'est nullement le cas : on ne peut pas ôter à Dieu un seul des ses attributs qui définissent sa nature (la toute puissance, l'éternité, l'infinité...). Tous ces attributs constituent un ensemble inséparable.

L'idée d'un être infiniment parfait qui se trouve en chacun de nous, selon Descartes ne peut avoir été produite par un esprit fini et imparfait. Car, à ses yeux, cette idée n'est pas une fiction à l'exemple de l'idée d'une montagne d'or. Elle représente un être véritable. C'est dans cette optique que pour Ferdinand ALQUIE « *l'idée de Dieu nous dépasse de toutes parts et la raison formelle de Dieu est son incompréhensibilité* »⁶⁷ Elle dépasse notre capacité d'imagination. On comprend par là que, si la raison formelle de Dieu est incompréhensible, l'esprit humain n'en peut pas faire le tour, ni ne peut pénétrer l'étendue de sa profondeur. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette idée a été causée et mise « *dans l'esprit humain par Dieu lui-même.* » C'est de la seule idée de Dieu qu'en philosophe-méditant, Descartes se mit à chercher dans le « trésor de son esprit » à démontrer l'existence. Dans son exposé Descartes écrit :

*« Je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement ; non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais au contraire, la nécessité qui en est la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à savoir cette pensée. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un Etre souverainement parfait sans une souveraine perfection. »*⁶⁸

Selon le dictionnaire Larousse, prouver une chose, c'est démontrer qu'elle est vraie au moyen d'arguments et des faits incontestables. Prouver quelque chose, c'est aussi en faire apparaître l'existence, la réalité. Ainsi, pour prouver l'existence de Dieu, faire apparaître sa réalité, Descartes tient plusieurs raisonnements parmi lesquels l'idée du parfait en fait le fondement. Ce philosophe l'a d'ailleurs affirmé dans les Réponses aux Premières Objections⁶⁹.

IV.2. LES PREUVES CARTESIENNES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Descartes écrivait à Mersenne le 25 novembre 1630 :

*« Pour moi, j'ose bien me vanter d'avoir trouvé une démonstration de l'existence de Dieu qui me satisfait entièrement et qui me fait savoir plus certainement que Dieu est, que je ne sais la vérité d'aucune proposition de géométrie ; mais je ne sais pas si je serais capable de la faire entendre à tout le monde, en la façon que je l'entends. »*⁷⁰

⁶⁷ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, p. 27.

⁶⁸ René DESCARTES, *Méditations V*, Paris : Larousse, 1973, p.76.

⁶⁹ Cf. Réponses aux Premières Objections. « Je reconnais que j'ai en moi l'idée d'un être souverainement parfait ; car de cela seul dépend toute la force de ma démonstration. »

⁷⁰ René DESCARTES, Cité en note par J.-M. FATAUD, in *Discours de la méthode*, Paris : Bordas, 1970, p. 108.

Dans les *Méditations métaphysiques*, comme dans la *Quatrième partie du Discours de la méthode*, ainsi que dans l'exposé géométrique qui suit les Réponses aux Seconde Objections, Descartes donne trois preuves de l'existence de Dieu, bien différentes de celles de la scolastique thomasienne. Ces preuves sont fondées sur le passage de l'idée innée en nous de l'être infini parfait. Idée présente en chacun de nous. Dans la *Méditations III*, Descartes donne, avant la preuve a priori de la *Cinquième Méditation*, deux preuves comme il le dit « tirées des effets », et qui peuvent en ce sens, être dites a posteriori. Dans le *Discours de la méthode*, il les donne toutes dans la quatrième partie. Elles se succèdent par ordre de paragraphe. Dans le quatrième paragraphe, Descartes, partant de l'idée de parfait en nous, remonte à Dieu comme sa cause. Dans le paragraphe qui suit, il établit que l'idée d'un être parfait enveloppe nécessairement celle de son existence. Tandis que la dernière preuve est a priori ou « ontologique »

Dans les *Méditations* Comme dans le *Discours*, c'est cette deuxième preuve qui établit la connaturalité de l'esprit humain et de la nature dans l'unique puissance créatrice de Dieu comme cause de soi. La troisième preuve fait de Dieu « un être souverain et parfait », en l'idée duquel seule l'existence nécessaire est comprise. Nous schématiserons ces preuves pour les rendre plus claires. En effet, Descartes explore le champ des idées dans leur signification, leur degré d'être ou de perfection, leur réalité objective. Or, de cette réalité, il nous convient de rendre compte, selon l'ordre explicatif, de savoir la causalité.

A / La première preuve repose sur deux principes : d'abord, Descartes distingue dans une idée sa réalité formelle de sa réalité objective. La réalité formelle d'une idée est sa réalité effective, c'est-à-dire ce qui existe concrètement. La réalité objective par contre, est le pouvoir de l'idée elle-même de représenter une réalité. Ensuite, il admet comme second principe qu'il ne peut pas y avoir plus de réalité dans l'effet que dans la cause. Cette première preuve suit l'examen des idées qui sont en lui : dans toutes ces idées, Descartes trouve celle d'un être absolument infini, possédant toutes les perfections : c'est l'idée de Dieu. Le sujet pensant découvre parmi ses pensées l'idée de Dieu. La preuve qui conduit cette idée à son existence provient d'une analyse qui reconnaît assez de consistance à la réalité objective. Il s'agit là d'un renversement du schéma scolastique. Ce renversement va de pair avec une démarche radicalement idéaliste qui va des idées aux choses, par la voie de la recherche de la cause, appliquée à la réalité objective des idées. C'est ce qui lui permet de démontrer l'existence de Dieu à partir de son idée en lui. En effet, aux yeux de Descartes, l'idée de Dieu se présente en substance laquelle contient en soi plus de degré d'être et de perfection. C'est ce qu'il voulait exprimer d'ailleurs dans ce passage de la *Méditation III* où il écrit :

« Car en effet celles qui me présentent des substances sont sans doute quelque chose de plus, et contiennent en soi, pour parler ainsi, plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degré d'être ou de perfection que celles qui se présentent seulement des modes ou accidents. De plus, celle par laquelle je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout-connaissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui; celle-là dis-je, a certainement en soi plus de réalité objective que celles par qui les substances finies me sont représentées. »⁷¹

Or, pour Descartes, en tant qu'être fini, aussi bien physiquement qu'au point de vue de l'entendement, nous ne pouvons pas être nous-mêmes les auteurs de cette idée, car elle possède plus de réalité objective que notre entendement n'en peut produire. Il doit donc exister un être suprême ayant placé cette idée dans notre entendement fini : « *l'idée de Dieu, qui est en nous demande Dieu pour cause : et par conséquent Dieu existe.* »⁷² L'argument est donc que, moi, qui suis un être fini, ne peut pas être à l'origine de l'idée de l'infini. En effet,

« *Existence et essence de Dieu sont ainsi démontrées en commençant par constater que son idée est née avec moi et que je suis radicalement incapable d'être cause de sa présence en moi.* »⁷³

B/ La deuxième preuve invoque non plus la cause de nos idées, mais plutôt celle de « *mon moi lui-même,* » c'est-à-dire la cause ou l'auteur de mon être. Cette preuve déduit l'existence de Dieu en vertu de la nécessité de trouver une cause première au processus d'infini des causes. « *J'ai demandé, savoir si je pourrais être, en ce cas que Dieu ne fût point.* » C'est pour quoi, pour mieux l'expliquer, dans son ouvrage, *La pensée métaphysique de Descartes*, Henri Gouhier écrit :

« *Si j'ai l'idée de Dieu sans être Dieu, l'auteur de mon être n'est certainement pas moi, car je n'aurais tout de même pas été assez stupide pour me créer dans l'état d'imperfection où je me vois.* »⁷⁴

Descartes lui-même écrit :

« *J'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes, qui m'est si connue que rien ne le peut être davantage(...). Outre cela, je n'ai pas cherché quelle est la cause de mon être, en tant que je suis composé de corps et d'âme, mais seulement et précisément en tant que je suis une chose qui pense.* »⁷⁵

Après avoir examiné plusieurs possibilités, Descartes en arrive à la conclusion que seul Dieu peut être à l'origine de la création de l'être. « *J'ai demandé si je pourrais exister si Dieu*

⁷¹ René DESCARTES, *Méditation III*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 51.

⁷² René DESCARTES, « Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain » disposées d'une géométrie, *Méditations*, Paris : PUF, 1986, p. 183.

⁷³ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 120.

⁷⁴ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 134.

⁷⁵ René DESCARTES, *Réponses aux Premières objections, Méditations*, Paris : PUF, 1986, p. 141.

n'existait pas »⁷⁶ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle dans la *Réponse aux Premières Objections*, Descartes s'exprime :

*« je reconnais que j'ai en moi l'idée d'un être souverainement parfait ; car de cela seul dépend toute la force de ma démonstration. Premièrement, parce que cette idée me fait connaître ce que c'est que Dieu. En second lieu, parce que, c'est cette même idée qui me donne occasion d'examiner si je suis par moi ou par autrui, et de reconnaître mes défauts. Et en dernier lieu, c'est elle qui m'apprend que non seulement il y a une cause de mon être, mais de plus aussi que cette cause contient toutes sortes de perfections, et partant qu'elle est Dieu. »*⁷⁷

Cette preuve est le corrélat de la doctrine de la création continuée. En effet, pour Descartes, non seulement que Dieu est à l'origine de notre être, mais qui plus est, il crée à chaque instant notre être et le conserve, tout comme il crée à chaque instant toute chose existante. Dans cette optique, nous ne pouvons pas nous maintenir dans l'être à chaque instant qu'avec le concours de Dieu. Descartes l'écrit au P. Mesland,

*« Il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première. Mais, ainsi que c'est un effet de Dieu de m'avoir créé, aussi en est-ce un d'avoir mis en moi son idée ; et il n'y a aucun effet venant de lui, par lequel on ne puisse démontrer son existence. »*⁷⁸

Cette preuve semble être facilement explicable dans la mesure où, nous ne nous sommes pas créés, donc, nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes. En effet, si nous étions capables de nous donner l'existence, la vie, nous aurions pu nous donner les perfections qui nous manquent. Cela veut dire que l'être humain est un être contingent à la manière de tout être naturel. Ainsi, l'idée de parfait seule prouve-t-elle que Dieu est cause de nous comme il est cause de son idée. Bien que toute preuve de l'existence de Dieu ne saurait être que métaphysique en tant qu'elle vise à établir l'existence d'un Etre qui est, par définition même, au-delà du sensible. Cette preuve peut qualifier de physique. « Preuve par les effets. » Elle part en effet, des faits physiques : les mouvements ou les devenir, la causalité, la contingence et la finalité des êtres de la nature. C'est de cela que Descartes affirme ceci⁷⁹

⁷⁶ René DESCARTES, *Réponses aux premières objections, Méditations*, Paris : PUF, 1986, p. 149.

⁷⁷ René DESCARTES, *Réponse à la Première objection, Méditations*, Paris : PUF, 1986, p. 141.

⁷⁸ Lettre de Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644, cité par Henri Gouhier, in *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, pp. 131-132.

⁷⁹ Cf. Correspondance avec Elisabeth Egmond, 6 octobre 1645, p 87, « Toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, prouvent, ce me semble, en même façon qu'il est aussi la cause de tous ceux qui en dépendent. Car on ne saurait démontrer qu'il existe, qu'en le considérant comme un être souverainement parfait ; et il ne serait pas souverainement parfait, s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde, qui ne vînt pas entièrement de lui. » Il est vrai qu'il n'y a que la foi seule, qui nous enseigne ce que c'est que la grâce, par laquelle Dieu nous élève à une béatitude surnaturelle ; mais la seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. (...) mais Dieu est tellement

Ceci étant, l'homme peut être ou ne pas être à tout moment : « *Or est-il que j'existe, et toutefois je n'ai pas la puissance de me conserver moi-même, comme je viens de prouver.* »⁸⁰ Si donc l'homme n'est pas lui-même sa cause d'être ce qu'il y a un être dont l'existence est indépendante en raison de sa perfection. Par conséquent, celle de l'homme est possible et, donc, dépendante : « *donc je suis conservé par un autre.* »⁸¹

Cependant, cette preuve comporte, selon Kant, un « saut » injustifiable, car entre notre connaissance des phénomènes naturels dont la chaîne est infinie et l'affirmation de Dieu, il n'y a pas continuité mais changement de registre. Cela veut dire que le caractère indéfini de notre connaissance sensible ne constitue pas en soi la preuve d'une connaissance transcendantale. Ou connaissance de Dieu. Et, pour justifier cet argument voyons ce que Kant affirme dans un passage de Critique de la raison pure où il écrit :

« *Sous le concept de Dieu, on a coutume de comprendre non pas, en quelque sorte, simplement une nature éternelle agissant aveuglement en qualité de racine des choses, mais un Etre suprême qui doit être le créateur des choses par son intelligence et par sa liberté, et comme ce concept nous intéresse seul, on pourrait, à la rigueur, refuser au déiste toute croyance en Dieu et ne lui laisser que l'affirmation d'un être premier ou d'une chose suprême.* »⁸²

C / Enfin, la troisième preuve est celle que Kant rebaptisera dans sa *Critique de la Raison Pure* par la « *preuve ontologique* » de l'existence de Dieu. Celle-ci déduit, chez Anselme comme chez Descartes de l'idée de Dieu, l'être infiniment parfait, la nécessité de son existence. Pour Descartes en effet, « *l'existence de Dieu se connaît de la seule considération de sa nature.* »⁸³ L'idée de Dieu est celle d'un être absolument parfait; il ne peut donc pas être privé de l'existence, sinon il lui manquerait une perfection ce qui serait contradictoire avec sa définition. En effet, s'il n'existait pas, il serait imparfait. En d'autres termes, l'existence de Dieu est comprise dans son essence. Donc Dieu existe nécessairement.

