

## INTRODUCTION

Né le 31 mars 1596 au village de la Haye dans le jardin de la Touraine et mort le 11 février 1650 à Stockholm, René Descartes est admis au « Collège royal de la Flèche »<sup>1</sup> où il a suivi de 1607 à 1615 l'enseignement des Jésuites. Descartes y étudiait avec ardeur les diverses disciplines qui composaient le programme culturel: les humanités, les sciences, le droit et la philosophie. S'intéressant vivement aux mathématiques, il ne tarda pas à être déçu de cette science exceptionnelle qu'il a estimée pouvoir lui fournir la certitude dont il rêvait et qui serait la grande exigence de son génie.

Très jeune, il a voulu acquérir des connaissances sûres sur la nature de l'homme et de l'univers, sur la conduite morale nécessaire pour la bonne conduite de cette vie. En effet, vers l'âge de dix sept ans, Descartes quitta le Collège: il décida de « *voyager* »<sup>2</sup> sans pour autant abandonner la méditation sur « *le grand livre du monde* » qui est la nature. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il a écrit un petit ouvrage: *le Traité du monde*. Son analyse conduit à une remise en cause des connaissances qu'il a acquises. En effet, « *la philosophie n'est pas, pour Descartes, un ensemble d'idées, elle est une pensée* »<sup>3</sup>. Descartes n'est pas le fils du philosophe, ni de la philosophie: il découvre néanmoins cette philosophie par un mouvement propre. Ce mouvement l'amène à rompre avec les habitudes de son entourage, les leçons de ses maîtres, les traditions de sa famille et de son pays pour détecter le monde objectif lui-même. C'est ainsi que l'auteur des *Méditations métaphysiques* adopte une attitude critique là où il n'accorde pas une confiance à la certitude des sciences physiques qu'il a jugées mal assises pour n'avoir pas érigé les principes de bases solides. Cela l'a conduit à une recherche méthodique, ferme et solide sur la base d'un doute radical: ni l'autorité des anciens, ni les vérités sensibles ne constituent, à ses yeux des principes sûrs de recherche de la vérité. De là, naît la nécessité d'un doute provoqué par l'esprit en quête de l'évidence authentique. Méthodiquement, ce doute est appuyé sur les forces de la raison et de l'évidence. Cette évidence forme l'objet d'intuition claire et distincte de l'esprit que Descartes décrit dans la *Règle III des Regulae*:

« *Par intuition j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le*

---

<sup>1</sup> Ce Collège est fondé par Henri IV en 1603. L'établissement était déjà réputé pour la qualité de son enseignement. C'était l'une des plus célèbres et meilleures écoles de l'Europe.

<sup>2</sup> Départ de Descartes pour la Hollande, où il vivra plus de vingt ans, changeant souvent de résidence. Il semble avoir préféré ce pays qui lui paraissait être le plus propice à l'aménagement d'une retraite studieuse. C'est là aussi qu'il a trouvé les conditions d'existence remarquablement adaptées à ses besoins et où ses projets semblent ressortir des confidences de sa correspondance comme des témoignages de ceux qui l'ont visité.

<sup>3</sup> F. ALQUIE, *Descartes l'homme et l'œuvre*, 1956 [édition électronique publié par le site Philosophie], p.7

*fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend; [...] représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison. »<sup>4</sup>*

Par ce doute, la philosophie cartésienne est essentiellement centrée sur la problématique du fondement: celle de la connaissance certaine dont l'objectivité s'avère assurée. De Socrate de Platon à Descartes en passant par Saint Augustin et Saint Thomas, la force de la raison pour le fondement sûr de la connaissance est mise à l'épreuve. Voilà donc pourquoi, dans un passage des correspondances de Descartes à Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de la Théologie de Paris, Descartes écrit:

*« Tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de tirer d'ailleurs que de nous-mêmes, et de la simple considération de la nature de notre esprit. »<sup>5</sup>*

Ce qui revient à poser la possibilité d'un progrès de l'esprit qui dépend de nos connaissances. Voilà ce qui justifie l'affirmation de Marc SORIANO : *« Descartes ne commet pas l'erreur de nombreux logiciens, et ne confond pas l'hésitation et le doute, c'est parce que le contenu est mal éclairci que le jugement sera suspendu »<sup>6</sup>*. Plus radical que psychologique, le doute constitue un outil du cheminement intellectuel aussi remarquable que décisif. Il marque la valeur d'une pensée consciente de sa maturité. C'est une opération nécessaire à tout esprit qui cherche la vérité d'une manière scientifique. Ainsi, Descartes se mit-il à critiquer les préjugés et les prérogatives des penseurs scolastiques dont il récuse l'acte fondateur de la vérité :

*« Nous ne condamnons pas pour autant, certes, cette manière de philosopher que les autres ont cultivée jusqu'à présent, ni ces machines de guerre, si bien adaptées aux joutes oratoires, que sont les syllogismes probables de la scolastique [...] par des opinions de cette sorte, si manifestement incertaines elles, puisqu'elles divisent les savants plutôt que de les laisser libres et abandonnés à eux-mêmes. »<sup>7</sup>*

C'est dans ce contexte que Jean-Paul SARTRE écrit comment Descartes s'oppose à ses devanciers: *« Si j'applique à Descartes l'expression de « philosophe moderne » c'est dans le sens où j'ai défini la philosophie moderne en l'opposant à la philosophie ancienne. »<sup>8</sup>*

Si Descartes est taxé d'être historiquement le promoteur de la modernité, c'est qu'à ses yeux, *« la philosophie toute entière est à refaire »<sup>9</sup>*. Les critiques à l'endroit de l'enseignement

---

<sup>4</sup> René DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit III*. Paris : Librairie Générale française, 2002, p.85

<sup>5</sup> René DESCARTES, A Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris. [Méditations] Paris : Librairie Larousse, 1973, p.18

<sup>6</sup> Marc SORIANO, Notes sur les *Méditations métaphysiques*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 15

<sup>7</sup> René DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, II. Paris : Librairie Générale française, 2002, p.79

<sup>8</sup> Jean- Paul SARTRE, *Discours de la méthode*. Commenté par Jean-Marie BEYSSADE et présenté par Jean-Paul Sartre : Paris : Librairie Générale française, 1973, p. 9

<sup>9</sup> Denis MOREAU, présentation de *Lettre-Préface des principes de la philosophie*. Paris : Flammarion, 1996, p. 15

qu'il a reçu des Jésuites visent à créer un effet de contraste: il s'agit de faire apparaître la radicale originalité d'une pensée là où toutes les autres n'ont abouti qu'à du doute. Le problème est donc de se demander comment par cette réaction, Descartes a établi sa nouvelle approche de la certitude en opérant par le doute. C'est ainsi que ce travail de recherche porte sur **le doute cartésien considéré comme voie de la certitude de l'existence, partant de l'analyse des Méditations métaphysiques**. Notre choix du sujet s'explique par deux raisons majeures: nous nous sommes intéressés au doute par sa fonction épistémologique: ordre de la connaissance, il cherche la certitude de la pensée. Sur le plan ontologique, le doute est constitutif d'une approche métaphysique de l'être: ordre de l'exister. Ainsi, la métaphysique cartésienne est-elle née, « *non seulement d'un accident* », ni d'un « *calcul raisonné lié à un caprice fantaisiste* ». Mais il y a, chez Descartes, un besoin impérieux de certitude qui est au fond de son génie et, cela, dans la vie comme dans l'acte du savoir pour sécuriser son esprit perspicace.

Nourrie manifestement de multiples influences issues de Platon et de certains penseurs scolastiques, la métaphysique s'affirme chez lui comme un produit de la méthode mathématique. C'est une méthode dont la finalité est d'asseoir une connaissance solide fondée sur la prise de conscience des erreurs accumulées. Ce cheminement a pour mission de susciter notre liberté de jugement et notre quête de la vérité. En effet, aux yeux de Descartes, la mission principale de l'activité philosophique est d'atteindre la connaissance certaine. Avec lui, le principal souci est de distinguer le vrai d'avec le faux pour asseoir des jugements solides et efficaces. Il propose ainsi une démarche allant de la pensée apte à saisir le sensible, dont la réalité véritable est l'objet de la physique-mathématique. C'est pourquoi sa démarche métaphysique accorde une place centrale à l'individualité de la raison, soucieuse de la connaissance du sujet pensant. On comprend comment la philosophie cartésienne est essentiellement tournée vers la problématique fondamentale de la connaissance, celle qui conduit à la certitude du « *cogito* » pour aboutir à la certitude du monde extérieur. La rigueur de cette méthode exige un fondement: l'esprit de la pensée cartésienne qui, partant du doute, s'achemine vers la découverte de la véracité divine, fondement de toute certitude logique et existentielle. Reconnaisant au préalable son existence personnelle, la pensée s'érige comme une certitude unique qui conditionne toutes les autres. Il y a donc à cet égard, un primat du « *cogito* » c'est l'évidence première du sujet pensant: subordonnant tous les objets de la pensée, le « *cogito* » affirme l'existence par laquelle toute connaissance est possible. C'est dans ce contexte que nous pouvons dire avec Roger LEFEVRE

que « *La mission du philosophe n'est ni de penser dans le vide, ni de vivre sans penser.* »<sup>10</sup> De là, se comprend mieux son principe fondamental selon lequel la pensée peut découvrir l'essence de son existence. C'est en ce sens que nous pouvons soutenir l'idée de Roger LEFEVRE selon laquelle « *La philosophie est une maturation de la raison dans l'action assurant la libération de l'action par la raison* »<sup>11</sup> ; celle-ci n'est possible que par le concours d'une âme pensante évidemment liée à un corps inerte. De là, se pose la question fondamentale qui sera le guide de notre travail de recherche: par quoi le doute peut-il nous acheminer vers la sûreté de notre existence ? Pourquoi l'âme a-t-elle pour essence la pensée ? Si la pensée présente un tel degré d'unité qu'il serait possible de la constituer tout entière à partir du « *je pense* », pourquoi et comment le sujet désireux d'acquérir la parfaite certitude s'applique-t-il à « *ne recevoir aucune chose pour vraie qu'il ne la connaisse évidemment être telle* » peut-il s'assurer de l'existence d'un être infini qui dépasse sa réalité fini ? Ce sont ces trois questions que nous allons répondre au cours de notre travail. Mais il n'est pas facile de clarifier les difficultés méthodologiques posées par cette problématique dans la mesure où la pensée de Descartes suit un enchaînement partant des préceptes du *Discours de la méthode* considérés comme une propédeutique pour la saisie des principes logiques des *Regulae*. Ce qui engendre en nous la difficulté de conjuguer les relations conceptuelles de son doute. C'est une démarche difficile. Mais si l'on survole largement la ligne de force des *Méditations*, on est frappé tout d'abord par la « *chaîne des certitudes* ».<sup>12</sup>

Pour mieux répondre à cette problématique, notre tentative est de lire l'élément régulateur du doute cartésien concernant les trois thèses exactement concentriques: 1- la position directe et indubitable d'une existence dans la négation du monde extérieur. Cela s'explique par la connaissance directe et indubitable de la pensée comme essence de cette existence; 2- l'impossibilité de déterminer la matière par l'inclination sensible, due à la nécessité de recourir aux idées de l'entendement ; 3- l'évidence de la pensée au cœur de toute connaissance, c'est-à-dire la prééminence de la certitude spirituelle sur la certitude corporelle.