Telle est l'âme de cette preuve. Il s'agit donc d'une preuve a priori. On peut, par conséquent la résumer comme l'a déjà fait Brochard comme suit « *par définition l'être parfait est celui qui possède toutes les perfections ; or l'existence est une perfection ; donc l'être parfait existe.* »⁸⁴ On peut donc la ramener schématiquement à la forme suivante : l'idée de Dieu est celle d'un être

la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon la cause totale ; et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté. »

⁸⁰ René DESCARTES, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, Démonstration de la proposition troisième [*Méditations métaphysiques.*] Paris : PUF, 1986, p. 184.

⁸¹ René DESCARTES, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu* op cite p. 184.

⁸² Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris : PUF, 1990, p 447.

⁸³ René DESCARTES, Réponses aux Seconde Objections, *Méditations*, Paris : PUF, 1986, p. 182.

⁸⁴ Victor BROCHARD, cité en note par J.-M. FATAUD, in *Discours de la Méthode*, Paris : Bordas, 1970, p.105.

absolument parfait. Or nécessairement l'être parfait existe, car comment serait-il parfait à moins d'existence ? Donc Dieu existe nécessairement. Cela explique l'idée que seule l'idée de parfait « exhibe » une essence qui implique nécessairement l'existence : car « *si Dieu ne possédait pas l'existence, il lui manquerait une perfection, ce qui est contraire à la définition même.* »⁸⁵

Kant a reproché à cette preuve de n'être qu'une preuve formelle et non une preuve réelle : elle prouve la nécessité de l'idée d'existence et non celle de l'existence réelle. « *La théologie transcendantale (...) s'imagine en connaître l'existence par de simples concepts, sans le secours de la moindre expérience, et elle s'appelle alors l'ontologie.* »⁸⁶

Chez Descartes, l'énoncé de cette preuve a une référence qui demeure: l'argument inclut une comparaison avec les mathématiques. En effet, à la différence de la preuve cosmologique basée sur le principe de la causalité, celle-ci découvre une relation rappelant celle que la géométrie met en lumière et qui n'implique aucune considération d'efficience. La preuve cosmologique est basée sur la relation de cause à effet. L'ontologie est basée sur des raisonnements essentiels, basés sur des propriétés géométriques de la mathématique: l'existence nécessaire est inscrite dans l'essence de Dieu comme l'est dans celle du triangle; par le fait que « *ses trois angles sont égaux à deux droits* ». ⁸⁷ Plus rigoureusement, Dieu possède par définition toutes les perfections, or l'existence en est une perfection. Donc Dieu existe. Voilà le cœur de son argument ontologique, qui remonte à Saint-Anselme, Descartes le transforme en propriété géométrique de la mathématique :

« *Je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il eût au monde aucun triangle ; au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un Être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre. [...] Par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être.* »⁸⁸

Cette preuve semble être la plus forte des trois, puisqu'elle conduit à une contradiction logique interne si l'on pose la non-existence de Dieu. Par conséquent, Dieu existe à tout moment que nous l'avons pensé. De la même façon, à chaque fois que nous parlons d'un triangle, nécessairement la somme de ses angles est égale à deux angles droits sans dépendre de l'état de mon esprit. Voilà ce que dit Descartes à ce propos :

⁸⁵ F. ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*. 1956 [Version numérique publiée par le site Philosophie], p. 94.

⁸⁶ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris : PUF, 1990 p 447.

⁸⁷ René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 107.

⁸⁸ René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970 pp.107-108.

« Lorsque j'imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il y en ait jamais en [...] laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventée, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit. »⁸⁹

A partir de ce texte, nous pouvons dégager l'idée qu'à chaque fois que nous pensons aux propriétés mathématiques, elles s'imposent déjà d'elles-mêmes à notre esprit. Evidemment nous avons le libre choix de les penser ou de ne les pas penser comme le dit Descartes, mais quand nous les avons pensées, nous ne pouvons plus modifier leurs natures à notre guise : « *Bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou de ne pas penser, mais qui ont leurs vraies et immuables natures.* »⁹⁰

Pareillement dans la preuve ontologique, « *nier Dieu, c'est prétendre que l'être infini n'est pas infini, qu'à l'être qui a toutes les perfections il en manque une.* »⁹¹

Il est vrai que, chez Spinoza comme chez Descartes, la démarche est la même : il faut une annonce de sa nature et de ses propriétés. Dieu est « absolument infini. » Ce qui s'explique par sa notion de « substance unique » se définissant en une infinité d'attributs mais dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. Chez Spinoza donc, Dieu existe nécessairement par le fait qu'il est éternel et que « *rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu comme existant.* »⁹²

Le problème reste au niveau de ses propriétés. Pour Spinoza, Dieu n'est pas le maître, celui qui se contente de créer l'univers pour le regarder. Il rejette un Dieu personnel et transcendant le monde ; il identifie Dieu à la Nature, achevant ainsi la philosophie stoïcienne, et considère que le salut de l'homme consiste à se saisir clairement dans sa relation à cette Nature divine. C'est le panthéisme dont Descartes n'ose pas s'en mêler. En effet, « *la substance que nous entendons être souverainement parfaite, et dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection s'appelle Dieu.* »⁹³ Et un peu plus loin, ce philosophe nous dit encore « *or l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu.* »⁹⁴ Descartes remplace subrepticement la notion de réalité ou existence par la notion de « perfection » ou de degré éminent d'être. Ce passage témoigne cet argument :

« *J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un être souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a. Et il est vrai que la simple considération d'un tel Etre nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu, et de concevoir qu'il existe ; mais cela*

⁸⁹ René DESCARTES, *Méditation V*. Paris, Librairie Larousse, 1973, p. 73.

⁹⁰ René DESCARTES, *Méditation V*. Paris Librairie Larousse, 1973, p. 73.

⁹¹ F. ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*. 1956 [Version numérique publiée par le site Philosophie], p. 96.

⁹² Baruch SPINOZA, *L'éthique*, Paris : Gallimard, 1954, p.34.

⁹³ René DESCARTES, *Réponses aux secondes objections, Méditations*, Paris : PUF, 1956, p. 178.

⁹⁴ René DESCARTES, *Réponses aux secondes objections, Méditations*, Paris : PUF, 1956, p.182.

n'empêche pas que cette proposition : Dieu existe, et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre. »⁹⁵

Ce qui revient à dire qu'il est difficile voire impossible de séparer existence et Dieu. Mais de la même manière, on ne peut pas poser un triangle quelconque dont la somme de ses trois angles n'équivaut pas à deux angles droits.

Cependant, si le cartésianisme se flatte d'établir des preuves de l'existence de Dieu par la lumière de raison, il reste à dire que rien en philosophie ne peut être objet d'indifférence à l'égard d'autres penseurs. En effet, le raisonnement cartésien en est que, le cogito est abstrait, donc imparfait. Mais ce « *cogito* » suppose une perfection, donc un concret, Dieu.

« Je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune autre chose que de même ; car je les ai tous soigneusement recherchés et je n'en ai pu trouver aucun autre jusqu'à présent. »⁹⁶

C'est pour quoi ajoute Ferdinand ALQUIE :

« La philosophie de Descartes se présente comme un ordre de raison et comme un itinéraire spirituel. Négliger l'un de ces aspects serait mutiler Descartes, réduire les vérités irremplaçables qu'il nous enseigne. »⁹⁷

Mais pour certains, l'existence ainsi « démontrée » est une existence dans la pensée, et non une existence réelle. Pour Kant l'existence n'est pas un prédicat assimilable aux autres. En aucun cas l'existence ne peut être déduite du concept d'une chose. « *L'existence est l'absolue position d'une chose qui comme telle est irréductible à la pensée conceptuelle.* » Kant a voulu ajouter à ces « *faibles preuves* » une preuve pleinement variable : celle qui est fondée sur l'existence en nous du sentiment moral du devoir. A ses yeux, le sentiment moral en nous désigne la seule preuve de l'existence de Dieu. « *Le Dieu dont il parle est le Dieu moral* » L'obligation morale est une preuve d'une intervention surnaturelle en nous ; elle représente la voix de Dieu : nous devons donc en affirmer l'existence, quoique nous ne puissions rien dire de sa nature. Voilà ce qu'il affirme : « *On arrive à rien, au moyen de la méthode transcendantale, par rapport à la théologie d'une raison simplement spéculative.* »⁹⁸

Cependant n'ayant pas vu Kant, Descartes écrivait à Mersenne, le 15 avril 1630,

« J'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes. »⁹⁹

⁹⁵ Descartes à Mersenne, juillet 1641, cité par Henri Gouhier in *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin 1978, p 161.

⁹⁶ René DESCARTES, *Méditation III*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 53.

⁹⁷ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, p 10.

⁹⁸ Emmanuel KANT, *Critique de la Raison pure*, Paris : PUF, 1990, p. 450.

⁹⁹ René DESCARTES, cité par Émile BRÉHIER, in *Histoire de la philosophie t II. La philosophie moderne*, p. 55.

DEUXIEME PARIE

PLAN DETAILLE DE LA FUTURE THESE

INTRODUCTION GENERALE

PREMIERE PARTIE : CHEMINEMENT DE LA PHILOSOPHIE CARTESIENNE.

Introduction à la première partie.

CHAPITRE I : GENESE DE LA PHILOSOPHIE CARTESIENNE.

I.1.1. La philosophie scolastique

I.1.2. Le « livre du monde. »

I.1.3. L'essor des sciences.

CHAPITRE II : DE LA TABLE RASE A L'USAGE DU « BON SENS »

I.2.1. La déception élément de critique à la « philosophie de l'Ecole »

I.2.2. Les mathématiques : certitude de l'évidence à la raison.

I.2.3. La fiction cartésienne du Malin génie.

CHAPITRE III : LES FONDEMENTS DE LA METAPHYSIQUE.

I.3.1. Du doute méthodique à l'intuition du « je pense ».

I.3.2. De la nature de l'âme

I.3.3. De l'analyse de la conscience à la finitude ontologique du cogito.

Conclusion à la première partie.

DEUXIEME PARTIE : L'EXISTENCE DU « JE PENSE » A LA CERTITUDE DE L'EXISTENCE DIVINE.

Introduction à la deuxième partie.

CHAPITRE I : ORIGINE ET GENEALOGIE CARTESIENNE DES IDEES

II.1.1. La réalité objective et réalité effective.

II.1.2. Le procès de la connaissance imaginaire.

II.1.3. La trilogie cartésienne des idées.

CHAPITRE II : LA DEMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU.

II.2.1. Du procès de la cause aux effets.

II.2.2. De l'existence du « moi » à la théorie cartésienne de la création continuée.

II.2.3. La preuve ontologique : identité essentielle et existentielle.

CHAPITRE III : LA VERACITE DIVINE.

II.3.1. Dieu, créateur des vérités éternelles.

II.3.2. De l'entendement fini à la volonté infinie.

II.3.3. De la perfection de la volonté à la liberté infinie.

Conclusion à la deuxième partie.

TROISIEME PARTIE : SUBSTANCE DIVINE, PRINCIPE DE LA CONNAISSANCE ET DE L'EXISTENCE

Introduction à la troisième partie.

CHAPITRE I: DE L'EVIDENCE, DE LA VERACITE ET DE L'ERREUR.

III.1.1. La vérité.

III.1.2. Dieu : le souverain bien.

III.1.3. Le « moi » entre Dieu et le Néant.

CHAPITRE II : LA DOCTRINE CARTESIENNE DE LA LIBERTE

II.2.1. La réflexion morale de pensée cartésienne.

II.2.2. Le mouvement des esprits.

II.2.3 Les six passions primitives

CHAPITRE III : LIMITES DE LA MAPHYSIQUE CARTESIENNE.

III.3.1. J. Locke et la critique des idées innées.

III.3.2. Kant et la critique de la preuve ontologique et cosmologique

III.3.3. Gassendi et la critique de la perfection

Conclusion à la troisième partie.

CONCLUSION GENERALE.

TROISIEME PARTIE
ANALYSE DES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR
ET
BIBLIOGRAPHIE EN PARTIE COMMENTEE

A/ ANALYSE DES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR.

Ame : principe de vie, siège des pensées et des sentiments. Cette âme ou esprit raisonnable est dans l'homme « *une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser.* »

Cause : force qui produit un effet, principe premier qui est à l'origine d'une chose ou d'un être. Descartes écrit : « *la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou dont on ne puisse rechercher la cause efficiente.* »

Certitude : traditionnellement, la certitude indique la possession par l'esprit d'une vérité qui exclut tout doute. Ainsi la certitude touche-t-elle les vérités scientifiques, mais aussi les vérités révélées, de par la subjectivité.

Clarté : la clarté forme avec la distinction les marques du vrai.

Cogito : le cogito ne s'utilise que sauf en usages philosophiques. Le cogito est une expression moderne et non cartésienne, il désigne la pensée. Chez Descartes, le cogito (je pense) désigne la première certitude accessible dans les conditions du doute hyperbolique, l'existence de la chose qui pense au moment où elle pense.

Dieu : entité surnaturelle représentée d'abord par la religion de l'Être suprême, faisant l'objet d'un culte. L'idée d'un Dieu unique créateur du monde. Descartes entend de Dieu « *une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses ont été créées et produites.* »

Distinction : la distinction désigne le fait d'être distinct. La théorie des distinctions est un élément essentiel de la métaphysique scolastique : il s'agit de savoir comment deux choses peuvent différer entre elles. Descartes hérite du lexique scolastique, mais lui donne une signification nouvelle, en reconnaissant trois sortes de distinctions, à savoir : la distinction réelle entre deux substance ; la distinction modale entre une substance et l'un de ses modes, ou entre deux modes de la même substance et enfin, la distinction de raison qui se fait par la pensée. Cette dernière est aussi appelée distinction formelle.

Doute : procédé issu du scepticisme antique, le doute est un état d'incertitude de l'esprit qui, suspendant son jugement, refuse d'affirmer ou de nier un fait ou une idée. Contrairement au doute sceptique, le doute cartésien est le préambule nécessaire pour parvenir à la certitude. Descartes fait ainsi du doute un outil discriminatoire permettant de faire surgir une vérité « *certaine et indubitable* ».

Effet : phénomène résultant d'une cause efficiente et produit par elle. Descartes pose Dieu comme cause première aux créatures qui en sont les effets.

Entendement : faculté de comprendre. Chez Descartes l'entendement désigne le pouvoir de connaître formant avec la volonté, les deux modes de la pensée.

Idée : terme fortement marqué par la tradition platonicienne, Descartes est le premier auteur à avoir appelé « idées » tout ce sur quoi s'effectue à titre immédiat le travail de l'esprit. Penser à une chose, c'est avoir l'idée de cette chose.

Infini : qui n'a pas de limites, de bornes. Dans la *Troisième Méditation* et dans plusieurs autres textes, l'infini apparaît comme premier « nom » cartésien de Dieu, « substance infinie, éternelle, immuable... ».

Perfection : caractère de ce qui est parfait, complet, achevé.

Principe : commencement, point de départ. Le principe, comme proposition première, se distingue, chez Descartes, du fondement (principe de justification et d'explication). Exemple, le principe de la philosophie chez lui est le « *je pense donc je suis* » (le cogito) mais son fondement est la « vérité divine ».

Raison : on entend par raison, dans l'homme la faculté ou la puissance de distinguer le vrai du faux. Pour Descartes, l'homme est doué de raison du fait qu'il possède dans son esprit certaines « semences de vérités » concernant ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut croire.

Substance : dans la première partie des *Principe de la philosophie*, article 51, Descartes définit et affirme : « *lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi même pour exister.* » dans ce cas, Dieu est « la substance incréée qui pense et qui est indépendante » il est le seul être qui répond en toute rigueur à la définition fournie.

Vérité divine : attribut de Dieu qui garantit que les idées claires et distinctes sont vraies.

Vérité : la vérité désigne logiquement le caractère de ce qui est vrai en tant qu'il exprime l'accord de la pensée avec elle-même.

Volonté : au sens courant du terme, la volonté désigne une qualité du caractère, consistant dans l'énergie de la tendance dominante et fixée, avec fermeté dans la décision. Elle est analysée chez Descartes sur le plan métaphysique comme faculté infinie par laquelle l'homme est à la ressemblance de Dieu.

Nécessaire : au sens général, il est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être, qui ne peut être autrement. Au sens métaphysique, il s'applique selon le rationalisme, à l'ordre et à l'enchaînement des causes et des effets dans le monde ou à Dieu, en tant qu'il ne dépend pour exister d'aucune autre cause ou condition.

B /BIBLIOGRAPHIE EN PARTIE COMMENTEE.

Dans cette étude, nous commentons d'une part, certains des ouvrages majeurs de Descartes qui ont justement rapport avec notre projet de thèse dont, à titre de rappel, il se centre sur « **La perfection, considérée comme fondement philosophique de l'existence nécessaire de Dieu, à travers le système de la pensée de Descartes.** » D'ailleurs, les *Méditations métaphysiques* et le *Discours de la méthode* font un corps uni quant aux arguments cartésiens de l'existence de Dieu. Et de l'autre, nous allons commenter certains ouvrages de certains de ses célèbres commentateurs. Il s'agit de Ferdinand Alquie et d'Henri Gouhier. Tous parlent du projet cartésien de la métaphysique. Enfin, nous commentons un ouvrage du matérialiste, Pierre Gassendi, « *principal ennemi de la métaphysique de Descartes* »¹⁰⁰. Il y proteste ouvertement son intention d'avoir voulu combattre les doctrines cartésiennes des Idées innées, de la certitude, et de la double vérité : l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

B.1 /Ouvrages de Descartes

B.1.1. *Méditations Métaphysiques* : publiées par Descartes en latin en 1641 sous le titre de « *Médiationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae immortalitas demonstratur.* » Ce titre original se traduit en français (*Méditation sur la philosophie première, dans lesquelles sont démontrées l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme*). Une version française, rédigée par Louis Charles d'Albert de Luynes sous la supervision de Descartes paraît en 1647. Cet ouvrage a été écrit en partie comme une critique de la philosophie première qui était enseignée dans les Universités, mais aussi pour en proposer une nouvelle à la place.

L'ouvrage est composé de six textes présentant chacun une « méditation » qui exige une lecture profonde accompagnée d'une longue réflexion. Dans cet ouvrage, Descartes, comme ses prédécesseurs, s'interroge sur la nature de l'âme et sur son immortalité, il propose des nouvelles démonstrations de l'existence de Dieu.

En effet, il se donne comme objet, la détermination des fondements sur lesquelles doit reposer l'édifice de nos connaissances. Ces fondements ou principes sont les vérités ultimes, elles ne doivent pas être connues par inférence. Et pour ce faire, Descartes disait dans sa célèbre Lettre adressée aux Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de théologie de Paris¹⁰¹.

¹⁰⁰ Marc SORIANO, in *Méditations métaphysiques*, (Notice), Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 13.

¹⁰¹ Cf. *Méditations métaphysiques*, Larousse, 1973, p. 17. « La raison qui me porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, et quand vous en connaîtrez le dessein, je m'assure que vous en aurez aussi une si juste de le prendre en votre protection, que je pense ne pouvoir mieux faire, pour vous le rendre en quelque sorte recommandable, que de vous dire en peu de mots ce que je m'y suis proposé. J'ai toujours estimé que les deux questions de Dieu et de l'âme

Descartes est ainsi conduit à mettre ses croyances à l'épreuve du doute jusqu'à ce que sa quête de certitude absolue aboutisse. Le sujet pensant qui emprunte le chemin du doute est amené à découvrir en lui-même, par ses propres forces, le fondement de toute vérité. Dans ce contexte, la première étape des *Méditations* peut être considérée comme la « Table rase » par laquelle Descartes rejette tout ce qui est douteux. Il constate en effet que, beaucoup de ses certitudes lui viennent de l'enfance. Or, l'enfance est un âge où la raison est mal formée et enroulée des préjugés. Il pose ainsi en faveur du doute trois arguments : argument des sens trompeurs car selon lui, « *les sens nous trompent quelquefois* » nous ne pouvons donc jamais être sûrs du moment où ils trompent et du moment où ils nous sont fiables ; argument du rêve, en effet, lorsque nous rêvons les choses nous paraissent aussi réelles que lorsque nous sommes éveillés. Il est donc possible que quelque chose qui nous paraisse réelle soit une illusion et enfin, l'argument du malin génie. Pour Descartes, il n'est pas inconcevable que nos certitudes les plus établies soient un mauvais tour joué par un être tout puissant qui aurait décidé de nous tromper.

Cependant, si Descartes pose toutes ces possibilités d'erreur ce qu'il veut établir la certitude de notre connaissance et non pas d'inscrire le doute dans son mode de vie. C'est la raison pour laquelle, la *deuxième Méditation* n'a pour but que de sortir du doute. En effet, nous pouvons nous tromper sur toutes les choses auxquelles nous pensons, nous pouvons être en dormi en croyant être éveillés, nous pouvons être trompés par un malin génie...Mais dans chacune de ces possibilités, il y a une chose qui demeure impossible : ce que nous, qui sommes trompés sur toutes ces choses n'existons pas. Nous nous trouvons donc avec une première certitude. C'est le sens de son affirmation, « *je pense, donc je suis.* »

Etant sûr de son existence, Descartes se met à chercher ce qui rend sa connaissance de soi certaine. A ses yeux ce qui permet la certitude de son existence, c'est le fait d'en avoir une idée claire et distincte. On peut donc dire qu'avec Descartes si nous avons une idée claire et distincte d'une chose, elle est sûre. Cependant, une idée ne peut être claire et distincte qu'au moment où nous la pensons. Il parvient donc en analysant les pensées à distinguer trois types de pensées : les idées, les volontés et les jugements. Mais à ses yeux, les volontés et les jugements sont des actes. De ce fait, le « *malin génie* » peut les fausser.

étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie et de la théologie ; car, bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle. »

« Entre mes pensées, quelques unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idées ; (...) mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose là ; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements. »¹⁰²

Mais quant aux idées, elles ne sont que des représentations. Descartes les distingue également en trois : idées innées, idées adventices, c'est-à-dire venant du dehors ou de l'extérieur et des idées factices « *créées par moi-même.* » il s'agit donc de trouver une forme claire et distincte pour s'assurer de l'existence de Dieu. Pour Descartes, cette forme c'est l'infinie perfection, c'est Dieu. En effet, Descartes se demande :

« Comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la connaissance duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »¹⁰³

Aux yeux de Descartes, l'idée de Dieu nous dépasse, il faut qu'elle ait plus de réalité objective supérieure à la réalité formelle. La perfection, Dieu, dépasse par conséquent notre condition d'être qui est de l'être fini. C'est pour cette raison que Descartes ajoute :

« J'avoue avec les théologiens, que Dieu ne peut être compris par l'esprit humain, et même qu'il ne peut être distinctement connu par ceux qui tâchent de l'embrasser tout entier et tout à la fois par la pensée, et qui regardent comme de loin : auquel sens saint Thomas a dit, au lieu ci-devant cité, que la connaissance de Dieu est en nous sous une espèce de confusion seulement, et comme sous une image obscure . »¹⁰⁴

Par ailleurs, ayant prouvé hors de tout doute que Dieu existe, l'auteur entame une quatrième méditation dans l'optique de décerner l'origine des erreurs. Or il tient comme indubitable la bonté de Dieu. Il se demande pourquoi aurait-il conçu l'homme de telle façon qu'il se trompe. Il rejette par là, la possibilité qu'il y ait quelque chose en Dieu qui soit imparfait tout en admettant qu'il soit sujet à quelques « *manquements* » dans la connaissance. Il voit par là dans l'amplitude de la volonté humaine, la source même des erreurs. En effet, la volonté humaine se heurte inévitablement à notre entendement limité. Notre volonté nous permet d'affirmer toute chose qui est vraie, mais aussi d'affirmer tout ce qui est faux. De ce fait, notre imagination, telle que son nom l'indique, a la capacité de concevoir l'imaginaire, l'irréel et ainsi passe outre les limites finies de l'entendement. A partir de ce moment, il est de l'avis de Descartes que l'on doit s'abstenir de tout jugement, c'est-à-dire de tout exercice de la volonté, puisqu'il n'y a aucune raison qui puisse persuader d'affirmer plutôt que de nier. Voilà donc pour Descartes un bon usage du « Libre arbitre ».

¹⁰² René DESCARTES, *Méditation III*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 48.

¹⁰³ René DESCARTES, *Méditation III*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 56.

¹⁰⁴ René DESCARTES, *Réponses à la Première Objection, Méditations*, Paris, PUF, 1986, p. 146.

En définitive, Descartes réitère sa croyance que Dieu est bon puisqu'il a fait de l'homme un libre arbitre de la connaissance. Il est possible pour l'homme d'affirmer tout ce qui est vrai et d'infirmer par opposition ce qui est faux. Nous sommes désormais parés pour avoir des connaissances indubitables. Le fait qu'une idée est claire et distincte, nous possédons un critère de vérité. C'est de ce critère que ce philosophe et mathématicien s'assure de la fiabilité et de la permanence du vrai. Cette vérité est que, Dieu existe et il est véracé.

En outre, Descartes pose une nouvelle preuve de l'existence de Dieu dans la *cinquième Méditation*. Il s'agit de la « *preuve ontologique* » celle-ci démontre que Dieu existe selon une perspective scientifique. L'originalité de cette preuve revient par la définition selon laquelle, Dieu a toutes les perfections. Or, l'une de ces perfections est l'existence. Il s'ensuit par là que Dieu existe nécessairement.

Après avoir démontré l'existence de Dieu, Descartes finit par démontrer la distinction de l'âme et du corps humains. A ses yeux, puisque Dieu est véracé, il garantit que les choses claires et distinctes dans l'esprit sont vraies. Il garantit également que les sensations qui s'imposent fortement à lui sont vraies. Il y a donc deux formes de vérités : celle de l'esprit et celle du corps. Il convient néanmoins de ne pas les mélanger. En effet, pour lui, les vérités du corps sont obscures et confuses.

B.1.2. Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. 1637.