Par la même idée, le scepticisme radical est exclu. En effet, dans la mesure où « *je doute, je pense* », je ne puis douter que je pense. Et si je pense que j'existe, c'est là la confirmation de

<sup>10</sup> Roger LEFEVRE, *la métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1972, p. 25

<sup>11</sup> Roger LEFEVRE, *la métaphysique de Descartes*. Paris, PUF, 1972, pp. 26-27

▪ <sup>12</sup>Certitude ébranlée par le doute sur l'existence du sujet défini par la pensée, comme le corps par l'étendue;  
 ▪ Certitude au cœur du sujet, davantage soucieux de saisir l'existence du Dieu parfait, cause de son idée en moi et de moi qui suis en lui;  
 ▪ Certitude de la concordance de la vérité divine et de la pensée humaine;  
 ▪ Certitude de la distinction substantielle de l'âme et du corps par la distinction rationnelle de leurs essences.

mon existence par la force de ma pensée. C'est dans cette perspective que nous envisageons ce travail de recherche en trois centres d'intérêt. Le premier étudie le cheminement de la philosophie cartésienne, procédant d'une analyse critique de l'enseignement dogmatique des scolastiques, genèse de la pensée cartésienne. Non satisfait de la valeur des sciences de son temps, Descartes fait « *table rase* » de toutes les connaissances qu'il a acquises pour bâtir des connaissances nouvelles dont la raison sera le principal gouvernant. Et dans la mesure où le doute devient métaphysique, celui-ci affirme la certitude de la pensée. Ce qui nous conduira à aborder notre deuxième partie. En effet, la pensée renverse le doute pour devenir un acte de la pensée. Le sujet qui doute de tout, excepté sa nature de sujet pensant ne saurait être matériel. Cette épreuve lui révèle la spiritualité radicale de son essence. Il se saisit comme pensée pure, comme être pensant, une substance entièrement distincte du corps. C'est en ce sens que l'auteur des *Méditations métaphysiques* affirme que l'homme est « *une chose qui pense* ». Cela s'explique, en d'autres termes par le fait que l'homme est une chose dont la nature ou l'essence n'est que de penser. Par la pensée, nous pouvons déduire l'essence de l'âme, comme principe premier dont on peut déduire les autres vérités métaphysiques. Elle fournit pour ainsi dire le modèle de la certitude de notre existence. Et la portée ontologique du « *cogito* » conduit directement à la saisie de l'existence de Dieu.

Il s'ensuit que le « *cogito* » réalise la certitude de son existence. « *Je pense, donc je suis* ». <sup>13</sup>Dans ce cas, l'analyse du « *je pense* » est destinée à préciser son contenu. Il s'agit en somme de découvrir une « *idée innée* », exprimant la preuve ontologique de l'existence de Dieu, contenu de notre troisième partie. En effet, Dieu constitue le concept le plus évident qui puisse former la raison et dont toutes les vérités procèdent éternellement. Cependant, l'existence de Dieu reste la plus mystérieuse des existences qu'elles soient, puisqu'elle ne trouve pas sa mesure dans aucune idée finie, étant l'expression de l'essence parfaite de la nature divine.

---

<sup>13</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p.100.

**PREMIERE PARTIE :**  
**CHEMINEMENT DE LA PHILOSOPHIE CARTESIENNE**

## CHAPITRE I : GENESE DE LA PENSEE CARTESIENNE.

Etymologiquement, le mot « *genèse* » vient du grec « *genesis* » qui désigne une production, une origine ou une génération. C'est la raison pour laquelle dans les religions judéo-chrétiennes, la genèse est le nom du premier Livre de la Bible, contenant le récit de la création. Ici, nous employons le mot « *genèse* » en tant que processus par lequel une chose, ou une idée se développe pour parvenir à un état déterminé.

Comme la pensée est un ensemble d'idées qui se développent à partir de plusieurs sources, celle de Descartes repose sur une critique des doctrines anciennes : la pensée scolastique, enseignement théologico-philosophique inspiré d'Aristote et de Saint Thomas, pratiqué jusqu'au XVII<sup>ème</sup> siècle.

### I.1.1.Critique de l'enseignement dogmatique des Scolastiques.

Le mot critique souffre d'une pluralité de sens tant littéraire que philosophique. D'une manière générale, il désigne un « *examen d'une réalité quelconque dans le dessein de l'évaluer, de former un jugement d'appréciation à son sujet.* »<sup>14</sup>

De ce fait, la critique procède d'un examen de la valeur logique d'un jugement, c'est-à-dire un jugement porté sur la valeur d'une action. A ce jugement d'appréciation, Descartes, qui de 1607 à 1615 a étudié au Collège de la Flèche, finit par critiquer sévèrement l'enseignement qui selon la tradition, était destiné à préparer les études théologiques. En effet, il s'agit de l'enseignement scolastique désignant à la fois le mouvement philosophique et théologique qui caractérise la pensée du Moyen-âge, période comprise entre l'Antiquité et les temps modernes.

*« 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<sup>e</sup> siècle, principalement en théologie, et que désigne le mot « scolastique »<sup>15</sup>*

L'enseignement scolastique Dans ce sens, 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. L'enseignement scolastique s'efforce d'utiliser la raison humaine naturelle, en empruntant en particulier, la philosophie d'Aristote pour faire comprendre la dimension surnaturelle de la révélation chrétienne. Descartes trouve

---

<sup>14</sup> Jacqueline RUSS, *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Bordas, 1991, p. 61.

<sup>15</sup> Jean JOLIVET, *In Encyclopaedia Universalis*. Version numérique, nouvelle édition 2009.

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<sup>e</sup> 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. »<sup>16</sup>

Cette manière d'enseigner constitue néanmoins, une des différences les plus caractéristiques entre la Scolastique et la pensée moderne depuis la Renaissance. En effet, dans ce Collège estimé le plus célèbre de l'Europe, Descartes apprenait plusieurs disciplines: l'histoire, la poésie, les langues auxquelles s'ajoute l'étude des mœurs et des sciences. La première attitude commune aux Scolastiques réside dans leur respect des autorités, tant en philosophie qu'en théologie. Ces autorités sont les grands philosophes grecs et romains, ainsi que les premiers Pères de l'Eglise. Les Scolastiques médiévaux s'assignent pour mission d'étudier les auteurs anciens. En matière de philosophie, ils tiennent d'Aristote l'autorité suprême [Magister dixit]. Saint Augustin et Saint Thomas sont les principales autorités en théologie. Seule l'autorité de la Bible et les Conciles officiels d'Eglise leur étaient supérieurs.

Quant à l'étude des sciences, une seule discipline trouve grâce à Descartes à savoir les mathématiques. Voici comment il expose cela dans un passage du *Discours de la méthode*:

« Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarque point encore leur vrai usage (...) qu'aux arts mécaniques. »<sup>17</sup>

Il pensait pouvoir en tirer une connaissance sûre et certaine. Mais après avoir terminé toutes ces études, il constate que l'étude des disciplines dispensées dans cet Etablissement ne lui donne pas de confiance dans la sûreté de son jugement. C'est ainsi que Baillet écrit à propos du cours de philosophie qu'il y suivit:

« Descartes fut encore moins satisfait de la physique et de la métaphysique qu'on lui enseigna l'année suivante qu'il ne l'avait été de la logique et de la morale. [...] Il ne pouvait aussi s'en prendre à lui-même, n'ayant rien à désirer de plus que ce qu'il apportait à cette étude soit pour l'application, soit pour l'ouverture d'esprit, soit enfin pour l'inclination car il aimait la philosophie avec encore plus de passion qu'il n'avait fait les humanités. »<sup>18</sup>

Il a, certes, compris toutes les choses du monde, mais il ne saurait y voir clairement les choses qu'il a apprises. Ces dernières ne lui permettent pas d'avoir la certitude visée. C'est la raison pour laquelle, dans le *Discours de la méthode* Descartes nous dit:

---

<sup>16</sup> André JACOB, *L'Univers philosophique, Encyclopédie philosophique universelle*. Paris : PUF, 1989, p. 805.

<sup>17</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p.53.

<sup>18</sup> Le Père Adrien BAILLET, *La vie de M. Descartes*. Document produit en version numérique par Jean – Marie TREMBLAY. Québec : Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de Chicoutimi, p. 6.

« Sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance.»<sup>19</sup>

A partir de ce texte, nous comprenons que Descartes fut à la Flèche, l'objet d'attention particulière. Cependant, ce qui déçoit l'auteur des *Méditations métaphysiques*, ce n'est donc pas la pédagogie de ses maîtres, mais plutôt le contenu et l'esprit de leur enseignement. En effet, cet enseignement est appuyé sur deux principes que Descartes récuse:

a. Etant dogmatique, cet enseignement s'est appuyé sur l'autorité des anciens et le prestige de l'érudition, sinon sur des savoirs fondés sur l'étude des sources historiques, des documents, des textes.

b. A la Flèche, Descartes a évidemment appris l'histoire sans pour autant y accorder une valeur substantielle. Il constate que toutes les disciplines enseignées [les langues anciennes, l'histoire, la mythologie, l'éloquence, la poésie et la théologie] sont intéressantes parce qu'elles donnent à l'esprit « *Mais ces disciplines nous induisent dans la zone de la vraisemblance qui masque le pays de la vérité.* »<sup>20</sup> Et une deuxième raison, plus pratique, l'a conduit à haïr l'enseignement des anciens: « *on peut s'en contenter pour réussir dans le monde et se faire admirer des moins savants.* »<sup>21</sup>

De ce fait, elles ne développent pas l'esprit critique : les récits historiques ne sont pas en mesure de nous fournir la connaissance des réalités actuelles ou récentes. A ses yeux, l'histoire est, certes, nécessaire dans la mesure où elle nous permet de découvrir les événements et les circonstances déjà passés. Néanmoins, il lui reproche sévèrement d'avoir introduit des fables, reposant sur des bases mythiques. Ce que Descartes souligne dans un passage du *Discours de la méthode* où il écrit:

« *Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fable. Car c'est quasi le même de conserver avec ceux des autres siècles, que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement, et que nous ne pensions que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule, et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu. Mais lorsque on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays ; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorants de celles qui se pratiquent en celui-ci.* »<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris : Bordas 1970, p.50

<sup>20</sup> L. MEYNARD, *Expliquez-moi Descartes*. Commentaire du *Discours de la méthode*. Paris : Foucher.1958, p.42

<sup>21</sup> L. MEYNARD, *Expliquez-moi Descartes*. Commentaire du *Discours de la méthode*. Paris : Foucher.1958, p.42

<sup>22</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p.52.

A partir de ce texte, on peut extraire l'idée selon laquelle « *l'étude des lettres anciennes* » a pour avantage de nous ouvrir l'esprit, nous faisant connaître les mœurs et l'idée des hommes d'autrefois. C'est qu'elle nous fait entrer dans le commerce des meilleurs d'entre eux. Mais ce voyage intellectuel nous dépayse à l'excès et détourne notre attention du temps présent. Cela veut tout simplement dire que l'érudition sur la base des récits historiques n'est pas indispensable à la recherche de la vérité; elle est fondée sur la mémoire et non sur la raison. Dans ce cas, la vérité historique lui paraît être illusoire, étant basée sur des référentiels conjecturaux ne reposant que sur la mémoire et l'érudition. Alors même que, pour Descartes, le fondement de sa méthode est le rejet des connaissances conjecturales. L'étude de l'histoire semblerait ainsi donner une pseudo-évidence fondée sur l'imagination. Cela veut dire qu'elle ne sert pas l'action présente ni ne conduit qu'à l'invention des arts.