Publié par Descartes en français, cet ouvrage se présente d'abord comme une véritable autobiographie intellectuelle, dans laquelle Descartes, veut intéresser tous les « bon esprits » à la philosophie.

En contradiction avec le dogme aristotélicien qui prévaut alors, Descartes expose les principes de sa philosophie. Descartes les distingue de « *la philosophie de l'Ecole* » qualifié par lui de « *spéculative* ». Rien n'est surprenant, cette philosophie de l'Ecole est à la fois celle qui lui a enseigné, et celle qu'il combat. A ses yeux, au lieu de cette philosophie spéculative, on peut trouver une autre qui permettra à l'homme de se rendre « *maître et possesseur de la nature.* »¹⁰⁵

¹⁰⁵Cf. *Discours de la méthode*, Bordas, 1970, p 146. « Il est possible dit-il de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qui, au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent (...) auxquels ils sont propres et ainsi nous rendre maître et possesseur de la nature. »

Dans cet ouvrage, Descartes commence par une formule ou un acte de foi en l'esprit humain : « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.* » ce bon sens, est synonyme de la raison, la lumière naturelle qui nous permet de distinguer le vrai du faux. Ainsi entendu, le bon sens est immanent à tout homme, égal en chacun au niveau de l'essence. Si chacun porte en soi la forme entière de l'humaine condition. C'est-à-dire qu'au moment où une personne est bien portante au-dessous des différents accidents qui singularisent les hommes, son statut métaphysique de la pensée, de la raison lui permet de bien juger. Mais il faut encore que la raison, pour porter ses fruits soit conduite avec méthode. C'est la raison pour laquelle dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, Descartes s'inspire de la démonstration mathématique qui énonce les quatre règles de la méthode : il s'agit de l'évidence, de l'analyse, de la synthèse et de l'énumération.

Par ailleurs, aux yeux de Descartes, avant d'accéder à la vérité, il faut bien vivre. D'où la nécessité, avant d'établir la morale définitive qui doit prolonger la méthode scientifique de fixer les maximes, maximes inspirées largement de la considération stoïcienne : les maximes d'une morale provisoire. Cette morale provisoire est une sorte de viatique, une provision de voyage que l'on emporte avec soi sur le chemin de l'exploration philosophique. En effet, « *l'homme n'est pas esprit pur et la vie n'est pas sur le même plan que la méditation* »¹⁰⁶

Descartes présente en quelques pages le projet de toute sa métaphysique. Et, pour en dégager le rythme, nous allons en marquer les étapes principales¹⁰⁷

Nous tenons à souligner que, de cette démonstration remarquablement célèbre, le cogito fait évidemment le centre. En effet, tout découle des initiatives et des expériences du « *je pense* ». Mais de plus encore, il faut bien comprendre que le sujet cartésien est un sujet logique, c'est-à-dire la pensée en tant qu'organisatrice de la connaissance et organe du savoir. Ce cogito est à la première personne : il n'est ni la pensée impersonnelle de « on pense », ni la le sujet

¹⁰⁶ L. MEYNARD, *Expliquez-moi, Descartes*, commentaire du *Discours de la méthode*, Paris : Foucher, 1958, p. 66.

¹⁰⁷ 1°) le doute méthodique constitue la première étape de la métaphysique cartésienne. Il est prélude indispensable à toute recherche de la certitude ; 2°) la découverte du cogito marque la deuxième étape principale. Ce cogito brise le doute et révèle au sujet sa propre existence et la plénitude de l'être dont il participe ; 3°) la nature du sujet qui s'aperçoit de la spiritualité de son essence et qui se distingue radicalement de la substance matérielle ou corporelle constitue la troisième étape ; 4°) la quatrième étape de la métaphysique cartésienne nous livre les critères de la vérité dont la certitude du cogito est le modèle et qui renvoie bien sûr à la première règle de la méthode ; 5°) en cinquième étape de cette métaphysique, Descartes remonte à l'existence de Dieu dont les preuves surgissent d'une réflexion sur l'idée de parfait ou de l'infini inscrite dans notre esprit ; 6°) Sixièmement, de la vérité qui est dans la validité permanente des idées claires et distinctes ; 7°) enfin, la réalité du monde extérieur constitue la septième étape dont la critique de la connaissance avait conduit à douter.

transcendantal de Kant ou des phénoménologues. C'est plutôt le moi pensant, le sujet psychologique conscient de sa propre existence. Plus précisément, le sujet cartésien est la personnalité réalisant sa présence à elle-même et qui peut se poser dans un acte d'auto-affirmation où s'exprime sa liberté constitutive.

Cependant, la chose qui pense n'a pas une existence purement phénoménale. En effet, le cogito est un sujet ontologique un être existant d'une réalité substantielle, une chose qui pense, qui connaît, et ne se réduit pas à la connaissance qu'elle a d'elle-même. Cela s'explique que pour penser, il faut être.

Toutes les vérités métaphysiques sont impliquées dans le « *je pense* », c'est-à-dire dans l'homme conscient.

Cet ouvrage contient les principes de la physique et notamment de la conception mécaniste du monde corporel. C'est pourquoi l'auteur finit par insister sur la nécessité du progrès scientifique surtout la médecine.

B 2 / Ouvrages sur Descartes.

B.2.1. Ferdinand ALQUIE : *Descartes, l'homme et l'œuvre*. Corrigé, édité en version numérique et publié par le site : Philosophie, en 1956. 155 pages. Pierre. Hidalgo @ ac-grenoble.fr.

Ferdinand ALQUIE, 1906-1985, philosophe français dont les travaux sur l'histoire de la philosophie ont servi de base à une œuvre originale consacrée essentiellement aux concepts de temps et de conscience. Sa thèse : *la Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, en 1950 lui donne accès à l'enseignement supérieur : il est nommé professeur à l'université de Montpellier, puis à la Sorbonne 1952-1976. En 1975, il est reçu à l'Académie des sciences morales et politiques.

Dès la première page de l'introduction sur *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Ferdinand Alquié nous présente l'ordre cartésien. Selon lui, un des préceptes essentiels de la logique cartésienne est de « conduire » ses pensées par « ordre ». Or nous savons que l'ordre cartésien se trouve semblable dans le *Discours de la méthode*, dans les *Méditations métaphysiques* et dans les *Principes* :

« *Je doute, je sais que je doute et par conséquent que je pense et suis, je sais que Dieu est, et qu'il ne peut être trompeur, je puis donc fonder une science du monde sur les idées claires et*

tirer enfin de cette science les applications techniques qui nous rendront maître la nature. »¹⁰⁸

Dans le système cartésien, la métaphysique précède et fonde la physique. Mais pour Alquié, « *cette métaphysique succède la physique dans le temps, et ne se constitue qu'en réaction contre elle.* » En effet, la métaphysique découvre, par opposition à la finitude ontologique des objets composant l'univers, l'infini qui, à chaque instant fait être ces objets, et, par opposition à l'homme technicien soumis aux lois du monde sur lequel il agit, le Dieu créateur de ces lois. C'est dans ce sens que pour Alquié : « *la métaphysique cartésienne est d'abord négatrice* »¹⁰⁹

Elle est négatrice dans la mesure où la *méditation première* met en question les essences mathématiques elles-mêmes, et la *Seconde méditation* découvre le « je pense », c'est-à-dire l'homme comme l'être de cette mise en question. Pour parler de Descartes, l'auteur nous présente sa biographie, l'évolution de ses études. Il parle de ses années du Collège, ses premiers écrits, son rêve d'une science universelle, l'idée de la méthode, des vérités mathématiques, du monde et de l'homme. Selon Alquié « *Descartes fut, à la Flèche, l'objet d'attentions particulières et n'eut qu'à se louer de ses maîtres ; aussi ne condamne-t-il jamais leurs talent, leur dévouement ou leur méthode.* »¹¹⁰ Ce qui, en revanche le satisfait peu, c'est la philosophie. Elle se présente d'une part pour l'essentiel, comme un corps des doctrines qui ont été constituées au XIII^e siècle par la combinaison d'éléments empruntés à Aristote et d'éléments issus de la spéculation sur les textes sacrés. Cette philosophie est d'autre part, de façon exclusive « *l'œuvre d'homme d'Eglise* »¹¹¹ et « *d'enseignant soucieux de défendre les vérités révélées.* »

L'auteur parle d'une manière synthétique l'œuvre scientifique de Descartes : découverte de la géométrie analytique mise au point en 1631 : « *la géométrie analytique est, à n'en pas douter, un des fruits de la préoccupation majeure de Descartes.* »¹¹²

Voulant traiter mathématiquement tous les problèmes physiques, Descartes bannit les notions médiévales de forme, d'âme, de vie, d'acte, de puissance, de qualités sensibles, tout ce qui, par conséquent, dans la science aristotélicienne, définissait le domaine physique comme spécifique et le rendait irréductible au domaine mathématique. C'est la raison pour laquelle Alquié écrit:

¹⁰⁸ Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, 1956, p. 3.

¹⁰⁹ Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, 1956, p. 5.

¹¹⁰ Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, 1956, p. 6.

¹¹¹ J.-M. FATAUD, *Discours de la méthode*, Préliminaires : l'horizon de la réflexion de Descartes, Paris : Bordas, 1973, p 4.

¹¹² Ferdinand ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, 1956, p. 33.

« Descartes réduit l'essence du monde à celle d'un espace homogène, offert à une science proprement géométrique, et, de toutes les espèces de mouvements que distinguait Aristote, il ne retient que le mouvement spatial défini par le pur et simple changement de lieu. »¹¹³

Ainsi, une fois encore le mécanisme cartésien appelle la métaphysique. Ce mécanisme demande à être fondé en vérité. Il demande également à être situé en réalité, selon l'être. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, ses premières lettres sur la métaphysique, Descartes formule une théorie par laquelle il semble inaugurer sa métaphysique propre. Il s'agit de la théorie de la création des vérités éternelles. Cette théorie est exposée dans les Lettres au P. Mersenne de 1630, où Descartes écrit :

« Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci : les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez vérités éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. »¹¹⁴

En raison de ses difficultés propres, cette doctrine ne figure pas explicitement dans les *Méditations métaphysiques*. En dépit de cette relative discrétion, c'est une doctrine métaphysique de première importance. En effet, elle est organiquement liée à la conception cartésienne de la nature divine, de la création de la science. Car en effet, « l'égalité $3+1=4$, ou celle de l'égalité des rayons d'un cercle » ne sont vraies qu'en tant que Dieu l'a voulu ainsi. C'est dans cette même vision que pour Ferdinand Alquie :

« La théorie de la création des vérités éternelles distinguant Dieu et sa créature libère la physique de la théologie, et la rend indépendante de tout dogme, de toute tradition. Bien plus, la théorie des créations des vérités éternelles fonde la théorie cartésienne de l'intuition comme connaissance à la fois limitée et absolument vraie. »¹¹⁵

Mais devant tout cela, cette théorie, comme celle que l'on appelle théorie de la création continuée ne constituent pas la métaphysique de Descartes. C'est ainsi qu'affirme Alquie : « théorie de la création des vérités éternelles et théorie de la création continuée ne constituent pas la métaphysique de Descartes. Elles s'y insèrent même difficilement. »¹¹⁶ Cela se comprend mieux, par le fait et dans la mesure où, les textes systématiques de Descartes présentent une métaphysique du sujet : leur première vérité n'est rien que le « je pense ». En affirmant que Dieu crée les vérités et, instant par instant le monde, Descartes constitue sa métaphysique à partir de l'objet. Il affirme derrière les choses et les essences, la liberté et l'infinité de leur créateur. Etudier cette métaphysique nous fera vivre un autre climat.

¹¹³ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, pp 35-36.

¹¹⁴ Descartes à P. Mersenne, le 15 avril 1630. Cité par Thiery GONTIER, in *Descartes, l'arbre inversé*, Paris : Marketing, 1999, p 38.

¹¹⁵ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, p. 42.

¹¹⁶ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Version numérique, p. 48.

Aux yeux de ce philosophe, « *la métaphysique de Descartes n'est pas faite d'affirmation pouvant être présentées suivant un plan quelconque : elle est constituée par une suite des moments intellectuels qui s'appellent les uns les autres, dont chacun suppose celui qui le précède et engendre celui qui le suit.* »¹¹⁷

Loin de constituer le doute en véritable moment, Descartes le présente comme instantané. Le doute ne dure pas, il laisse immédiatement la place à la certitude du cogito qui constitue le second moment de la métaphysique cartésienne. « *Le doute dit Alquié nous met en face de la pensée qui doute comme d'une réalité qui ne peut être éliminée.* »¹¹⁸ Ce cogito, étant sujet et être de toutes les idées, il ne l'est pas seulement en tant qu'entendement, il l'est aussi et surtout en tant que « moi fini » d'où procèdent les preuves de l'existence de Dieu. Ces dernières reposent précisément sur la prise de conscience et la constatation de cette finitude qui nous hante. Ainsi, la connaissance de Dieu et de son infinité ontologique constitue le troisième moment de la métaphysique cartésienne. En effet, « *nier Dieu, c'est prétendre que l'être infini n'est pas infini, qu'à l'être qui a toutes les perfections il en manque une.* »¹¹⁹

B.2.2. Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1978, 409 pages.