Quant à l'éloquence et à la poésie, leur maîtrise repose sur des talents, non sur des efforts issus des recherches personnelles. En d'autres termes, ces deux arts libéraux sont innés dans l'esprit plutôt que par une acquisition de la rhétorique. Cela explique l'insuffisance de la pédagogie dogmatique des écoles. C'est pour cela que Descartes affirme la valeur spécifique du génie des poètes:

*« J'estimais fort l'éloquence, et j'étais amoureux de la poésie ; mais je pensais que l'une et l'autre étaient des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude. »*<sup>23</sup>

Descartes estime aussi que l'histoire et les œuvres de fiction déforment le jugement. En cultivant la croyance à la vérité illusoire, ces disciplines ne permettent pas à l'esprit de parvenir à la connaissance véritable des choses. Elles fournissent plutôt une connaissance qui « *s'acquiert sans aucun discours de raison.* »<sup>24</sup>

A leurs études, s'enjoint encore l'enseignement des langues anciennes qui servent simplement de moyen de communication. Et pour les besoins de commentaire, elles rendent facile la lecture des textes anciens. Dans ce cas, on peut dire que l'étude linguistique favorise la culture des langues, conduisant l'esprit humain à voyager par-delà des frontières nationales. Elle ne nous permet donc pas d'éclaircir la réalité véritable du monde et de nous même.

Réalisant l'incertitude de la connaissance scolaire, Descartes finit par rejeter le régime d'études de son école. Pour la théologie qui enseigne l'ensemble des vérités révélées et nécessaires au salut, l'auteur la distingue très soigneusement de la philosophie qui relève de la

---

<sup>23</sup> René DESCARTES *Discours de la méthode*. Paris. Bordas : 1970, p. 52

<sup>24</sup> J.-M.FATAUD, *Discours de la méthode*. (Note) Paris : Bordas, 1970, p.52

seule raison. Cela explique l'idée que, pour Descartes: « *Les scolastiques ont tort de vouloir trop rationaliser les choses de la foi.* »<sup>25</sup>

Descartes recommande la recherche d'un nouveau moyen qui fonde une connaissance certaine des choses. Et, à ses yeux, cette recherche a pour principe la liberté de penser qui le conduit à une résolution ferme: refuser la tutelle des précepteurs. Voilà pourquoi il s'exprime ainsi:

*« Sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde. »*<sup>26</sup>

Ce passage expose l'idée que Descartes s'est formé tout au long de ses études à une domination souveraine des autorités. C'est en ce sens qu'il décide de se lancer dans « *le grand livre du monde* ». Ce livre du monde constitue, pour son contemporain Galilée, la nature. Son étude fut la préoccupation de son temps. C'est pourquoi, ses études achevées, Descartes entend se libérer de la sujétion qu'il a subie dans l'ordre intellectuel. Cela se justifie par ce passage où Descartes écrit:

*« Moi-même je me félicite d'avoir été jadis éduqué de cette manière dans les écoles; mais je suis à présent délié de ce serment qui me soumettait aux paroles du maître, et je suis enfin d'âge mûr pour avoir soustrait ma main à sa férule. »*<sup>27</sup>

La philosophie pour sa part, reste ainsi encombrée de doutes et d'erreurs, ayant embrassé des controverses à cause des discours polémiques radicalement stériles. Il s'ensuit que ce philosophe s'interroge sur ce qui existe réellement pour chercher ce qui apparaît. De là, naît son souci de suivre un chemin nouveau:

*« Après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelques expériences, je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. »*<sup>28</sup>

Nous retenons de ce texte l'idée que Descartes ne peut plus admettre l'absurdité du savoir, refusant le non sens, l'incompréhensible.

A ses yeux, seule la lumière de l'esprit peut s'imposer sans discussion. Il affirme donc son souci d'autonomie de penser. Etant un être doué d'intelligence et de raison, il refuse de subir passivement sa vie à l'instar d'un objet qui, jeté dans la rivière, va au fil des eaux sans savoir sa balise. C'est pour cette raison que l'auteur atteste la différence entre l'homme fataliste qui

---

<sup>25</sup> L. MEYNARD, *Expliquez-moi Descartes*, commentaire du *Discours de la méthode*. Paris : Foucher.1958, p.46.

<sup>26</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 56.

<sup>27</sup> René DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit II*. Paris : Librairie Générale française 2002, p. 80

<sup>28</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 58

accepte le destin sans chercher à comprendre et l'animal machine. Cette thèse d'animal machine, Descartes l'a exposé dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*. Pour lui, les animaux sont des « *automates* » agencés par Dieu, ils sont dépourvus de pensée et de langage. Il affirme par là l'unité du savoir et de l'esprit humain:

*« C'est aussi une chose fort remarquable que, bien qu'il y ait plusieurs animaux qui témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs actions, on voit toutefois que les mêmes n'en témoignent point du tout en beaucoup d'autres : de façon que ce qu'ils font mieux que nous ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit ; car à ce compte ils en auraient plus qu'aucun de nous , et feraient mieux en toute autre chose; mais plutôt qu'ils n'en ont point, et que c'est la nature qui agit en eux selon la dispositions de leurs organes. »<sup>29</sup>*

Ce texte exprime la ligne de force de la pensée cartésienne: il différencie l'homme de l'animal. Seul l'homme a le privilège de la pensée, laquelle demeure irréductible dans l'union duelle de l'âme et du corps. En effet, cette union définit la condition humaine dont la dimension conduit Descartes à se délivrer de fausses idées. Ayant choisi la méditation personnelle, il fait table rase des cultures anciennes pour un meilleur usage de « *bon sens* ».

### **I.1.2. De la table rase à l'usage du « *bon sens*. »**

Étymologiquement, l'expression « *table rase* » vient du latin « *tabula rasa* » qui désigne une tablette de cire où rien n'est écrit. Métaphysiquement, cette expression est une image empruntée à Aristote pour qui, cette table désigne l'intellect prêt à recevoir tous les intelligibles, collés à toute expérience concrète. En cet état, l'homme ne produit aucune idée susceptible de donner un contenu au donné vécu.

Descartes constate que toutes les connaissances qu'il avait reçues des autres disciplines se sont avérées incertaines et trompeuses. En effet, elles ne sont pas bâties sur de fondements solides et indubitables. De ce fait, l'expression table rase représente donc chez Descartes une omission volontaire de toutes les connaissances acquises en vue de l'exercice de sa propre raison: c'est un nouvel élan dû à la recherche de la certitude. De là, naît la nécessité du doute: douter de la valeur logique des connaissances jusque là admises pour découvrir ce qui est absolument certain. C'est pourquoi il rejette toutes les connaissances anciennes, jugées par lui sans base rationnelle. Voilà pourquoi Descartes affirme:

*« Nous avons rejeté toutes les connaissances qui ne sont que probables, et nous avons posé qu'il ne faut accorder sa créance qu'à celles qui sont parfaitement connues et à propos desquelles le doute est impossible. »<sup>30</sup>*

---

<sup>29</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p.136.

<sup>30</sup> René DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit II*. Paris : Librairie Générale française, 2002, p.78

Ces connaissances probables procèdent de l'appréhension des sens, lesquels induisent en erreur. Comme ces derniers sont parfois trompeurs, Descartes décide de faire table rase de tous les fondements des connaissances incertaines. De ce fait, il cherche un fondement sûr afin de pouvoir arriver à distinguer le vrai du faux. Pour appuyer cette thèse, l'auteur nous écrit ces quelques lignes dans les *Méditations métaphysiques*:

« La ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées. Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens; or j'ai quelque fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs. »<sup>31</sup>

A partir de ce texte, on se pose la question : que faire lorsqu'on se rend compte que l'on est encombré d'idées toutes faites et que l'on veut faire œuvre de science ? On peut dire en lisant la première partie des *Méditation métaphysiques* que Descartes s'est déjà posé cette question dont la *Méditation première* est la réponse. En effet, l'auteur atteste ainsi que la vérité nous délivre de l'angoisse rationnelle du fait qu'elle nous libère de l'emprise du doute. Quand on a réalisé son erreur, il est fort possible d'arriver à des connaissances vraies. Comme la vérité se découvre dans l'esprit libre qui refuse des idées toutes faites et empreintes des préjugés, sa recherche permet à l'esprit de s'ouvrir au chemin inexploré en sortant des sentiers bâtis sur des apparences et des slogans à la mode. Ce chemin permet à Descartes de déterminer le rôle du « bon sens ». Ici, le bon sens est synonyme de la raison, ensemble des principes et fondements de toute pensée. Ce que l'auteur exprime par « les première semences des pensées »:

« L'esprit humain possède en effet, un je ne sais quoi de divin, où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et si étouffées soient-elles par des études qui les deviennent ; elles produisent des fruits spontanés. »<sup>32</sup>

Aux yeux de Descartes, cette faculté est naturellement partagée d'une façon égale à tous les hommes. C'est l'intelligence, la chose du monde la mieux répartie chez tous les hommes. C'est parce qu'il en soit pourvu, que l'homme a toujours l'impression d'en avoir assez pour bien juger. Cela veut dire que chacun possède la raison dont il faut en faire un bon usage. Voilà donc pourquoi la première phrase du *Discours de la méthode* affirme:

« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. »<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> René DESCARTES, *Méditation I*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 30

<sup>32</sup> René DESCARTES *Règles pour la Direction de l'esprit IV*. Paris : Librairie Générale française, 2002, p.90

<sup>33</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 45

Le rôle du « *bon sens* » est de bien juger, au sens où il permet de distinguer le vrai d'avec le faux. En cette faculté naturelle à laquelle Descartes attache sa confiance, réside la source de la connaissance des choses. C'est à partir de cette aptitude à juger que naissent les idées nécessaires et vraies, dont les vérités mathématiques lui apparaissent absolument évidentes. Ainsi, Descartes atteste-t-il que l'entendement peut produire la connaissance certaine: il peut s'affranchir des erreurs par sa propre puissance de bien juger. Cela implique que cette faculté naturelle, qui est l'entendement humain, lui permet de saisir clairement et distinctement la réalité des choses. Cette vision le confronte au regard de toute croyance illusoire. Voilà pourquoi Descartes se justifie par ce passage de la *quatrième Méditation* où il écrit:

*« Par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. Or, le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur en sa propre signification. »*<sup>34</sup>

De ce texte, nous retenons l'idée que l'entendement est la base de toute activité intellectuelle et de sa productivité. Il sert de principe à toutes possibilités de la science. C'est pourquoi ce principe est pour Descartes fondamental pour la réalisation de son but, celui de découvrir la réalité des choses, et d'établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. De là, suit le cheminement du doute. En effet, pour Descartes, le moyen le plus sûr de conjurer l'influence néfaste des idées toutes faites est de s'en délivrer une bonne fois pour toute des illusions trompeuses par l'exercice d'un doute méthodiquement orchestré. Telle est la méthodologie qui sera mise en œuvre dans *les Méditations*. Il s'agira de remettre en question tout ce qui est donné. La méthode cartésienne suppose alors le doute, doute méthodique qui découle d'ailleurs d'un doute involontaire, sceptique. Descartes en fait l'expérience là où

*« rien n'apparaît que par le doute; et, en suivant cette idée, nous aurons à dire que la célèbre méthode, en toutes ses démarches, n'est que par le doute, qui permet le choix selon l'esprit. »*<sup>35</sup>

Il faut suivre maintenant le doute en action, ce doute créateur de l'ordre.