Henri GOUHIER 1898-1994, élève de l'École Normale Supérieure, son parcours universitaire fut prestigieux : diplômé de l'École Pratique des Hautes Etudes. « Sciences religieuses. » Agrégé de philosophie, Docteur ès lettres. Sa thèse, « La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse » en 1926. Professeur honoraire à la Sorbonne, membre de l'Académie française, de l'Académie des sciences morales et politiques, Docteur honoris causa des universités de Genève et de Rome.

Gouhier a centré sa réflexion sur la philosophie française. Il publia un ouvrage, *la pensée religieuse de Descartes*, ouvrage par lequel nous regrettons énormément de ne pas l'avoir lu. La relation entre philosophie et religion a été l'une des préoccupations dominantes de Gouhier, qui accordait au concept de religion toute son extension.

Dans son ouvrage, *La pensée métaphysique de Descartes* Gouhier nous fait comprendre d'une part, la valeur et la portée de la méthode cartésienne. En effet, l'idée de méthode exprime l'idée philosophique par laquelle, la philosophie doit intervenir pour indiquer la bonne voie dans laquelle il convient de conduire nos pensées. Et, pour Descartes, la première formule de cette méthode est de bien conduire le « bon sens ». C'est la raison « *la chose du monde la mieux*

¹¹⁷ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, 1956, p. 63.

¹¹⁸ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, 1956, p. 75.

¹¹⁹ Ferdinand ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, version numérique, 1956, p. 96.

partagée ». Mais pour Descartes, le principal n'est pas que chacun pense, mais ce qu'il faut est d'apprendre à bien penser. Dans ce contexte, le « bon sens » est aux yeux de Gouhier « *inséparable de la méthode qui le rend vraiment bon.* » Cela est à l'origine du précepte de la méthode : « *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle.* » De là s'ajoute la précision selon laquelle, pour éviter la précipitation et la prévention, nous devons retenir notre jugement jusqu'à ce que nous soyons sûrs : « *ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.* »¹²⁰

Nous voyons par là que ce doute est provoqué par l'esprit en quête de l'évidence authentique. Et pour être authentique, cette évidence doit triompher d'un doute, qui vise non pas la perception, mais la faculté de percevoir. C'est un doute méthodique, c'est-à-dire méthodiquement conduit. Pour Gouhier ce « *doute n'est méthodique qu'en devenant négation méthodique.* »¹²¹

D'autre part, nous comprenons mieux à partir de cet ouvrage que pour Descartes, comme pour saint Anselme, l'argument ontologique de l'existence de Dieu n'est qu'une opération qui tire sa force de sa forme et trouve sa règle dans une réflexion créant une situation telle que nous ne pouvons plus penser à Dieu sans le voir existant. C'est d'ailleurs pour cette idée qu'affirme Gouhier que cet argument est une « *destinée à créer une situation telle que l'esprit devienne capable de discerner l'existence nécessaire dans l'essence de Dieu.* »¹²²

Cela nous amène à comprendre davantage le principe de la pensée métaphysique de Descartes : c'est une métaphysique qui a pour point de départ, une réflexion sur l'existence du sujet pensant. Cela définit dialectiquement l'assertion cartésienne selon laquelle « *je pense, donc je suis* » ; « *je suis une chose qui pense* ». Par extension, nous pouvons dire que je suis une chose qui pense l'idée de Dieu. En effet, « *l'existence de Dieu est démontrée de cela seul que son idée est en nous.* »¹²³

De cette démonstration, nous comprenons avec Gouhier que le nom de saint Thomas l'engage sur la voie qui avait conduit Aristote du monde sensible au Premier Moteur. Le nom de Descartes, au contraire est dicté par une philosophie qui a restitué aux idées leur consistance platonicienne. On voit donc par là Gouhier s'exprimer dans ce passage :

¹²⁰ René DESCARTES, Discours de la méthode, Paris : Bordas, 1970, 52.

¹²¹ Henri GOUHIER, La pensée métaphysique de Descartes, Paris : J. Vrin, 1978, p. 31.

¹²² Henri GOUHIER, La pensée métaphysique de Descartes, Paris : J. Vrin, 1978, p.161.

¹²³ Henri GOUHIER, La pensée métaphysique de Descartes, Paris : J. Vrin, 1978, p. 163.

« Les méditations de Descartes sont métaphysiques et relèvent d'une philosophie première élaborée par la seule raison : la preuve de l'existence de Dieu par son essence s'adresse à tous les hommes et, pas plus n'importe quelle vérité géométrique, elle ne requiert des conditions surnaturelles de la visibilité ; mais en tous les hommes elle se heurte à l'homme qui commence par être enfant. »¹²⁴

De cette affirmation, Gouhier laisse comprendre l'idée que, Descartes prend soin de définir les idées et de fixer leur statut ontologique. Toutes ses conditions cherchent le fondement dans l'idée même de Dieu dont il démontre l'existence.

B.2.3. Pierre GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa. (Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses.)* Texte établi, traduit et annoté par Bernard ROCHOT. Ouvrage publié avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: J.Vrin, 1962, 457 pages.

A la recherche d'une voie moyenne entre dogmatisme et scepticisme, Gassendi s'attaque avec violence à Aristote dès sa première publication. En réalité, sa critique porte contre tous ceux qui prétendent avoir découvert quelque recette, innée, nécessaire et indubitable, relativement à la nature réelle des choses. Pour lui, tout le savoir provient de l'expérience sensible. En effet, son courant de pensée tient du phénoménalisme, qui fait dépendre la connaissance du monde et de ses phénomènes de la seule réalité sensible. Ce point de vue réduit la philosophie des catégories substantialistes à néant, évacue la métaphysique et réclame dès lors de ne faire porter les raisonnements que sur la physique. Dans ce domaine, Gassendi adopte le point de vue de Démocrite et d'Epicure. Il s'oppose à Descartes, auquel il reproche à la fois les idées innées. Dans son article 5 du *Contre Méditation V*, Gassendi écrit à Descartes :

« Tout ce qui est dit par vous ou par d'autres en faveur des idées innées ne prouve qu'une chose ; ce qu'il y a en nous une faculté innée de penser les choses. (...) Mais elles ne servent absolument à rien, et il faut toujours aller chercher les choses mêmes hors de l'esprit ; si bien que soit que l'on admette les Idées, soit qu'on les supprime, cela revient au même, pourvu qu'il y ait en nous une faculté de connaître le réel. »¹²⁵

Par ailleurs, l'auteur refuse de Descartes la preuve de l'existence de Dieu par la perfection. A ses yeux, la démonstration de l'existence de Dieu à partir de la perfection n'est pas juste. Car selon lui, Descartes a bien raison de comparer « l'essence avec l'essence », mais pas l'existence avec la propriété. En reprochant à Descartes sur la preuve de l'existence de Dieu par la comparaison ou plutôt la déduction de son existence à partir de son essence Gassendi écrit :

¹²⁴ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 169.

¹²⁵ P. GASSENDI, *Recherche métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, p. 488.

« Vous avez bien raison de comparer l'essence avec l'essence, mais ensuite vous ne comparez pas l'existence avec l'existence, ou la propriété, mais l'existence avec une propriété. (...) et pourtant vous n'auriez pas apporté ainsi une preuve convaincante de l'existence de Dieu comme être nécessaire, puisqu'aussi bien le Triangle n'existe pas nécessairement, malgré l'impossibilité de concevoir que son essence et son existence soient réellement séparées, et cela bien que notre esprit en quelque manière les sépare, c'est-à-dire les conçoive séparément ; comme peuvent aussi être conçues séparément l'essence et l'existence divines. »¹²⁶

Dans l'article I de son instance *contre la Méditation III*, il reproche à Descartes en ces mots :

« C'est un tort de quitter la voie royale conduisant à prouver l'existence de Dieu par ses effets manifestés dans l'Univers, pour la prouver par la réalité dite objective de l'Idée. Le mot de « réalité » est employé improprement. »¹²⁷

De cette affirmation, nous assistons à une critique acerbe de la part de Gassendi contre les raisonnements utilisés par Descartes pour prouver l'existence de l'entité divine par l'idée de la réalité objective. Pour Gassendi, l'existence de Dieu n'est pas dans une perfection. En effet, *« à vrai dire dit-il, ni en Dieu, ni en aucune autre chose l'existence n'est pas une perfection, mais bien ce sans quoi il n'y a point de perfection. »¹²⁸* A ses yeux, au lieu de prouver l'existence de Dieu par la voie royale indiquée par l'Écriture et suivie par tous les Sages, Descartes n'a fait que de songer à un argument tiré de la dépendance de l'effet par rapport à la cause. Voyons donc ce qu'il dit à cet égard :

« Je vois assez bien ce que vous voulez faire (...) qu'ayant prouvé l'existence de Dieu à partir de certains ouvrages dont il était reconnu comme la cause, vous ne pouviez faire autre chose que de songer à un argument tiré de la dépendance de l'effet par rapport à la cause ; mais que vous avez cependant quitté la voie royale indiquée par l'Écriture et suivie par tous les Sages, et qui est celle de la contemplation de cet admirable Univers. »¹²⁹

Pour Gassendi, c'est un paralogisme de la part de Descartes d'avoir confondu l'existence en Idée avec l'existence en réalité : *« pour moi il me suffit d'avoir noté que le paralogisme provient de ce que vous avez mis l'existence parmi les perfections ; de ce que vous avez confondu l'existence en Idée avec l'existence en réalité ; de ce que vous avez pris l'existence comme mineure pour prouver l'existence. »¹³⁰*

¹²⁶ P. GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, p. 490.

¹²⁷ P. GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doute et instances contre la métaphysique de R. Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, p. 264.

¹²⁸ P. GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, p. 492.

¹²⁹ P. GASSENDI, *Recherche métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, p. 264.

¹³⁰ P. GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962, p. 506.

Cela revient à la critique kantienne de toute tentative de démonstration de l'existence de l'entité divine. Sans s'opposer catégoriquement à la possibilité que Dieu puisse exister, dans son ouvrage *Critique de la raison pure*, Kant la déclare invérifiable. En effet, à supposer que Dieu existe, son existence ne se laisse pas vérifier dans le monde. Cela revient aux yeux de Kant que l'existence de Dieu reste une pure idée inconcevable : « *Cet être de raison n'est à la vérité, qu'une simple idée, et par conséquent il n'est pas admis absolument et en soi comme quelque chose d'effectivement réel.* »¹³¹

Fidèle à l'érudition des savants de la première moitié du XVII^e Gassendi s'oppose également au « *tabula rasa* » cartésien. À l'opposé des certitudes du philosophe de la Haye, il maintient un scepticisme curieux. Il voudrait que soit reconnu à l'imagination une place aussi importante que celle de la raison ; que le doute cartésien demeure un doute sceptique et non une simple prétention du discours. En lisant son ouvrage, nous voyons s'opposer deux philosophes d'égales renommées à l'époque. Mais Descartes traite Gassendi avec mépris « *de philosophe charnel* ».

¹³¹ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, cité par Marcel NEUSCH, in « Ose penser par toi-même ! », p. 9.

CONCLUSION.

Au terme de notre travail, nous rappelons que la question qui a piqué notre curiosité est celle de l'existence de Dieu. Objet, d'abord de la foi, Dieu fait partie des questions majeures qui fondent la problématique philosophique. En effet, nous constatons que toutes les spéculations des philosophes, depuis l'Antiquité grecque jusqu'au temps moderne et même contemporain tournent autour de la triple question : Dieu existe-t-il ? Et, s'il existe, quelle est sa nature ? Comment expliquer le fait que toute notre vie en dépend ? Étant recherche des causes premières et des premiers principes, la philosophie se projette d'y répondre. En effet, « *l'idée de Dieu met sur nos épaules le poids du monde et de l'histoire.* »¹³²

Influencé d'abord par Platon, Descartes analyse les idées que nous avons, indépendamment de leur vérité ou de leur fausseté. Il les examine en tant qu'elles sont dans la pensée ou comme représentation. Parmi ces idées, Descartes constate que nous avons en nous l'idée d'un être infini, somme de toutes perfections et de toutes réalités. Or, cette idée doit avoir une cause, du fait que c'est un principe postulé par Descartes que tout effet doit avoir une cause.

Toutefois, aux yeux de ce philosophe, l'homme ne saurait manifestement pas être l'auteur de cette idée. En effet, la notion d'infini ne peut venir d'un être fini. Cela s'explique mieux par le fait que, le sujet qui pense, qui doute, qui désire est imparfait. Dans ce sens, l'idée de Dieu ne peut être une construction de notre esprit à partir d'élément d'expérience. Cette idée ne peut non plus être une création indépendante de notre raison imparfaite. Il faut donc que l'idée d'infini soit causée par un être parfait qui en est le véritable auteur. L'idée de Dieu n'a donc pour cause que Dieu lui-même, étant un être infiniment parfait. Dans ce cas, nous pouvons dire que c'est Dieu lui-même qui nous oblige à reconnaître son existence.

D'Aristote contre qui il a critiqué la physique, Descartes emprunte la notion de causalité pour servir des preuves en faveur de l'existence de Dieu. En effet, la seconde preuve donnée par Descartes pour prouver cette existence de Dieu est basée sur le principe de causalité. La cause de l'idée de Dieu en nous se pose sur l'auteur de notre être. C'est dans cette optique que le sujet qui pense l'idée de Dieu cherche ce qui le fait exister. C'est là où intervient l'exigence causale qui fait immédiatement et directement apparaître Dieu pour cause de notre existence. En effet,

¹³² Régis JOLIVET, *Le Dieu des Philosophes et des Savants*, Paris : Libraire Arthème Fayard, 1956. P 121.