### **I.1.3. L'esprit du doute.**

Le doute est un concept qui embrasse un champ conceptuel varié. Etymologiquement, le doute vient du mot latin « *dubitare* » qui veut dire « *balancer* » entre deux choses. Douter, dans ce cas, implique l'état d'incertitude de l'esprit, se trouvant dans l'impossibilité d'affirmer ou de

---

<sup>34</sup> René DESCARTES, *Méditation IV*. Paris Librairie Larousse, 1973, p.66

<sup>35</sup> Emile Chartier (ALAIN) *Introduction à la philosophie, Platon, Descartes, Hegel, Comte*. Québec: Bibliothèque Paul-Emile 1960, p.89

nier. Cela veut dire que le sujet qui doute oscille entre deux choses ou deux termes. Il ne peut pas déterminer si telle affirmation est vraie ou fausse. On peut dire d'une manière simple que le doute est l'état de l'esprit qui hésite, ne pouvant saisir la réalité d'un fait, de la vérité des paroles.

Dans la vie courante, le doute s'explique par une hésitation sur l'affirmation ou la négation d'un fait quelconque. D'une personne à une autre, le doute renvoie à une méfiance, un soupçon sur la sincérité, aux paroles de l'autre. Dans ce cas, ce concept est mainte fois réduit; alors même qu' *«Il transforme le cours d'une réflexion en expérience ; dans un discours en première personne comme dans un dialogue, il ordonne une progression, fait repère, historicise la pensée et rompt le dogmatisme menaçant.»*<sup>36</sup> C'est la raison pour laquelle Emile CHARTIER affirme que

*« tout ce qui est naturellement cru est déchu du rang de pensée. Toutes ces fidèles apparences, oui, et tout cet ordre qui nourrit notre corps, mais qui n'à point mandat de gouverner nos pensées. »*<sup>37</sup>

En cela, le doute correspond à une altérité qui semble essentielle à la pensée. Cependant, l'expérience du doute ne se limite pas à n'être qu'une simple objection. C'est une méthode dont l'aspect critique n'est qu'un effort de la volonté résistant à notre penchant à juger vite. C'est-à-dire que nous refusons notre assentiment à tout ce qui n'est pas clair ni distinct pour éviter l'erreur. En effet, est claire, l'idée qui est immédiatement présente à l'esprit qui se manifeste à lui-même au sein d'une intuition directe. Est distincte, l'idée dont le contenu nous apparaît de façon assez nette pour que nous puissions séparer aisément et facilement ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas. *« La prévention »*, c'est-à-dire l'ensemble de nos préjugés et *« la précipitation »* nous amènent à juger sans avoir d'idée claire et distincte.

C'est ainsi que le doute est une suspension de jugement sur un fait sans l'avoir testé par l'entendement qui est la faculté de comprendre. L'entendement est, chez Descartes, le pouvoir de connaître formant, avec la volonté, les deux modes de la pensée. Chez Kant, cet entendement est une fonction de l'esprit reliant la sensation grâce aux catégories: il est, par conséquent, un pouvoir de juger. Dans ce cas, on peut dire que l'esprit qui doute est le contraire de l'esprit crédule qui dispose d'une confiance aveugle en tout ce qu'il entend ou lit: c'est le naïf. Le naïf est, en effet, une personne qui a une facilité à croire sans d'abord se demander en quoi ceci ou cela mérite confiance ou croyance. Le naïf peut s'expliquer en d'autres termes par sa crédulité. L'esprit crédule accepte aveuglement comme vérité, comme fiable tout ce qu'on lui propose.

---

<sup>36</sup> Olivier JUILLIARD, in Encyclopaedia universalis. Version numérique, nouvelle édition 2009.

<sup>37</sup> Emile Chartier (ALAIN), *Histoire de la philosophie, Platon, Descartes, Hegel, Comte.* : Québec : Bibliothèque Paul-Emile, 1960, P. 90.

A la différence de l'esprit crédule, l'esprit du doute est celui qui se pose de nombreuses questions avant d'affirmer quoi que ce soit. C'est un esprit philosophique qui n'admet quoi que ce soit qui ne soit pas encore passé par le jugement intérieur de la raison. C'est d'ailleurs ce que Descartes nous conseille par le précepte de la méthode lu dans le *Discours de la méthode*:

*« Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute. »<sup>38</sup>*

La démarche du doute tient pour préalablement faux tout ce qui ne nous apparaît plus que comme opinion douteuse. Il s'agit donc d'une suspension de jugement avant la connaissance jugée indubitable. Cette connaissance exprime l'existence d'une réalité saisie sans aucun doute possible.

La nécessité de ce doute est de se poser mille questions face aux apparences incertaines. Il est, en ce sens, le point de départ de toute connaissance certaine, pour s'éloigner des opinions et des idées toutes faites. C'est la raison pour laquelle l'auteur a mis en cause l'enseignement qu'il a reçu des traditions scolastiques du Collège de la Flèche afin de s'assurer la certitude des résultats obtenus.

Dans un tel contexte, l'acte dubitatif traduit par un exercice intellectuel visant l'acquisition des fondements de toutes les réalités existantes. Sur cette même ligne d'idée, on peut dire que l'esprit qui doute s'oppose en quelque sorte à « *l'esprit chameau* » selon le terme de Nietzsche. En effet, chez Nietzsche, l'esprit chameau désigne une manière docile d'assumer l'existence, car « *l'esprit chameau est affirmatif mais son affirmation est une soumission aux valeurs.* »<sup>39</sup> C'est une manière de vivre sans même se poser une fois la question à l'égard de son existence. L'esprit chameau accepte tout ce que les autres lui dictent. C'est un « *esprit fort et patient que le respect habite : sa force réclame un poids, et le plus lourd.* »<sup>40</sup> C'est un esprit qui « *s'agenouille et demande à être bien chargé.* »<sup>41</sup> C'est parce qu'il n'arrive pas à dire non ou à s'imposer

*« Toutes ces choses, qui sont les plus lourdes, l'esprit patient les prend sur lui : tel le chameau qui court au désert avec sa charge, c'est ainsi qu'il se hâte vers son désert. »<sup>42</sup>*

Critiquer, revient ici à chercher à connaître mieux. C'est le sens même de l'ironie socratique faisant table rase des valeurs anciennes pour en instituer de nouvelles valeurs

<sup>38</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 72.

<sup>39</sup> R.P.RAKOTOMAMONJY Jean Debré. *Au chemin de la sagesse* [Guide des auteurs philosophiques] 2006, p. 58

<sup>40</sup> Friedrich NIETZSCHE *Ainsi parlait Zarathoustra*, Collection 10/18 Paris : Saint- Amand, 1982, p.25

<sup>41</sup> Friedrich NIETZSCHE *Ainsi parlait Zarathoustra*, Collection 10/18, Paris : Saint- Amand, 1982, p.25

<sup>42</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Collection 10/18, Paris : Saint - Amand, 1982, p.26

reposant sur la force de l'esprit critique. L'esprit critique est justement une conduite intellectuelle pour celui d'une personne qui, volontairement veut se libérer des conceptions incertaines. C'est une prise de conscience de l'esprit qui nous amène à comprendre que si nous acceptons aveuglément toute idée, nous ne serons pas dignes de ce « *bon sens* ». Par contre l'esprit de critique est constitutif d'un préjugement en proie au plaisir de critiquer pour sombrer dans le scepticisme. Le sceptique doute pour douter. Mais le doute c'est à la recherche de la certitude de la connaissance dans l'ordre épistémologique. Cette certitude logique est fondamentalement liée à la certitude de l'existence dans l'ordre ontologique. C'est dans ce contexte que le doute présente de différentes caractéristiques destinées à valider l'opération de l'esprit dans sa quête des principes logiques de l'être.

## CHAPITRE II : CARACTERISTIQUES ET FONCTION LOGIQUES DU DOUTE.

Pour parvenir à la vérité de l'existence, Descartes commence par douter de tout. Ce doute est le point de départ de sa recherche métaphysique. La question reste à savoir comment l'auteur des *Méditations métaphysiques* peut être assuré de l'existence de l'objet, déterminé par les idées claires et distinctes. Pour justifier cette problématique, Descartes met en doute, non seulement les vérités mathématiques, mais aussi et surtout l'existence de la réalité des choses matérielles par des présupposés méthodologiques:

*« Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie des mensonges me représente; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. »<sup>43</sup>*

En effet, la vérité ne saurait être saisie par le témoignage de nos sens ou de celui d'opinions. C'est en ce sens que Platon inaugure un mode de pensée qui entend se défier des apparences en posant le domaine de la connaissance dans le monde des Idées. Le monde sensible est, à ses yeux, affecté des imperfections et des changements. De là, l'auteur de *la République* l'oppose à la perfection du monde intelligible en disant:

*« Dans le monde intelligible, l'Idée du Bien est reçue la dernière et avec peine , mais on ne la peut percevoir sans conclure qu' elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière; que dans le monde intelligible; c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence. »<sup>44</sup>*

On comprend par là l'idée que, chercher la vérité exige un abandon de nos manières communes de juger afin que notre esprit puisse saisir des Idées constituant les essences stables de toutes choses. C'est dans cette même ligne d'idée que Descartes exprime la logique de son doute : examiner les conditions de la valeur des jugements pour que l'on puisse les reconnaître comme valides ou non. C'est dans ce contexte aussi que son doute n'est nullement inspiré des arguments en faveur du scepticisme refusant la capacité de l'esprit humain de parvenir à connaître avec certitude la réalité telle qu'elle est en soi. Cela veut dire que, pour les sceptiques, même si on pouvait avoir une certaine vérité des choses, il n'est pas en la capacité de l'être humain de la découvrir. Dans la philosophie moderne, les arguments traditionnels du scepticisme ont été repris par le positivisme d'Auguste Comte qui tient pour absurdes tout jugement, toute généralisation ou hypothèse qu'on ne peut directement vérifier par l'expérimentation positive. Alors qu'aux yeux de Descartes, la vérité existe, quand un esprit est

<sup>43</sup> René DESCARTES, *Méditations* II. Paris : Librairie Larousse, 1973, pp.35-36

<sup>44</sup> PLATON, *République* VII : 517b-518c

attentif et méthodique peut la découvrir avec clarté et distinction. Pour cela, il exige de « *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle(...) que je n'eusse aucune occasion de la mettre en doute.* »<sup>45</sup>

### **I.2.1. Le doute comme opération essentielle de la raison.**

« *Le propre de l'homme est d'être raisonnable.* »<sup>46</sup> Cela signifie que l'homme est un être doué de raison, puisque le bon sens est « *la chose du monde la mieux partagée* ». Par l'exercice de la raison, l'épreuve du doute, a pour exigence la certitude. Elle peut ainsi opérer la discrimination du vrai et du faux. Par cette attitude discriminatoire, le doute a trois caractères fondamentaux liés à la fonction logique de la pensée:

1. Radical, il déplace le terrain ou le champ du savoir. Cherchant à éliminer l'incertain, sur la base de l'étude du probable et du vraisemblable. Etant radical, le doute conduit l'esprit à considérer provisoirement comme fausses toutes les opinions que n'impose pas « *l'irrésistible évidence rationnelle* ». Il faut aussi que l'expérience du doute soit poussée jusqu'à son extrême limite. En effet, « *le seul moyen de se délivrer du doute est d'épuiser toutes les raisons de douter.* »<sup>47</sup> Cela explique le fait que le doute a pour but d'éliminer tous les risques d'erreur. Le doute sera général, universel, sans réserve ni exception : il porte sur l'essence des choses de l'existence, sur la réalité du monde extérieur jusqu'à l'excès pour être hyperbolique. En effet, le doute suppose un « *malin génie* » qui soit supérieur à l'homme et qui prend plaisir de le plonger dans l'erreur, donc de le tromper.