« Entre l'être fini qui pense l'infini et l'Être infini, qui seul a pouvoir de faire exister, il n'y a place pour aucune suite de causes intermédiaires. »¹³³

Par cette affirmation, nous pouvons dire qu'il appartient à la cause de faire surgir l'effet. Et s'il en est ainsi, notre existence est un effet d'une cause. Cette cause ne saurait être que Dieu. Il est donc manifeste que Dieu existe. Car en aucune façon, nos parents ne pourront en même temps être cause de notre existence organique et cause de l'idée de Dieu : « *mes parents ne sont pas cause de ce qui me fait* » ***chose-pensante-l'idée-de Dieu.***¹³⁴

On voit par là que cet argument cartésien est une impression due à l'argument thomiste de Dieu comme cause efficiente de l'existence de l'Univers.

De saint Anselme, Descartes s'inspire de l'argument ontologique pour prouver l'existence de Dieu. En effet, son argumentation est basée sur le fait que, nous ne pouvons concevoir Dieu que sous la forme d'une chose dont l'existence est nécessaire. En effet, l'existence possible ou contingente est dans les choses limitées. Mais l'existence nécessaire et parfaite n'appartient qu'à l'être souverainement parfait : « *l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu.* »

La certitude de l'existence du sujet pensant comme créature finie renvoie inévitablement à la prééminence de l'existence divine dont les preuves surgissent d'une réflexion sur l'idée du parfait ou de l'infini inscrite dans notre esprit.

En analysant le *traité théologico-politique* de Spinoza, là où Spinoza traite le rapport de la raison et de la foi, sujet dont on peut dire qu'il a préoccupé à des degrés différents tous les philosophes modernes, Victor Brochard, dans son article, « Le Dieu de Spinoza », la solution qu'il propose de ce problème est à la fois très nette et hardie. En effet, aux yeux de Spinoza, nous disons avec Brochard que :

« *La raison et la foi ont chacune son domaine séparé ; la raison, à l'aide de la lumière naturelle et des idées claires et distinctes, nous permet de comprendre la réalité, de connaître les vérités éternelles, elle nous apprend que Dieu est un être absolument infini et parfait, et en qui l'entendement et la volonté ne font qu'un et dont toutes les manières d'être se développent en vertu d'une nécessité absolue.* »¹³⁵

Pour Spinoza « *la foi consiste à savoir sur Dieu ce qu'on en peut ignorer sans perdre tout sentiment d'obéissance à ses décrets et ce qu'on en sait par cela seul qu'on a ce sentiment d'obéissance* »¹³⁶

¹³³ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 138.

¹³⁴ Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1978, p. 138.

¹³⁵ Victor BROCHARD, « Le Dieu de Spinoza », article publié en version numérique p. 3.

¹³⁶ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, cité par Victor Brochard, in « Le Dieu de Spinoza », p. 3.

A partir de ces deux textes, nous retenons l'idée que, à la différence de la raison, la foi nous présente la divinité comme ayant une volonté libre. C'est un chef, un législateur ou un roi qui édicte des lois ou des décrets auxquels les hommes sont tenus à se soumettre sans les comprendre. C'est dans cette même idée que pour Brochard :

« *Entre la raison et la foi il n'y a pas pour nous du moins, de passage possible, la seconde (la foi) ne se déduit pas de la première.* » Ce texte est par rigueur d'analyse, une explication de l'affirmation de Spinoza selon laquelle :

« *J'ai soutenu d'une manière absolue que la lumière naturelle ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie ou du moins qu'il n'y a personne qui l'ait démontré et conséquemment que la révélation était d'une indispensable nécessité.* »¹³⁷

De son côté Etienne Gilson, « *le Dieu de Descartes, celui de Leibniz, de Malebranche, de Spinoza et de Kant, (...) pas plus que celui de saint Thomas, ils n'existeraient sans celui de la Bible et de l'Evangile.* »¹³⁸

De là, nous pouvons dire que la question de Dieu semble miner le débat entre la foi et la raison. Mais quant à la foi, elle relève de la croyance, d'une expérience personnelle dont le contenu est plus difficile à faire partager. La raison concerne le savoir rationnel qui relève d'une évidence universalisable. A défaut d'une connaissance de Dieu par la raison ou même par le cœur, certains penseurs posent cependant Dieu comme une exigence. C'est le cas de Voltaire qui, en aucune de ses œuvres n'a développé ni exprimé une philosophie. A ses yeux, « *Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer* », car « *si Dieu n'existe pas, disait Dostoïevski, tout est permis* ».

Quant à sa nature, aux yeux de Descartes, l'essence éminente de la véracité divine lui confère sa nature vérace, celle justement postulée d'indubitable certitude. Partant ainsi de l'étendue infinie de la divine omniscience, garante même de la valeur de notre pensée, Descartes pose l'existence d'un Dieu puissant caractérisé par son essence d'être parfait. Cette pensée se retrouve chez Pascal qui reprend et généralise l'énoncé cartésien de l'idée du parfait :

« *La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image.* »¹³⁹

Infiniment parfait donc, Dieu existe hors du « *moi pensant* », empreint d'imperfection. De là, se précise la démarche cartésienne par laquelle la connaissance s'oriente des objets extérieurs du monde à Dieu. Il s'agit d'une conversion d'une démarche épistémologique en démarche

¹³⁷ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, cité par Victor Brochard, in « Le Dieu de Spinoza », p. 3.

¹³⁸ Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, deuxième série, Paris : J. Vrin, 1932, p. 207.

¹³⁹ B. PASCAL, Cité par Jean-Luc Marion, in *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1986, p. 296.

ontologique, démarche que nous adoptons évidemment : nous reconnaissons que cette démarche cartésienne assigne à l'entendement humain sa finitude. Descartes devient, dans ce cas, tributaire de la tradition rationaliste allant de Socrate à Saint-Augustin en passant par Platon et les néoplatoniciens. Convaincus de la force de la raison, ils estiment tous que cette dernière est le fondement sûr de la connaissance. C'est ainsi que le projet non déclaré d'établir les principes métaphysiques d'une physique mécanique s'avère être la voie d'une critique des qualités sensibles. Par l'une et l'autre de ces ambitions, les *Méditations métaphysiques* auront moins été l'objet d'adhésion que des fortes critiques: celles de Pascal et de Kant par exemple sur les preuves de l'existence de Dieu. En effet, selon Pascal :

« Nous connaissons donc l'existence de la nature du fini, parce que nous sommes finis et étendus comme lui. Nous connaissons l'existence de l'infini et ignorons sa nature, parce qu'il a l'étendue comme nous, mais non pas des bornes comme nous. Mais nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. Mais par la foi, nous connaissons son existence ; par la gloire nous connaissons sa nature. »¹⁴⁰

Comme chez Kant, Pascal veut montrer par là que l'on ne peut pas prouver Dieu par des opérations d'ordre rationnel. Néanmoins, il reste que la démarche propre des *Méditations*, comme retour au fondement du savoir, soit un modèle du genre auquel se réfère ultérieurement toute « philosophie première ». Cette dernière traduit une expérience de pensée qui prend son point de départ dans le doute et le rejet de tout ce qui n'a jamais été tenu pour vrai. Dans ce cas, la philosophie cartésienne éloigne toute tentative de l'empirisme anglo-saxon pour préserver la force inestimable de la raison, perpétuée par le siècle des « Lumières ». Elle embrasse toutes les déterminations de l'être dont le penser subsume l'aspect abyssal des phénomènes fugitifs. Elle a ainsi pour fondement l'évidence et l'idée d'une science véritable chez Husserl. Nous reconnaissons néanmoins que tous ces discours sur Dieu qu'ils soient rationnels ou sentimentaux, présentent sans doute un intérêt théorique, mais, ils demeurent sans grande portée pratique ou encore existentielle.

En définitive, nous pouvons dire que, qu'il soit Descartes ou autres philosophes, l'existence de Dieu n'est pas prouvée mais postulée.

¹⁴⁰ Blaise PASCAL, *Pensées* n°451. Paris : Gallimard, 1968, p. 223.

BIBLIOGRAPHIE LISTEE.

I. OUVRAGES DE DESCARTES.

I.1. VERSIONS IMPRIMEES :

1. *Correspondances avec Arnaud et Morus*. Texte latin et traduction. Introduction et notes par Geneviève RODIS-LEWIS. Paris: J.Vrin ,1953. 187 pages
2. *Discours de la méthode*. Présentation et introduction par J.-M. FATAUD. Paris: Bordas, 1970, 191 pages.
3. *Les passions de l'âme*. Introduction et notes par Geneviève RODIS-LEWIS. Paris: J. Vrin, 1970, 242 pages.
4. *Méditations métaphysiques*. Notice bibliographique, notice historique et documentation thématique par Marc SORIANO. Paris: Larousse, 1973, 142 pages
5. *Discours de la méthode* .précédé de *Descartes inutile et incertain*. Par Jean-François REVEL, commenté et annoté par Jean –Marie BEYSSADE. Paris: Librairie générale française 1973, 128 pages
6. *Discours de la méthode, suivi des Méditations*. Présentation de Jean-Paul SARTRE. Bruxelles: Marabout, 1974, 182 pages.
7. *Discours de la méthode* .Texte et commentaire par Etienne GILSON, de l'Académie française: Paris: J.Vrin, 1976, 5^e éditions, 498 pages
8. *Méditations métaphysiques* .Texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence KHODOSS. Paris: PUF, 1986, 312 pages.
9. *Lettre-Préface des Principes de la philosophie* Présentations et notes par Denis MOREAU. Paris: Flammarion, 1996 133, pages.
10. *Règles pour la direction de l'esprit*. Traduction et notes par Jacques BRUNSCHWIG. Préface, dossier et glossaire par KIM SANG ONG-VAN-GUNG. Paris : Librairie générale française, 2002, 255 pages

I.2. VERSIONS NUMERIQUES :

11. *Traité de l'homme* extrait sur (la machine) du corps. Document produit en version numérique par Jean-Marie TREMBLAY. [« les classiques des sciences sociales »]Québec: Bibliothèque Paul-Emile de Université de Chicoutimi, 2001, 6 pages.
12. *Correspondances*. Document produit en version numérique par Denis COLLIN. « Les classiques des sciences sociales » Québec: Bibliothèque Paul-Emile de Université de Chicoutimi, 2002, 35 pages.

13. Extrait des *Principes de la philosophie*, produit en version numérique. Fichier PDF, anonyme, 35 pages.

II. ETUDES SUR DESCARTES.

14. ALQUIER Ferdinand, *Descartes, l'homme et l'œuvre*. Edition, conversion informatique, publication du site « philosophie ». 1956, 155 pages.
15. BAILLET Adrien, *La vie de M. Descartes* (extrait). Document produit en version numérique par Jean-Marie TREMBLAY [« Les classiques des sciences sociales »]. Québec: Bibliothèque Paul-Emile de l'Université du à Chicoutimi, 2002, 17 pages
16. De BUZON Frédéric et KAMBOUCHNER Denis, *Le vocabulaire de Descartes*. Paris : Ellipses, 2005, 80 pages.
17. GONTIER Thierry, *Descartes, l'arbre inversé*, Paris : Ellipses 1999, 64 pages.
18. GOUHIER Henri, *La Pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1978, 407 pages.
19. GASSENDI Pierre, *Disquisitio Métaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*
(Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses.) Texte établi, traduit et annoté par Bernard ROCHOT. Ouvrage publié avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: J.Vrin, 1962, 457 pages
20. HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes, Introduction la phénoménologie*, traduit de l'allemand par : Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris : J. Vrin, 1992, 256 pages.
21. L. MEYNARD, *Expliquez-moi Descartes*. Commentaire du *Discours de la méthode*, en 2 volumes. Paris: Foucher, 1958.
-Volume I : Introduction, I, II, et III^e partie, 79 pages.
-Volume II : IV, V, et VI^e partie, 79 pages.
22. LEFEVRE Roger, *La métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1972, 123 pages.
23. LEWIS Geneviève, *L'individualité selon Descartes*. Paris : J. Vrin 1950, 252 pages.
24. MAXIME Leroy, *Descartes social. Avec un portrait inédit de Descartes dessiné par Jean LIEVENS aux environs de 1643*. Paris: J.Vrin, 1931, 112 pages
MARION Jean-Luc :
25. - *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicienne dans les Regulae*. Paris: J. Vrin, 1981, 220 pages
26. - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986, 383pages.
27. MESNARD Pierre, *Essai sur la morale de Descartes*. Paris : Ancienne librairie Furne, 1936, 235 pages
SPINOZA Baruch :

28. - *Court traité. Traité de la réforme de l'entendement, Principes de la philosophie de Descartes, Pensées métaphysiques*. Traduction et notes par Charles APPUHN. Paris: Flammarion, 1964, 443 pages.
29. - *Court traité sur Dieu, l'homme et la béatitude*. Traduit par Paul Janet. Document produit en version numérique et publié par le site Philo cours. Texte numérisé par Serge Shoeffert - édition H.DIAZ. <http://www.spinozaetnous.org>. 77 pages
30. SAMUEL.S.de Sacy, *Descartes par lui-même*. [Écrivain de toujours] Paris: éditions du Seuil, 1961, 191 pages.
31. VERNES Jean-René, *Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Aubier Montaigne, 1982, 111 pages.
32. VERNEAUX Roger, *Les sources cartésiennes et kantienne de l'idéalisme français*. Bibliothèque des archives de philosophie, Paris : Gabriel Beauchesne et ses fils, 1936, 526 pages.

III. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

33. ALAIN (Emile Chartier), *Introduction à la philosophie: Platon, Descartes, Hegel, Comte*. Document en version numérique par Gemma PAQUET [« Les classiques des sciences sociales ».] Québec : Bibliothèque Paul-Emile de Université de Chicoutimi, 1960, 246 pages.
34. VOILQUIN Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate: de Thalès de Millet à Prodicos*. Traduction, introduction et notes par Jean VOILQUIN. Paris: Garnier –Flammarion. 1964, 247 pages.
BREHIER Emile:
35. - *La philosophie du Moyen-âge*. Paris: Albin MICHEL, 1971, 442 pages
36. - *Histoire de la philosophie* (3 tomes). I.- *Antiquité et Moyen-âge*, 8^e édition, revue et mise à jour par Pierre-Maxime Shuhl et Maurice de Gandillac, avec la collaboration de E. Jeaumeau, P. Michaux-Quanti, H. Védrières et J. Schlanger (Quadrige, 21). Paris: PUF, 1994, 708 pages.
37. - *Histoire de la philosophie*. Tome II. *La philosophie moderne*. Document produit en version Numérique par Pierre PALPANT, [« Les classiques des sciences sociales »]. Québec: Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de l'Université de Chicoutimi. 2005, 802 pages
38. CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique: des origines jusqu'à la mort d'Averroès* (1198). Paris: Gallimard 1964, 383 pages.
39. HEGEL G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie*, Tome I, traduit de l'allemand par J. Gibelin. Paris : Gallimard 1954, 254 pages.
40. LAERCE Diogène, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Tome II. Traduction, notice et notes par Robert GENAILLE, Paris : Garnier Flammarion, 1965, 314 pages.

IV. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES.

A. Dictionnaires :

41. I. Frolov, *Dictionnaire philosophique*. Moscou: Progrès, 1985, 568 pages.
42. AUROUX Sylvain et WELL Yvonne, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*. Paris: Hachette. 1991, 526 pages.
43. BARAQUIN Noëlla et LAFFITE Jacqueline, *Dictionnaire des philosophes* [Collection « U », 285]. Paris: Armand Colin, 1997, 335 pages
44. BARAQUIN Noëlla et Al, *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Armand Colin 2005, 3^e édition, 377 pages.
45. JULIA Didier, *Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Librairie Larousse, 1964, 319 pages.
46. LEGRAND Gérard, *Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Bordas, 1923, 271 pages.
47. RUSS Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Bordas, 1991, 384 pages.
48. STIRN François et VAUTRELLE Hervé, *Lexique de philosophie*. Paris: Armand Colin, 1998, 94 pages.
49. *Le petit Larousse illustré*. Paris: Larousse, 1993, 1784 pages.
50. REY Alain, *Le Robert micro*, Paris: Dicororobert, 1995, 1376 pages

B. Encyclopédies :

51. *Encyclopaedia Universalis*. Paris. [11^e publication], 1968. Volume 5
52. *Encyclopaedia Universalis*, version numérique, nouvelle édition. 2009
53. *Encyclopaedia Universalis*, version numérique, nouvelle édition 2010
54. *Encyclopédie de la psychologie générale*. Paris: Fernand Nathan, (1971). Tome I: *Des confusions d'Aristote aux distinctions de Descartes*. pp.15-19
55. *Encyclopédie du présent: Lois de la pensée* (Communications diverses) Paris: Clartés. 1957-1958, 420 pages.
56. *L'univers philosophique. Encyclopédie philosophique universelle*. Volume dirigé par André JACOB. Révision générale par Reynal SOREL. Préface de Paul RICOEUR. Ouvrage publié par le Concours du Centre National des Lettres, Paris: PUF, 1989, 1997 pages

V. OUVRAGES GÉNÉRAUX.

ARISTOTE :

57. - *La Métaphysique*. Traduction nouvelle, avec introduction, notes et index avec commentaire par J. Tricot. [Bibliothèque des textes philosophiques]. Paris: J. Vrin, 1970, 428 pages [Tome II].
58. - *La métaphysique*, Texte traduit par Jules BARTHLEMY, SAINT- Hilaire, revue et annoté par Paul MATHIAS, Introduction et dossier par Jean-Louis POIRIER. Paris: Pocket, 1997, 558 pages.

59. - *De l'âme*, texte établi par A. JANNONE Traduit et annoté par E. BARBOTIN ; *De la génération et de la corruption*, Texte établi et traduit par Charles MUGLER. Paris: Les Belles Lettres, 1980, 245 pages.
60. *Ethique à Nicomaque*, Nouvelle Traduction, Notes et index par J. Tricot. Paris : J. Vrin, 1990, 541 pages.
61. A. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, texte édité, traduit et introduit par A. Foucher de Careil, Paris, 1854, d'après le manuscrit original de la bibliothèque royale de Hanovre, publié sur le site, <http://jec.com>. Free.fr/archeleibniz-Spinoza. Htm, 10 pages.
62. ALAIN, *Eléments de philosophie*, Paris : Gallimard, 1966, 382 pages.
63. BAHOKEN Jean- Calvin, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud- Cameroun*. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris : Présence africaine, 1967, 124 pages.
64. BRUNOLD Ch. et JACOB. J, *De Montaigne à Louis de Broglie. Textes philosophiques*, Paris : Eugène Belin, 1965, 376 pages.
65. BATTISTINI Yves, *Trois présocratiques, Héraclite, Parménide, Empédocle*. Paris: Gallimard, 1968, 250 pages.
- BERGSON Henri:
66. - *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF. 1985, 214 pages
67. - *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1985, 180 pages.
68. - *L'évolution créatrice*, Document produit en version Numérique par Gemma Paquet, [«Les classiques des sciences sociales »]. Québec: Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de l'Université de Chicoutimi. 2003. 214 pages.
69. - *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*. Document produit en version Numérique par Gemma Paquet, [«Les classiques des sciences sociales »]. Québec: Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de l'Université de Chicoutimi. 2001. 147 pages.
70. - *Les deux sources de la morale et de la religion*. Document produit en version Numérique par Gemma Paquet, [«Les classiques des sciences sociales »]. Québec: Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de l'Université de Chicoutimi. 2003. 170 pages.
71. « *Camille Bos- Psychologie de la croyance*. » (compte rendu du livre 1902). Document produit en version Numérique par Bertrand Gibier [«Les classiques des sciences sociales »]. Québec: Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de l'Université de Chicoutimi. 2001. 9 pages.
72. BOULAD-AYOUB Josiane, *Fiches pour l'étude de Kant*, document produit en version numérique. Département de philosophie(UQAM), Presses de l'université du Québec, 1990, 143 pages.
73. COMBES Joseph, *Valeur et liberté*. Paris: PUF, 1960, 112 pages.
74. COMTE André- LUC FERRY Sponville, *La sagesse des Modernes, dix questions pour notre temps*. Paris : Robert Laffront, S.A. 1998 573 pages.
75. COMPTE Auguste, *Catéchisme positiviste*, Paris : 1966, 316 pages.

76. CLAIR, André, *Kierkegaard – Existence et éthique*, Paris : PUF, 1997, 124 pages.
77. CUVILIER Armand, Textes choisis des auteurs philosophiques, Tome II, 17^e édition, Paris : Armand Colin, 1955, 374 pages.
78. D'AQUIN Thomas, *Somme théologique*, Dieu, Tome troisième. 1a, Questions 18-26. Traduction française par A. D. SERTLLANGES, O. P. Quatrième Edition. Paris : tournai, Rome, 1959, 375 pages.
79. DELEUZE Gilles, *La philosophie critique de Kant*, Paris : PUF, 1991, 110 pages.
80. FARAGO France, *Lire Saint Augustin. Les Confessions. De Trinitate. La cité de Dieu* [Philo]. Poitiers: Ellipses, 2004, 96 pages.
81. FICHTE J.G, Essai d'une critique de toute révélation. Paris: J.Vrin, 1988, 219 pages.
82. FRANÇOIS S. J. Paul de Torquat, *Initiation à la philosophie*. Antananarivo : Ambozantany. 1994, 99 pages.
83. GUSDORF Georges, *Traité de l'existence morale*, Paris : Armand Colin, 1949, 390 pages.
84. GRANGER Gilles-Gaston, *La Raison*, Paris : PUF, 1993, 128 pages.
85. GREGORIEFF Vladimir, *L'essentiel sur les grands courants de la pensée: Les miracles grec, Les défis religieux, Réforme et révolution, Le XX^e siècle*. [Philo de base] Bruxelles: Marabout 1983, 347 pages.
86. GILSON Etienne, L'esprit de la philosophie médiévale. Deuxième série, Paris : J. Vrin, 1932, 299 pages.
- HEIDEGGER Martin :
87. *–Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Texte établi par Friedrich-Wilhelm Von Herman, traduit de l'allemand par Jean-François Courtine. Paris : Gallimard, 1985, 419 pages.
88. *–Qu'est-ce que la métaphysiques ?* traduit par Henry Corbin, présenté et commenté par Marc Froment-Meurice, Paris : Nathan, 1985, 111 pages.
89. *–principe de la raison*, Paris : Gallimard, 1962, 282 pages.
90. *–Kant et le problème de la métaphysique*. Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris : Gallimard, 1981, 308 pages.
91. J. Beaufred-F. Fedier et All, *Heidegger et la question de Dieu*. Recueil présenté sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary, Paris : Bernard Crasset, 1980, 347 pages.
92. HAAR Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Paris : Jérôme Millon, 1990, 239 pages.
93. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Gallimard, 1993, 916 pages.
94. HOBBS Thomas, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Traduction originale de M. Philippe Folliot. Document produit en version Numérique par M. Philippe Folliot, [«Les classiques des sciences

- sociales ».] Québec: Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de Chicoutimi. 2002, 155 pages.
95. HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*. Paris : Flammarion, 1983, 252 pages.
96. JASPERS Karl, *Introduction à la philosophie*: [Union générale des éditions. 10/18]. Paris: Plon 1982, 190 pages.
97. JEANKELEVITCH Vladimir, *Philosophie première, introduction à une philosophie du « presque »*, Paris : PUF, 1986, 268 pages.
98. JOLIVET Régis, *Le Dieu des philosophes et des savants, Encyclopédie du catholique au XX^{ème} siècle*. Première partie. Je sais, je crois. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1956, 128 pages.
99. Josiane BOULAD-AYOUB et Paul DUMOUCHEL, *Le journal des Savants*, Paris, Bibl. de l'Institut, 1665, p 2.
100. KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*. Traduction française avec notes par A.TREMESAYGUES et B. PACAUD. Préface de Ch. SERRUS. Paris: PUF, 1990, 584 pages.
101. KÜNG Hans, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*. Traduit de l'allemand par Jean-Louis SCHLEGEL et Justus WALTHER. Paris: Edition du Seuil, 1981, 924 pages.
102. LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, chronologie et introduction par J. Brunschwig, Paris : Garnier Flammarion, 1969, 507 pages.
103. LECOMTE du Noüy, *L'homme et sa destinée*, (Human Destiny), Paris : La colombe, 1948, 222 pages.
104. LOUIS Lavelle, *L'Etre et le Réel*, préface d'Henri Gouhier, Paris : Aubier Montaigne, 1960, 232 pages.
105. MALEBRANCHE Nicolas, *Traité de la nature et de la grâce*, introduction philosophique notes et commentaire du texte de 1712, texte de l'édition originale de 1680 par Ginette DREYFUS. Ouvrage publié avec le Concours du centre National de la Recherche Scientifique. Paris : J.V, 1958, 395 pages.
106. MANDROU Robert, *Histoire de la pensée européenne. Des humanistes aux hommes des sciences, XVI^e et XVII^e siècles*. Paris : Seuil, 1973, 258 pages.
107. MORIN Edgar, *L'homme et la mort*, Paris : Editions du seuil, 1970, 372 pages.
108. NABER Jean, *Le désir de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1966, 382 pages.
109. MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1945, 531 pages.
110. NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit par Marthe ROBERT. Paris: Le club français du livre. 1958, 304 pages.

111. *La généalogie de la morale*, présenté et annoté par J. Deschamps, Préface de H. Brault, Paris : Fernand Nathan, 1984, 239 pages.
112. PASCAL Blaise, *Pensées*. Texte établi et annoté par Jacques CHEVALIER, Préface de Jean GUITTON. Paris: Gallimard, 1968, 445 pages.
PLATON, *Œuvres complètes* (Collection des Universités de France). Paris: Les Belles Lettres.
113. - *Phédon*. Notice de Léon Robin. Texte établi et traduit par Paul Vicaire (13^e tirage), 1983, 126 pages
114. -*Phèdre*. Notice de Léon Robin. Texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire. (9^e tirage), 1985, 104 pages
115. -*La République*. Texte inégal. Introduction, traduction, notice et notes par Robert Baccou [G-F, 90]. Paris: Flammarion, 1966, 512 pages.
116. -*Second Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur, Ion*. Traduction et notes par E.CHAMBRY, Paris : Garnier Flammarion, 1967,443 pages
117. -*Théétète* : Texte établi et traduit par Auguste Dies. (7^e tirage), 1976, 143 pages
118. RUSS Jacqueline et LEGUIL Clotilde, *Les chemins de la pensée*, [manuel pour les parcours thématiques, notions philosophiques, auteurs et repères]. Paris: Bordas, 2004 ,591 Pages
119. RAKOTOMAMONJY Jean Debré (R.P.), *Au chemin de la sagesse*. [Guide de lecture des auteurs philosophiques, de la Renaissance à la philosophie contemporaine]. Fianarantsoa, 2006,156 pages.
120. RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990,430 pages.
SARTRE Jean-Paul :
121. - *L'existentialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkäim-Sartre Paris: Gallimard, 1996,109 pages.
122. - *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1980,696pages.
SPINOZA Baruch :
123. - *L'éthique*, Texte traduit par Roland CAILLOIS. Paris: Gallimard, 1954, .337 pages
124. – *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*. Texte traduit et annoté par A. KOYRE. Paris : Librairie philosophique J. Vrin 1974, 116 pages.
125. STEIN Edith, *Phénoménologie et philosophie chrétienne*. Traduit de l'allemand et présenté par Philibert Secrétan, ouvrage publié par le Concours du Centre National des Lettres, Paris : Les éditions du cerf, 1987, 177 pages.