2. Méthodique, le doute n'est autre chose qu'une suspension du jugement, exigée par la règle de l'évidence. Dans ce cas, ce doute s'exerce avec ordre et dénonce systématiquement les diverses causes de l'erreur. Ces causes ne sont autres que le témoignage infidèle des sens, les défaillances du raisonnement, ainsi que la confusion possible des moments du rêve et de la veille. C'est dans ce contexte que l'auteur des *Méditations métaphysiques* s'exprime dans ce passage pour clarifier la valeur illusoire de nos pensées oniriques:

« *Ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant par des semblables illusions; et en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil,*

---

<sup>45</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas 1970, p.72

<sup>46</sup> F. DURIEUX, *Loi de la pensée*. [Encyclopédie du présent]. Paris : Clartés, 1957-1958, p. 6

<sup>47</sup> L. MEYNARD, *Expliquez – moi Descartes*, commentaire du *Discours de la méthode*. Paris : Foucher, 1958, p. 4

*que j'en suis tout étonné; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors. »<sup>48</sup>*

3. Le doute est enfin provisoire dans la mesure il s'épuise devant le caractère indubitable de l'évidence invincible. C'est-à-dire que, une fois qu'il aboutit à une vérité incontestable, le doute ne peut pas résister: il s'achève. Dans ce cas, on peut dire que le doute est l'œuvre de la volonté, laquelle dépend de l'affirmation ou du nihilisme des préjugements, lequel conduit au scepticisme radical.

## **I.2.2. Du doute sceptique au doute méthodique.**

### **I.2.2.1. Le doute sceptique**

Étymologiquement, Le scepticisme est un mot qui vient du grec « *sképis* » qui signifie vision. Le sceptique est celui qui se contente de voir et refuse de « *juger* ». Il est dans l'incapacité d'affirmer ou de nier l'« existence » d'objet correspondant à ses représentations. C'est donc l'état de celui qui doute et qui refuse de valoriser son existence: angoisse métaphysique. Le doute sceptique repose donc sur la doctrine philosophique des sceptiques grecs qui nient la possibilité de parvenir à connaître avec certitude la réalité telle qu'elle est en soi. Cependant, tout scepticisme philosophique s'inscrit dans la problématique de l'épistémologie dans la mesure où il traite de l'étendue et de la réalité de la connaissance. Le sceptique s'explique d'ailleurs par le grec « *skeptesthon* » qui veut dire « *examen* ». Il désigne la théorie des philosophes sceptiques qui préfèrent mettre à l'examen toute vérité rationnelle pour ne rien affirmer. En effet, ils tiennent à la théorie selon laquelle « *le sage n'affirme rien.* »<sup>49</sup>

Pour les sceptiques, seule la perception sensorielle est la source fiable de connaissance. C'est en ce sens que Protagoras, un sophiste, source du scepticisme, pense que « *les hommes ne peuvent connaître que la perception des choses et pas les choses elles-mêmes.* »<sup>50</sup> Il accorde à la sensation une valeur estimable à la science « *la science, c'est la sensation* » et que : « *connaître c'est éprouver; c'est se trouver à la rencontre de la chose qui nous aborde et de nous qui l'abordons.* »<sup>51</sup>

Philosophiquement donc, nous pouvons dire que le scepticisme est la doctrine des anciens philosophes sceptiques qui éprouvent une méfiance extrême à l'égard de la valeur cognitive de la raison. A leurs yeux, l'homme ne peut, en aucun domaine de la vie acquérir la certitude. Dans ce

---

<sup>48</sup> René DESCARTES, *Méditations I*. Paris Librairie Larousse, 1973, p.31.

<sup>49</sup> Vladimir GRIGORIEFF, *L'essentiel sur le grand courant de la pensée*. [Philo de Base].p. 91

<sup>50</sup> Protagoras, cité par I.FROLOV, in *Dictionnaire philosophique*, Moscou : Progrès, 1980, p.461

<sup>51</sup> Protagoras, cité par Alain (Emile Chartier), *Introduction à la philosophie, Platon, Descartes, Hegel, Comte*. Québec : Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de Chicoutimi .1960, p.52

cas, nous pouvons définir le scepticisme comme étant une conception philosophique qui met en doute la possibilité de connaître la réalité objective des choses. Et quand on observe l'histoire de la philosophie contemporaine, on peut qualifier Kant de sceptique. En effet, sa philosophie critique repose sur l'impossibilité d'une science métaphysique, en l'absence de tout objet réel capable de lui donner un contenu. En ce sens, l'homme ne saurait saisir ce qui est au-delà de toute expérience. Le scepticisme s'apparente par conséquent à l'*agnosticisme* et au *nihilisme*. Il convient de suspendre le jugement et de « *toujours rester dans le doute* » ou, du moins, quant à ce qui ne va pas de soi, ce qui n'est pas évident. Pour les sceptiques, il n'y a pas à douter des évidences premières, le fait de manger par exemple. Mais quant à dire que ce qu'on mange est bon ou mauvais, il ne s'agit là en rien d'évidence sensible, mais d'obscurité et d'incertitude. De là, s'explique « *epochè* » grec signifiant « *l'interruption* » ou l'arrêt du jugement. Dans ce cas, l'« *epochè* » désigne la suspension du jugement d'une manière systématique. D'ailleurs, ce courant de pensée philosophique a pour fondateur, le philosophe grec qui tient le nom de Pyrrhon. Partant de la feinte ignorance socratique, il avance l'idée que « *les êtres humains ne peuvent rien savoir de la nature réelle des choses.* »<sup>52</sup>

Par conséquent, « *une avisée se doit de suspendre son jugement.* », car, à ses yeux, nos opinions ne sont ni vraies ni fausses. C'est pourquoi Diogène LAERCE nous apporte ces quelques précisions dans son extrait sur la biographie des philosophes où 'il a rédigé la sentence:

« *Pyrrhon d'Elis [...] a tiré sa philosophie si remarquable, introduisant l'idée qu'il faut suspendre son jugement [...] il soutenait qu'il n'y a ni beau ni laid ni juste, que rien n'existe réellement et d'une façon vraie, mais qu'en toute chose les hommes se gouvernent selon la coutume et la loi. car une chose n'est pas plutôt ceci que cela.* »<sup>53</sup>

De ce texte, nous pouvons dégager l'idée que Pyrrhon, le sceptique est celui qui se contente de voir et s'en refuse de juger. C'est-à-dire qu'il ne veut ni affirmer ni nier l'existence d'objet correspondant à ses représentations: comme l'homme ne peut accéder à aucune connaissance certaine, il rejette par là, même, l'idée de certitude. On peut dire, par extension, que le scepticisme est une attitude d'incrédulité ou de méfiance envers les croyances humaines concernant les réalités d'ordre métaphysique. C'est là, une attitude que critique vivement Blaise PASCAL qui accorde une place centrale à la nature humaine. Voilà pourquoi l'auteur des *Pensées* écrit:

---

<sup>52</sup> PYRRHON, cité par Vladimir GRIGORIEFF, in *les grands courants de la pensée*. [Philo de base], Bruxelles : Marabout, 1983, p. 90

<sup>53</sup> Diogène LAERCE, *vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. T. II., Paris : Bordas : Garnier Flammarion 1965, p. 191

*« Nul autre n'a connu que l'homme est la plus excellente créature. Les uns, qui ont bien connu la réalité de son excellence, ont pris pour lâcheté et pour ingratitude les sentiments bas que les hommes ont naturellement d'eux-mêmes; et les autres, qui ont bien connu combien cette bassesse est effective, ont traité d'une superbe ridicule ces sentiments de grandeur, qui sont aussi naturels à l'homme. »<sup>54</sup>*

Pour Pascal, la « *pensée fait la grandeur de l'homme.* »<sup>55</sup>. Or, quand on doute, on pense pour découvrir une vérité. S'il en est ainsi, nous pouvons dire que le sceptique est, dans ce contexte, celui qui n'a pas la capacité de produire une quelconque vérité comme le disait Diogène LAERCE qui les qualifie d'ailleurs d'ignorants.

*« Aussi les ignorants, les sceptiques, les douteurs, les chercheurs, d'après leurs idées philosophiques: chercheurs parce qu'ils cherchaient partout la vérité; sceptiques, parce qu'ils observaient tout sans jamais rien trouver de sûr; douteurs, parce que le résultat de leurs recherches était le doute; ignorants, parce que, selon eux les dogmatiques eux-mêmes sont ignorants. »<sup>56</sup>*

Cela témoigne d'une raison presque identique à ce passage de Pascal selon lequel « *Tous leurs principes sont vrais, des pyrrhoniens, des stoïques, des athées ; etc. Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi.* »<sup>57</sup>

Cette doctrine de Pyrrhon refuse tout système de conception fixe des choses. Elle veut rendre suspecte la possibilité de connaître la vérité. Elle constitue la conséquence des doctrines antérieures touchant la pluralité des éléments d'un Démocrite, conduisant à l'apparition des théories logiques de Socrate, de Platon et d'Aristote. Basé sur la théorie d'Héraclite concernant la mouvance et l'instabilité de toutes choses. C'est l'aspect le plus célèbre de la philosophie d'Héraclite. À ses yeux, tout s'écoule, rien ne demeure à l'identique. Et ce devenir évolue à l'instar d'un jeu d'enfant. Par conséquent, « *l'homme est sourd à la vérité du logos* »<sup>58</sup>

*« On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve. Ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se disperse et se réunit de nouveau par la promptitude et la rapidité de sa métamorphose. »<sup>59</sup>*

Héraclite tire la conclusion sceptique sur l'absence de détermination stable des choses. Et, partout, il affirme l'impossibilité de connaître absolument. Dans cette même perspective, la théorie de Parménide le conduit à la conclusion sceptique de l'impossibilité de connaître l'être sensible. Car, aux yeux de Parménide, « *l'Être est, le non être n'est pas* » Pour Parménide, l'être

<sup>54</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, n°388, Paris : Gallimard, 1968, p.186.

<sup>55</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, n°257, Paris : Gallimard, 1968, p.129.

<sup>56</sup> Diogène LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. T II. Paris : Garnier Flammarion, 1965, p.194.

<sup>57</sup> Blaise PASCAL, *Pensées* n°389, Paris : Gallimard, 1968, P.186

<sup>58</sup> Jacqueline Russ, *Les chemins de la pensée*. Paris : Bordas, 2004 [Héraclite] p.72.