126. WAHL Jean, *La pensée de l'existence*, Paris : Flammarion, 1951, 296 pages.

VI. ARTICLES.

BROCHARD Victor :

127. « Le traité des passions de Descartes et L'éthique de Spinoza. » Article publié dans *la Revue de métaphysique et de morale*, 1896, pp.512-516.
128. « Le Dieu de Spinoza ». Article publié dans *la Revue de métaphysique et de morale*, 1896, 29 pages.
129. BOUTROUX Emile, « L'intellectualisme de Malebranche. » Article publié dans la revue de métaphysique et morale, 1916, 8 pages.
130. DELBOS Victor, « Malebranche et Maine de Biran. » Article publié dans *la Revue de métaphysique et morale*, 1916, 13 pages.
131. COUTURAT Louis, « La philosophie des mathématiques de Kant. » Version numérique. Alain. Blachair @ac-nancy-Metz.fr
132. LADRIC Jean-Marie, « la vérité dialectique de la religion. » pp 205-216 [archive de philosophie.]
133. NEUSCH Marcel, Emmanuel Kant. « Ose penser par toi-même ! », Institut catholique de Paris, année universitaire 1995-1996. 28 pages.

VI. PROJET DE LECTURE.

134. ALQUIE Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris : PUF, 1950.

BELVAL Yvon :

135. - *Leibniz Critique de Descartes*, Paris : PUF, 1962.
136. – *Leibniz, initiation à la philosophie*, Paris : J. Vrin 1962.
137. BERKELEY G., *Traité sur les principes de la connaissance humaine, Trois dialogues entre Hylas et Philonoïs*, in Œuvres choisies de Berkeley, trad. A. Leroy, Aubier, Paris, 1962

BLONDEL Maurice :

138. - *La clef de voûte du système cartésien*, in Revue « cartesio » Milan 1937.
139. – « Le christianisme de Descartes », in « Revue de la métaphysique », 1896.
140. – « L'anti-cartésianisme de Malebranche », in Revue de la métaphysique, 1916.
141. BOUTROUX, *Des vérités éternelles chez Descartes*, J. Vrin, 1927.
142. BOUTROUX Pierre, *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris, 1900.

BRUNSCHVICG Léon :

143. - *Descartes, lecteur de Montaigne*, Neuchâtel 1942.
144. - *Pour une histoire des Méditations métaphysiques*, in « Revue des sciences Humaines », janvier –mars 1951.
145. - *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol., rééd. PUF., 1953
146. – *Spinoza et ses contemporains*, Alcan, 1923.
147. BRUN Jean, *L'Europe philosophe. 25 siècles de pensée occidentale*. Paris : Stock, 1988, 379 pages.
148. BRUNNER Fernand, *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Paris : J. Vrin 1951.
149. BRUNSCHVICG Jacques, *La preuve ontologique interprétée par Guérault*, in revue philosophique n° 2, Paris, 1960.
150. COUTURAT .L. et DELBOS.V. *Sur les rapports de la logique et de la métaphysique de Leibniz*, in « Bulletin de la Société française de Philosophie, février 1902.
151. CRESSON André, *Leibniz, sa vie, son œuvre avec un exposé critique de sa philosophie*, Paris : PUF, 1946.
152. CHEVALIER Jacques, *Descartes*, Paris : Plon Nourrit et Cie, 1929.
153. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la philosophie cartésienne de l'être objectif*, in Revue de l'histoire de la philosophie, octobre- décembre 1929.
154. DAURIAC, *Contingence et rationalisme*, J. Vrin, 1924.
155. DEHOVE, *Essaie critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907.
156. DUPROIX Joseph, *Raison et Foi d'après Leibniz*, Lausanne 1901.
157. GARDEIL, *Les étapes de la philosophie idéaliste*, J. Vrin, 1935.
158. GARIN, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris : Dessclée, 1931.
- GARRIGOU-LAGRANGE :
159. - *Le réalisme du principe de la finalité*. Paris : Desclée, 1932.
160. – *Le sens du mystère*, Paris : Desclée, 1934.
- GUEROULT Martial :
161. - *Dynamique et métaphysique leibnizienne*, Paris : Belles- Lettres, 1934.
162. – *A propos du troisième centenaire de Leibniz. Constitution de la substance chez Leibniz*, in Revue de la métaphysique et de morale, Paris : J.Vrin 1947 pp 55-78.
- GILSON Etienne :
163. - *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris : Alcan 1913.

164. – *Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : J.Vrin, 1930.
165. – *La preuve ontologique de Descartes*, in *Revue internationale de philosophie*, n° 29 Paris, 1954.
166. – *La pensée religieuse de Descartes*, in *Etudes de philosophie médiévale*. 2^e édition, Paris : 1970.
GUEROULT Martial :
167. – *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris : Aubier- Montaigne, 1968. (T1 : l'âme et Dieu, T2 L'âme et le corps.)
168. – *Métaphysique et physique de la force chez Descartes et Malebranche*, in « *Revue de Métaphysique et de Morale* », n°1 et 2, Paris, 1954.
169. – *Nouvelle réflexion sur la preuve ontologique*, Paris : J. Vrin, 1955.
GOUHIER Henri :
170. – *La pensée religieuse de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1924.
171. – *La philosophie de Malebranche*, Paris : J. Vrin, 1926.
172. – *L'itinéraire ontologique de Descartes*, Riv. Di Filo-neoscolastica, 1934.
HAMELIN :
173. – *Le système d'Aristote*, Alcan, 1920.
174. – *Le système de Descartes*, 2^e éd, Alcan, 1921.
HANNEQUIN :
175. – *La preuve ontologique cartésienne défendue contre la critique leibnizienne*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1866. pp 443-548.
176. – *La méthode de Descartes*, R. m. 1906.
177. HENRY, *Le doute initial de l'épistémologie*. Rev. néo-scol., 1925.
178. HERMELIN Olivier, *Le système de Descartes*, Paris : Félix Alcan, 1911.
179. IWANIKI Joseph, *Leibniz et la démonstration mathématique de l'existence de Dieu*. Paris : J. Vrin, 1934.
180. JALABERT Jacques, *La théorie leibnizienne de la substance*, Paris : PUF, 1947.
181. JASPERS Karl, *La pensée de Descartes et la philosophie*, in *Revue philosophique*, mai-août 1937.
182. KANT Emmanuel :
183. – *Critique de la raison pure*, trad. Tremsaygues et Tacaud, Paris : PUF, 1965.
184. – *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet : Paris : PUF, 1960.

185. - *Critique de la faculté de juger*, trad. Philenko, Paris : Vrin, 1968.
186. - *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. Traduit par P. Festugière. Paris : J.Vrin 1967.
187. - *La religion dans les limites de la simple raison*. Traduit par J. Gibelin, Paris : 1972.
188. LAPORTE Jean, *Le rationalisme de Descartes*, Paris : 1945.
- LEFEVRE Roger :
189. - *Le criticisme de Descartes*, Paris : PUF ,1958.
190. - *L'humanisme de Descartes*, Paris : PUF ,1958.
191. - *La bataille du « cogito »*, Paris : PUF, 1960.
- LEIBNIZ :
192. - *Monadologie*, Paris : J.Vrin, 1974.
193. - *Discours de métaphysique*, Paris : J. Vrin, 1970.
194. - *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Paris : Garnier Flammarion, 1969.
195. LEROY Georges, *Commentaire du Discours de la métaphysique de Leibniz*, Paris : J. Vrin, 1970.
196. LEVINAS Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1963, 175pages.
197. - *Principe de la nature et de la grâce fondés en raison*, Paris : PUF, 1954.
198. MOY P., *Le développement de la physique cartésienne*, Paris : 1939.
- NIETZSCHE Friedrich Wilhelm:
199. - *La naissance de la tragédie*.
200. - *Vérité et mensonge*.
201. PIERRE-FRANÇOIS Moreau, *Spinoza*, paris : Seuil, 1975, 189 pages.
202. PRENANT Lucy, *Les moments du développement de la raison chez Descartes*, in Europe, mai 1937.
203. ROCHOT Bernard, *Réponses aux objections de J. Brunschvicg*, in Revue philosophique n° 1, Paris : 1961.
204. RODIS-LEWIS Geneviève, *Descartes et le rationalisme*, Paris : PUF, 1970.
205. ROBINET André, *Leibniz et la racine de l'existence*, Paris : Seghers, 1962.
206. ROLLAND E. *Le déterminisme monadique et le problème de l'existence de Dieu dans la philosophie de Leibniz*, Paris, 1935.
- SPINOZA Baruch :
207. - *Traité théologico-politique*, in œuvres de Spinoza, Paris : Apuhn, 1972.

- 208.– *Traité politique*, trad. J. Moreau, Paris : Apuhn, 1979.
209. KOYRE Alexandre, *Essaie sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris : Leroux 1922.
210. V. Delbós, *Le spinozisme*. Paris : J. Vrin, 1969.
211. WAHL Jean, *L'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris : J.Vrin 1953.

J.M. Le Blond :

212. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939.
213. *Aristote, philosophe de la vie* (Traité sur les parties des animaux, livre I), Paris, 1945
214. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1913 ; 2^e éd., Paris-Louvain, 1946
J. Moreau :
215. *-Aristote et son école*, Paris, 1962.
216. *-Le Temps et l'espace selon Aristote*, Padoue, 1965
217. F. Nuyens, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948
218. F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, Paris, 1837 ; 3^e éd., Hildesheim, 1963

L. Robin :

219. *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908 ; 2^e éd., Hildesheim, 1963
220. « La Morale aristotélicienne », in *Études de philosophie grecque*, Paris, 1923 ; 2^e éd. 1957
221. W.D. Ross, *Aristote*, Londres, 1923 ; 6^e éd. 1955 ; trad. franc. Paris, 1926

VII. WEBOGRAPHIE.

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques des sciences sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques%20des%20sciences%20sociales/index.html)

<http://www.ambafrance.org/HYPERLAB/PEOPLE/descart.html>

<http://bisance.citi2.fr/DESCARTES/>

<http://www.france.diplomatie.fr/culture/france/biblio/folio/descartes/index.html>

<http://cedric.cnam.fr/ABU/BIB/auteurs/descartesr.html>

TABLE DE MATIERES.

REMERCIEMENT	2
INTRODUCTION	3
PREMIERE PARTIE : FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE LA PENSEE CARTESIENNE	11
I. LES INFLUENCES ANTIQUES ET SCOLASTIQUES DE DESCARTES	12
I.1. D'ARISTOTE A SAINT THOMAS DE LA PENSEE « SCOLASTIQUE »	12
I.2. ARISTOTE, (384-322 AV. J-C).....	13
I. 3. SAINT ANSELME, (1033-1109).	16
I.4. SAINT THOMAS D'AQUIN. (1225-1274).	17
II. DU DOUTE SCEPTIQUE A LA NEGATION METHODIQUE.	20
III. LA VERACITE DIVINE, EXPRESSION DE LA PERFECTION.	23
IV. L'IDEE DE DIEU ET LES PREUVES DE SON EXISTENCE.	25
IV.1. L'IDEE DE DIEU.	25
IV.2. LES PREUVES CARTESIENNES DE L'EXISTENCE DE DIEU.	27
DEUXIEME PARTIE : PLAN DETAILLE DE LA FUTURE THESE	35
TROISIEME PARTIE : ANALYSE DES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR ET BIBLIOGRAPHIE EN PARTIE COMMENTEE	38
A/ ANALYSE DES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE L'AUTEUR.	39
B /BIBLIOGRAPHIE EN PARTIE COMMENTEE.....	41
B.1 /OUVRAGES DE DESCARTES	41
B 2 / OUVRAGES SUR DESCARTES.	46
CONCLUSION	54
BIBLIOGRAPHIE LISTEE	57
I. OUVRAGES DE DESCARTES.	58
I.1. VERSIONS IMPRIMEES :	58
I.2. VERSIONS NUMERIQUES :	58
II. ETUDES SUR DESCARTES.	59
III. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.	60
IV. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES.	61
A. DICTIONNAIRES :	61
B. ENCYCLOPEDIES :	61
V. OUVRAGES GENERAUX.	61
VI. ARTICLES.....	66
VI. PROJET DE LECTURE.	66
VII. WEBOGRAPHIE.....	70
TABLE DE MATIERES	71