<sup>59</sup> Héraclite, Fragment 105 cité par Yves BATTISTINI, in *Trois présocratiques*. Paris : Gallimard, p. 44

est constitutif de la réalité absolue conçue comme réalité immobile. Immuable, Il ne subit ni naissance ni destruction. Le non-être, le néant est inconcevable. Voilà les deux voies:

« La première dit que l'Être est, qu'il n'est pas possible qu'il ne soit. C'est le chemin de la certitude, car elle accompagne la vérité. [...] Quant au Non-être, il n'est rien. [...] L'Être n'a ni naissance, ni commencement. Ainsi donc, il est nécessaire qu'il soit absolument ou ne soit pas du tout. »<sup>60</sup>

Il y a, en effet, chez Parménide, une rigidité intellectuelle laquelle se refuse de penser le devenir. C'est cette même vision sceptique qui conduit à l'affirmation de Protagoras sur la relativité de tous les jugements basés sur l'homme, lequel est considéré comme « *mesure de toutes choses* ». <sup>61</sup> Il en résulte que seules existent les apparences subjectives de vérité, qui à la place d'une science imposant à tous les esprits, on n'arrive qu'à des opinions diverses, changeantes et contradictoires. C'est là où Socrate atteste la subjectivité du jugement conçu par le sophiste que Platon a sévèrement critiqué dans le *Théétète*. Ce qui est vrai pour l'un peut ne pas l'être pour l'autre. Tout cela pour affirmer que la vérité est subjective. Ainsi, conçu, le doute sceptique comme moyen d'examen critique non pas pour découvrir la vérité en elle-même, mais pour affirmer que cette vérité ne saurait être atteinte intrinsèquement. Il peut donc se traduire par l'incapacité pour l'homme de prendre une décision ferme et radicale. Cela s'oppose radicalement au doute méthodique de Descartes qui suspecte l'appréhension des choses par nos sens. En d'autres termes, l'approche méthodologique à l'endroit de l'usage du doute se manifeste au niveau de leur finalité respective: les sceptiques doutent pour douter sans souci d'un résultat productif, tandis que Descartes, dans son doute méthodique, a pour fin de découvrir la certitude de la pensée ou du jugement. Cette attitude s'impose ainsi comme une évidence rationnelle. De là, s'explique la certitude de Descartes à l'égard de l'existence de l'être pensée qu'il pose comme une vérité claire et distincte.

### **I.2.2.2. Le doute méthodique.**

Le doute méthodique caractérise la pensée cartésienne selon laquelle un jugement de la raison n'est pas sûr d'atteindre la certitude. Mais pour y parvenir, Descartes n'hésite pas à déclarer le cheminement de sa pensée. De sa démarche, retenons la nécessité de douter avant de parvenir à saisir la vérité. Il ne dit pas qu'il est bon de douter. Mais il pense néanmoins qu'il faut vérifier si tous les principes de ce qui est reconnu vrai ne sont pas empreints d'erreurs. Pour l'auteur du *Discours de la méthode*, la raison ou le bon sens est également réparti chez tous les

---

<sup>60</sup> Parménide, *De la nature*. Fragment 8, cité par Jean VOILQUIN, in *Les penseurs grecs avant Socrate de Thalès Millet à Prodicos*. Paris : Garnier Flammarion, 1964, p .58

<sup>61</sup> Platon, *Théétète*, 152a-160d [Critique du relativisme de Protagoras].

hommes. Mais ces derniers n'en usent pas tous correctement. Ce mauvais usage de la raison rend la méthode absolument indispensable pour la recherche de la vérité. Ainsi a-t-il défini :

*« Ce que j'entends maintenant par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et, sans y dépenser inutilement les forces de son esprit, mais en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable. »<sup>62</sup>*

Une méthode, au sens étymologique, c'est une route qui permet en quelque sorte d'atteindre un but, sans se confondre avec ce but lui-même. En matière intellectuelle par exemple, la méthode ne se confond ni avec le but, qui est la connaissance, ni avec les instruments qui sont les facultés cognitives et leurs opérations. Elle désigne le mode d'emploi le mieux adapté des instruments à l'obtention du but. C'est la raison pour laquelle Descartes va faire table rase des connaissances passées. Par cette démarche, il nous invite à mieux comprendre la nécessité d'une base nouvelle pour asseoir une vérité certaine. La raison seule ne peut pas nous apprendre à distinguer le vrai du faux: il faut la rendre ferme par des principes méthodologiques sûrs. Voilà pourquoi il écrit:

*« Il vaut beaucoup mieux ne jamais songer à chercher la vérité sur aucune chose que de le faire sans méthode; car il est très certain que les études sans ordre et des méditations obscures troublent les lumières naturelles et aveuglent l'esprit. »<sup>63</sup>*

Il s'agit d'un doute méthodique qui entend refuser les vérités non vérifiées, à cause d'une vision spontanée qui encombre l'esprit dans son cheminement vers la certitude. Ce doute est alors le point de départ et non la conclusion d'une recherche. C'est pourquoi il préfère douter d'un bloc. Il voulait partir de zéro. Et ce principe fondamental, qui refuse toute précipitation et toute prévention pour percer l'opacité du réel, était sa première certitude. C'est dans cette perspective que dans la deuxième partie du *Discours de la méthode*, ce penseur écrit:

*« Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présente si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. »<sup>64</sup>*

Nous comprenons par là que le doute de Descartes est une méthode destinée à découvrir le fondement de tout être par la « lumière naturelle » de sa raison. Dans cette perspective, la méthode traduit « une route », certes, ardue, mais qui permet d'atteindre un but. Son principe majeur l'atteste: justifier si les choses qu'il considère comme évidentes, sont hors de doute ou non. Ainsi, Descartes écrit-il:

---

<sup>62</sup> René DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit IV*. Paris : Librairie Générale française, 2002, p. 89

<sup>63</sup> René DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit IV*. Paris : Librairie Générale française, 2002, P. 88

<sup>64</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p.72

« Ce que j'entends maintenant par méthode, ce sont des règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité. »<sup>65</sup>

A partir de là, l'auteur a jugé nécessaire de souligner la raison pour laquelle il faut mettre en question l'ensemble de toutes les réalités sensibles. Voilà pourquoi quiconque porte affection à ses organes de sens peut facilement être induit en erreur. Cela vient du fait que « *nos sens sont quelquefois trompeurs* ». Descartes exprime l'idée que sa méthode de recherche de la vérité peut l'aider sans faire appel aux opinions communes. Ceci explique évidemment que le doute est pour lui un véritable point d'ancrage méthodologique, lequel le conduit à découvrir par lui-même le fondement de la certitude. Mais le problème reste à savoir si pendant qu'il doute, Descartes n'imitait pas les sceptiques et n'avait pas, comme eux, l'intention de mettre en doute les certitudes de sa pensée quotidienne : « *douter pour douter* ». Un passage du *Discours de la méthode* nous éclaire l'intention du philosophe dans son souci de percer l'opacité du réel:

« 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. »<sup>66</sup>

Pour Descartes, ce doute est une prise de conscience qui nous met en garde contre l'erreur de jugement. Par conséquent, le doute méthodique apparaît ici comme l'expression de la curiosité intellectuelle qui s'évertue à requérir la certitude. C'est que le doute méthodique s'appuie sur les forces de la raison et de l'évidence, de manière à parvenir au vrai. Dans cette perspective, Descartes estime que cette évidence s'acquiert par une intuition claire et distincte d'un esprit pur et attentif, si bien qu'aucun doute ne saurait subsister. Et le souci d'un cheminement méthodique anime la pensée de Descartes suspendant les vérités mathématiques basées sur des hypothèses.

### **1.2.3. Le doute hyperbolique.**

Le doute hyperbolique traduit chez Descartes, le doute méthodique poussé à l'extrême, obligeant à considérer comme faux ce qui n'est que douteux. Il se manifeste donc par une méfiance, chez Descartes vis-à-vis des évidences mathématiques qui, à ses yeux, semblent être vraies. Ces évidences comportent néanmoins des incertitudes et des tromperies, dues notamment aux hypothèses intellectuelles ouvrant à des multiples champs d'investigations nouvelles. Ici se manifeste un paradoxe, dans la mesure où il a reconnu la certitude de la mathématique

---

<sup>65</sup> René DESCARTES, *Règle pour la direction de l'esprit IV*. Paris : Librairie Générale française, 2007, p.89

<sup>66</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p.92

universelle. En se basant sur les principes mathématiques, Descartes ne s'estime pas pour autant assuré d'être dans le vrai: il pense que, non seulement nos sens nous trompent, mais les conclusions qui se dégagent du raisonnement mathématique ne sont pas toujours les mêmes. C'est ainsi que les vérités mathématiques elles mêmes peuvent être douteuses. Et il se pose même la question de savoir comment peut-on avoir garantie que Dieu, qui nous a créés, ne nous trompe pas. Ainsi, Descartes doute-t-il de tout. Et il tient même pour faux tout ce qui lui paraît comme simple opinion douteuse. C'est pourquoi Descartes dit: « *Que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable.* »<sup>67</sup>

L'argument du « *malin génie* »; qui lui semblerait déranger les vérités mathématiques, peut lui permettre de passer du doute méthodique au doute hyperbolique, qualifier par Descartes de « léger dans *la Méditation III* et, pour ainsi dire *métaphysique* »:

*« Puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. »*<sup>68</sup>

Ce doute a pour objet d'évaluer les connaissances acquises en sciences mathématiques dont l'évidence se caractérise par l'existence des nombres et des figures. Pour l'auteur, ce doute est hyperbolique, car il s'élève au plus haut niveau du savoir mathématique non vérifié. Par ce doute, son souci est d'en vérifier la validité. C'est en ce sens que Descartes avance l'hypothèse du « *malin génie* » qui nous tromperait universellement en toutes choses. Pour Descartes, les vérités mathématiques semblent échapper au doute. Néanmoins, « *un dieu trompeur* » peut avoir falsifié l'évidence et nous induire en erreur. Tout cela a pour conséquence inéluctable l'impossibilité pour Descartes de conclure que :

*« La physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines, mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature qui ne traitent que des choses fort simples et fort générales, [...]contiennent quelque chose de certain et d'indubitable; car soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude. »*<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 98

<sup>68</sup> René DESCARTES, *Méditation I*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 47

<sup>69</sup> René DESCARTES, *Méditation I*. Paris, Librairie Larousse, 1973.p. 32.

Dans ce texte, l'auteur des *Méditations métaphysiques* dégage une distinction entre, d'une part les sciences composées à savoir la physique, l'astronomie et la médecine. Et, d'autre part, les sciences simples, celles qui traitent des vérités et des principes simples sur lesquels un doute est difficilement introduit.

Par ailleurs, il n'a pas exclu la malignité du « génie » qui viendra nous tromper sans cesse:

*« Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été fait et créé tel que je suis. Or que sais-je s'il n'a point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? »<sup>70</sup>*

De ce texte, nous constatons que Descartes vient de formuler l'hypothèse d'un Dieu trompeur. On appelle volontiers argument du Dieu trompeur la raison de douter qui fait tomber les vérités mathématiques sous un soupçon de fausseté. Mais il ne peut se satisfaire de cette hypothèse, car Dieu est bon. Et cette bonté l'empêche de douter totalement. Ainsi, l'auteur entend-il porter le doute à son extrême limite par la condition d'un « mauvais génie ». C'est la raison pour laquelle, dans un passage des *Méditations IV*, Descartes écrit:

*« Je connais que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; et, partant, que, pour faillir, je n'ai pas besoin d'une faculté qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet, mais qu'il arrive que je me trompe de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie. »<sup>71</sup>*

Il y a, certes, des erreurs des sens, mais aussi des erreurs du raisonnement. En effet, nous nous contentons parfois de nous exprimer dans la vérité, alors même qu'il s'agit là d'une erreur de raisonnement où nous passons « à côté de la plaque ». Voilà pourquoi la mission fondamentale du philosophe est de parvenir à la connaissance certaine. Mais cette certitude ne saurait se prévaloir sans la garantie de la puissance divine dont la réalité reste encore sous le crible du doute métaphysique.

---

<sup>70</sup> René DESCARTES, *Méditation I*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 32

<sup>71</sup> René DESCARTES, *Méditation IV*. Paris : Librairie Larousse, 1973, pp. 64-65

**DEUXIEME PARTIE :**  
**LE DOUTE METAPYSIQUE,**  
**EXPRESSION DE LA PENSEE COMME ACTE.**

Le doute métaphysique s'avère être le plus haut degré des recherches cartésiennes. Son rôle consiste à faire débarrasser l'esprit des doutes liés aux incertitudes de la pensée. C'est du moins ce que pense Descartes dans la *Méditation V* où il écrit:

« *Maintenant, après avoir remarqué ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la vérité, ce que j'ai principalement à faire est d'essayer de sortir et me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés, et de voir si l'on ne peut rien connaître de certain touchant les choses matérielles.* »<sup>72</sup>

Rappelons que, dans le *Discours de la méthode*, Descartes se soucie d'abord de la certitude scientifique. C'est vers les *Méditations* qu'il se tourne pour faire comprendre sa philosophie générale. Ce penseur est, en effet, à la recherche d'un ensemble cohérent des vérités métaphysiques qui satisfassent son esprit. Comment parvenir donc à ces vérités ? Le doute va ici remplir son office. Il porte, tout d'abord, sur le sensible, puis sur l'intelligible. Pour douter des essences mathématiques, Descartes fait appel à l'argument du « *dieu trompeur* ». Enfin, l'hypothèse du « *malin génie* » lui permet de tout révoquer en doute, suspect d'illusion possible.

Néanmoins, au sein du doute, la certitude surgit, parce qu'il découvre, non seulement la pensée, mais aussi et surtout la nature de ce « *je pense* » qui s'érige en « *substance* » dont toute l'essence est de penser: « *Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser.* »<sup>73</sup>

Aux yeux de Descartes, il peut y avoir un Dieu créateur, très puissant et parfaitement bon. En effet, sa perfection témoigne de la valeur de son essence, corrélativement à son existence. De là, rien ne manque en Dieu. C'est pour cette raison que ce philosophe n'a aucune raison de croire qu'il y a un dieu trompeur. Et pour éclaircir cet argument, l'auteur des *Méditations métaphysiques* écrit:

« *Toutefois de cela seul que Dieu n'est point trompeur, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de la connaître avec certitude.* »<sup>74</sup>

C'est ainsi que le doute cartésien devient métaphysique. En effet, il se trouve buté contre la pensée qu'il se fait de son âme. Liée au corps, cette âme est considérée par Descartes comme le principe de la sensibilité puisqu'elle anime le corps. Car:

---

<sup>72</sup> René DESCARTES, *Méditation V*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 72

<sup>73</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 102

<sup>74</sup> René DESCARTES, *Méditation VI*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 88

*« Ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui. »<sup>75</sup>*

Etant principe de la pensée, l'âme humaine permet de connaître tout. C'est ainsi qu'avec Descartes, l'homme se différencie de l'animal. En effet, selon lui l'être humain est composé de deux substances étroitement liées ou unies: un corps, substance étendue, matérielle, divisible et un esprit: la substance, pensante, immuable, indivisible. C'est donc l'esprit qui différencie l'homme de l'animal. Et c'est en ce sens que l'on peut dire qu'il est la « principale partie » de l'homme sans dévaloriser le corps. Voici donc son affirmation à cet égard:

*« Les bêtes brutes qui n'ont que leurs corps à conserver s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir; mais les hommes dont la principale partie est l'esprit devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse qui en est la vraie nourriture. »<sup>76</sup>*

Au moment du doute hyperbolique où Descartes annonce qu'il va douter de tout, il s'empresse peut être de parvenir aux conséquences possibles de ce doute, là où il déclare nécessaire la conservation de la « religion en laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être instruit dès son enfance. »<sup>77</sup>

On se pose la question de savoir la portée d'un doute radical qui s'interdit préventivement de remettre en cause la religion transmise par la coutume. Dans sa recherche de la vérité, ce philosophe atteste que tout puisse être sujet au doute, même l'existence de Dieu. Voilà donc pourquoi Descartes nous éclaire cette conception par le biais de ce passage de la *Méditation III* où il écrit:

*« Puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qu'il dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. »<sup>78</sup>*

Le philosophe réalise ici la non consistance de certaines opinions sur l'existence de Dieu. Dans le but de parvenir à la connaissance certaine, ce philosophe pose des principes selon lesquels la clarté et la distinction ne se manifestent plus seulement dans le domaine mathématique des nombres et des relations abstraites, des figures, mais aussi dans la vie concrète et dans l'existence réelle. Puisque, du côté des objets, rien n'est indubitable, le sujet qui doute est nécessairement renvoyé à lui-même: « je pense, donc je suis » n'est plus dans ce cas une

---

<sup>75</sup> René DESCARTES, *Lettre à Elisabeth EGMOND du Hoef*, 21 mai 1643, p. 100

<sup>76</sup> René DESCARTES, *Lettres –préfaces des principes de la philosophie*. Paris : Flammarion, 1996, p.58

<sup>77</sup> Jean-Marie BEYSSADE, *Discours de la méthode précédé de Descartes inutile et incertain*. Présentation de Jean Paul SARTRE.P. 28

<sup>78</sup> René DESCARTES, *Méditation III*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 47

déduction d'un syllogisme, il s'agit bien de l'évidence immédiate confortée par l'acte de penser: « *je suis une substance pensante.* »

Tant que je doute, je pense. Et puisque je suis celui qui pense, je dois nécessairement exister. Ainsi, le doute permet de trouver le point d'appui d' « Archimède » constituant l'essence de sa propre existence. De ce fait, la pensée est fondement de toute certitude. Cela se confirme par ce texte lu dans les *Méditations* VI où Descartes écrit: « *Que mon essence consiste en cela seul que je suis une chose dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser.* »<sup>79</sup>

De ce texte, on peut tirer la conclusion selon laquelle, la pensée est un attribut spécifiquement humain, et que l'animal n'en possède pas. En un certain sens, on peut dire que seul en Dieu réside la garantie de notre connaissance opérée par la pensée. Cette pensée se définit par la conscience.

---

<sup>79</sup> René DESCARTES, *Méditation* VI. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 86

## CHAPITRE I : LA CONSCIENCE, PREMIER PAS VERS LA CONNAISSANCE DE SOI ET DU MONDE.

Selon le dictionnaire de philosophie, Noëlla BARAQUIN définit la pensée comme « *tout ce qui se passe dans l'esprit, tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement en lui, toutes ses opérations.* »<sup>80</sup> Nous pouvons en dégager l'idée que cette conscience n'est autre chose que l'essence de la pensée. Pour Descartes, cette pensée est ici conscience de soi. Nous pouvons expliciter cette comparaison essentielle par les Réponses aux deuxièmes objections lues dans le texte de Descartes:

« *Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées.* »<sup>81</sup>

Voilà pourquoi la conscience est considérée comme connaissance de soi-même, de ses actes et du monde. Car elle éveille dans l'âme, elle se pose « *comme raison qui devient immédiatement raison se connaissant par son activité, qui se libère et qui s'élève à l'objectivité.* »<sup>82</sup> De là, la pensée est donc la faculté qui permet à l'homme de dépasser la sensation, d'en prendre conscience de son existence. Cela ne signifie pas pour autant que les sens ne servent à rien ou que nous méprisons le sensible. En effet, les sens ont en premier lieu une fonction pratique et vitale qu'ils sont les seuls à pouvoir remplir. Car:

« *Ils nous renseignent sur ce qui est utile ou non pour notre vie parmi les objets matériels que nous côtoyons, et nous permettent donc de bien évoluer dans le monde.* »<sup>83</sup>

La réflexion est, dans ce cas, le mouvement de l'esprit qui, à partir du réel senti et vécu, prend conscience de ses connaissances.

### II.1.1. L'analyse critique de la conscience.

La conscience est subdivisée en trois catégories différentes. Elle sera dite spontanée ou directe si elle est intentionnelle. C'est-à-dire lorsqu'elle est portée vers l'objet auquel on fait attention à un moment particulier. Elle est réfléchie au sens où elle donne à l'homme la capacité de revenir sur ce qu'il pense, ce qu'il vit, ce qu'il sent ou ce qu'il fait. De cet état, l'individu lui-même porte attention à sa conscience. La conscience est, en troisième lieu, psychique lorsqu'elle rend le sujet capable de percevoir sa propre activité psychique et de ramener vers soi l'objet

---

<sup>80</sup> Noëlla BARAQUIN, *Dictionnaire de Philosophie*. Paris : Armand Colin, 2005, p.255

<sup>81</sup> René DESCARTES, *Réponses aux deuxièmes objections*. [Méditations]. Paris : PUF, 1986 p. 177

<sup>82</sup> Francis DUCIEUX, *Loi de la pensée* (Encyclopédie du présent). Paris : Clartés, 1957-1958, p.12 (1954)

<sup>83</sup> Denis MOREAU, *Notes sur Lettres- préfaces des principes de la philosophie*. Paris : Flammarion, 1996, p.63

comme saisi de lui-même. Cette conscience est, par ailleurs, la condition nécessaire de la conscience morale. En effet, ce n'est qu'en devenant clairement conscient de mes actes que je peux les juger selon les critères moraux qui font intervenir la raison. C'est alors qu'on parle d'une bonne ou mauvaise conscience, de suivre la loi de sa conscience ou bien « *d'avoir conscience* ». La conscience mentale implique donc la « *reconnaissance de certaines valeurs et la libre adhésion à ces valeurs.* »<sup>84</sup>

Chez Descartes, la conscience est liée à la pensée de l'évidence du « *je pense* ». Le « *cogito* » se présente comme la prise de conscience fondamentale de l'être de l'esprit et qui va rendre possible toutes les autres opérations cognitives. Il est issu du doute hyperbolique mis en place dans la méthode cartésienne. Le doute, en tant que forme de pensée, implique l'existence du sujet qui a conscience d'exister par le fait de douter. Voilà pourquoi l'auteur écrit:

« *Quand j'aperçois que je suis une substance qui pense, et que je forme un concept clair et distinct de cette substance dans lequel il n'y a rien de contenu de tout ce qui appartient à celui de la substance corporelle, cela me suffit pleinement pour assurer qu'en tant que je me connais je ne suis rien qu'une chose qui pense.* »<sup>85</sup>

Nous pouvons dire de la conscience qu'elle est un mouvement qui consiste à penser le « *je pense* » par un retour sur soi de l'esprit qui se pense de lui-même. Son acte correspond précisément à celui de la conscience de soi. On comprend par là que la conscience semble être cette reconnaissance plus ou moins claire, de ce qui se passe en moi et en dehors de moi. C'est bien ce qu'affirme l'étymologie latine « *Cum-scire* » qui veut dire « *avec conscience* ». Etre conscient est, par là, un caractère incontournable de l'être humain. En effet, l'homme est un roseau le plus faible de nature mais c'est un « *roseau pensant* » nous dit Pascal rappelant en cela que la conscience est une caractéristique que seul l'homme possède. Cela s'explique par le fait que, seul l'homme peut se rendre non seulement présent à soi-même et au monde, mais surtout vise à se rendre pleinement auteur de ses actions. Mais cela n'est possible que par la conscience dite réfléchie qui est ce mouvement de la pensée examinant son propre contenu. La célèbre formule cartésienne « *cogito ergo sum* », qui se traduit par « *je pense, donc je suis* », apparaît comme le signe de l'être humain. C'est en ce sens que Jean-Luc MARION affirme: « *Les relations entre Pascal et Descartes ne font pas difficultés, même si elles furent parfois difficiles.* »<sup>86</sup> Réellement, Descartes a, lui, distingué, la pensée de l'étendue, et a défini l'homme

---

<sup>84</sup> Francis DUCIEUX, *Loi de la pensée*. (Encyclopédie du présent), Paris : Clartés, 1957-1958, p. 12(1954)

<sup>85</sup> René DESCARTES, *Réponses aux cinquièmes objections*. [*Méditations métaphysiques*], Paris : PUF, 1986, p.230

<sup>86</sup> Jean- Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1986, p. 297

comme « *res cogitans* » [« *substance pensante* »]. Et Pascal reprend exactement cette position fondamentale et ne la remettra jamais en cause. Voilà la raison pour laquelle il écrit:

*« Je puis concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée: ce serait une pierre ou une brute. »<sup>87</sup>*

Ainsi, la conscience met l'homme à distance de son environnement: il se pose comme un « *sujet* », un être qui connaît, et qui s'oppose à la chose qu'il connaît, à « *l'objet* ». Cette mise à distance réalisée par la conscience est l'espace même de la liberté humaine. En effet, nous affirmons avec Jean-Paul SARTRE que les choses existent « *en soi* », mais l'homme existe « *pour soi* ». Dans ce cas, l'homme diffère d'une chose, au sens où il a conscience de son être : l'homme peut espérer agir de manière autonome. C'est pourquoi, chez Sartre, « *l'homme n'est autre que ce qu'il se fait* ». <sup>88</sup> Car, ajoute ce philosophe, il a « *une plus grande dignité que la pierre ou la table* ». <sup>89</sup> Par cette liberté, on peut dire que la conscience est cette faculté qui affranchit l'homme d'un monde déjà déterminé, qui le met en question pour éventuellement le refuser, l'accepter ou le transformer. C'est pour cette raison que ce philosophe existentialiste ajoute

*« Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est-à-dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur; rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être. Non pas ce qu'il voudra être. Car ce que nous entendons ordinairement par vouloir, c'est une décision consciente, et qui est pour la plupart d'entre nous postérieure à ce qu'il s'est fait lui-même. »<sup>90</sup>*

Mais la position sartrienne s'établit comme une négation du solipsisme cartésien. La connaissance de soi passe alors par ce qu'il nomme « *l'intersubjectivité* », là où le regard d'autrui s'interpelle: ce n'est pas dans la solitude que l'on prend conscience de soi, mais au cœur même du monde et des autres. Chez Sartre en effet, la conscience comme rapport à soi devient également rapport à autrui.

*« De même que ma conscience saisie par le cogito témoigne indubitablement d'elle-même et de sa propre existence, certaines consciences particulières, par exemple la « conscience-honte », témoigne au cogito et d'elles-mêmes et de l'existence d'autrui, indubitablement. »<sup>91</sup>*

Cela pour dire que le face-à-face cartésien entre soi et soi-même serait donc conditionné par l'environnement affectif, intellectuel et social dans lequel il a lieu. S'il en est ainsi, on se

<sup>87</sup> Blaise PASCAL, *Pennées*, n°258. Paris : Gallimard, 1968, p. 129

<sup>88</sup> J.-P SARTRE, *l'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 1996, p. 30

<sup>89</sup> J.-P.SARTRE, *l'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 1996, p. 30

<sup>90</sup> J.-P.SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 1996, p. 30

<sup>91</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le Néant*. Paris : Gallimard, 1980, p. 319

pose la question de savoir si le « *je* » cartésien n'est qu'un jeu de mot. Peut-on désigner la réalité à laquelle il renvoie ? Pour Descartes, ce « *je* » ne saurait être un jeu de mot, il s'agit de l'homme. Ce qui nous rappelle l'exhortation de Socrate du « *connais-toi toi-même* ». <sup>92</sup> Ainsi, au-delà de la conscience, s'est marqué un paradoxe irréductible, lequel s'explique par le fait que la conscience permet à l'homme de répondre de soi, de s'élever au dessus de tous les autres êtres vivants. L'homme, étant un être « *pour soi* », son « *existence précède son essence* ». <sup>93</sup> Cette conscience est dans ce cas facteur de la liberté dont dispose l'être humain. Au sein de cette conscience, peut s'opérer un choix éclairé. Descartes nous dit dans *les Méditations* IV :

« *Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre de deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse; Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt et la fortifient.* » <sup>94</sup>

A partir de ce texte, nous comprenons l'idée que la conscience comme pouvoir de choix peut servir à définir l'homme. Plus fondamentalement, l'homme est tenu à l'obligation de se penser et de s'interroger, de penser le monde et de l'interroger. En d'autres termes, le choix de la conscience est confronté à des problèmes philosophiques, rendant possible l'exercice de la pensée elle-même. Cette pensée confère à l'homme sa dignité propre là où elle l'arrache à l'innocence du monde naturel. L'homme prend du même coup la mesure de sa misère. Blaise PASCAL a symbolisé cette conscience métaphysique de malheureuse dans ses *Pensées* quand il compare l'homme à un roseau faible, mais pensant: « *il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer* ». <sup>95</sup> Socrate est, à cet égard exemplaire. Attentif à l'injonction de l'oracle de Delphes: « *connais-toi toi-même.* », il inaugure la mise à l'épreuve des savoirs et des certitudes. Dès que je pense et au moment où je pense, j'ai en même temps et nécessairement conscience d'exister. Ceci étant, toute pensée est par conséquent « *cum scientia* », parce qu'elle s'accompagne toujours du savoir de celui qui pense. Autrement dit, le sujet qui pense doit toujours avoir certitude d'être.

---

<sup>92</sup> Platon. *Charmide*, 164 e.

<sup>93</sup> J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 1996, p. 26

<sup>94</sup> René DESCARTES, *Méditation* IV. Paris : Librairie Larousse, 1973, pp. 67- 68

<sup>95</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, n°264. Paris : Gallimard, 1968, p. 130

## II.1.2. Le « *cogito* » comme principe de la certitude première.

*« La métaphysique cartésienne, telle qu'elle est parallèlement dans les Méditations métaphysiques et dans les principes de la philosophie, a joué un rôle capital dans l'évolution de la métaphysique. »<sup>96</sup>*

Par cette affirmation Jean-René VERNES entend dire que toute recherche métaphysique a pour point de départ le *cogito*, là où: « *Descartes entend faire du doute méthodique, le levier de sa philosophie. Il s'impose comme exigence à laquelle un esprit rigoureux ne saurait se soustraire.* »<sup>97</sup>

Chez Descartes, l'existence de la pensée seule s'avère entièrement être une certitude réelle et indubitable. Ainsi, si la critique de la connaissance n'a pas toutes les conclusions qu'en espérait Descartes, c'est qu'elle « *a tout au moins attiré l'attention sur ce fait que le *cogito* constitue la première et la plus certaine de nos connaissances.* »<sup>98</sup> Dans ce cas, on ne saurait envisager l'acquisition d'un savoir certain, dans n'importe quel domaine. Il faudrait pour cela avoir répondu à la question que l'on peut qualifier de métaphysique: qui suis-je, moi qui veux savoir ?

Ayant déterminé la certitude du « *cogito* », nous pouvons maintenant chercher à savoir sa signification et sa mission. La réponse nous paraît être difficile, mais retenons que la preuve de l'existence de Dieu dans la philosophie métaphysique de Descartes n'est pas compréhensible sans passer par la certitude fondamentale du « *cogito* » du « *je pense* ». Cette dernière constitue une première preuve certaine, celle notamment du sujet pensant. De là, la philosophie acquiert son statut de recherche assurée et qualifiée par Descartes d'objective. C'est dans cette perspective qu'Emile BREHIER s'exprime dans ce passage en disant:

*« La métaphysique va donc du doute à la certitude, ou plutôt d'un premier jugement certain, impliqué dans le doute même, le *cogito* a des jugements certains de plus en plus nombreux; car seule la certitude peut produire la certitude. »<sup>99</sup>*

De ce fait, l'accent est mis sur ce qui caractérise essentiellement l'être humain et, corrélativement, sur les attributs de Dieu, entité éminemment parfaite et cause de toutes les autres existences. Par l'acte de penser, l'homme diffère des autres êtres de la nature. Car « *pensée fait la grandeur de l'homme* ». <sup>100</sup> C'est en ce sens que Descartes a établi la relation duelle qui existe entre l'âme et le corps. Par là, il a mis en relief l'existence de l'âme prise au

<sup>96</sup> J.-R. VERNES, *critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*. Paris : Aubier Montaigne, 1982, p. 19

<sup>97</sup> J.-R. VERNES, *critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*. Paris : Aubier Montaigne, 1982, p. 20

<sup>98</sup> J.-R. VERNES, *critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*. Paris : Aubier Montaigne, 1982, p. 20

<sup>99</sup> Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie*. Tome II : La philosophie moderne. Version numérique par Pierre PALPANT. Québec : Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de Chicoutimi, 2005, p.57

<sup>100</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, n°257. Paris : Gallimard, 1968 ; p.129

sens d'une « *substance pensante*. » Dans ce cas, ce qui est vrai et certain, c'est la certitude du « *je pense* », laquelle pourra produire les autres certitudes. C'est par cette pensée qu'on peut voir clairement les choses. Ainsi, « *Toute métaphysique rigoureuse doit partir du cogito* ». <sup>101</sup> Par le « *cogito* », nous accédons à la puissance qu'a l'esprit de juger. Pour cela, « *l'âme est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance* ». <sup>102</sup> Il n'y a donc pas de séparation entre l'âme immortelle et la pensée, la première garantissant la vérité de cette pensée. « *Cette âme immortelle constitue la véritable identité de l'homme* ». <sup>103</sup> La nature du « *moi* » ou de l'esprit humain réside dans la pensée. Cette pensée est entendue au sens le plus large du terme par la conscience. A ce moi, « *chose pensante* », appartiennent tous les attributs de la pensée, mais aussi ceux de sentir et du vouloir. C'est dans ce contexte que s'exprime Hans KÜNG pour qui :

« *Descartes fait bouger toutes les questions fondamentales de la philosophie, les trois questions de moi, de Dieu, et des choses matérielles.* » <sup>104</sup>

Sous cet aspect, mon doute, qui est le mode d'être de ma pensée, est lié à l'existence de ce moi qui pense. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Descartes incorpore le « *cogito* » dans le cadre ontologique, affirmant la primauté de la certitude de la pensée. Etant donné que le « *cogito* » reste, pour Descartes, le prototype de toute certitude qui pourrait être atteinte, sa fonction est double :

D'une part, ce « *cogito* » se détermine comme un type exemplaire d'une démarche rigoureuse de la pensée. De sa certitude, nous percevons clairement et distinctement la liaison entre notre existence et notre pensée qui en assure. L'esprit humain se permet donc d'affirmer le primat de la pensée dans l'appréhension de tout objet connu par le *cogito*.

D'autre part, le « *cogito* » prépare la distinction radicale de l'âme et du corps. Voilà la raison pour laquelle, dans un extrait de son *traité de l'homme*, Descartes écrit :

« *Ces hommes seront composés, comme nous d'une âme et d'un corps. Et il faut que je vous décrive, premièrement le corps à part, puis l'âme aussi à part et enfin, que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer les hommes qui nous ressemblent.* » <sup>105</sup>

Dans le *Discours de la méthode*, Descartes souligne la relation étroite entre la pensée et l'existence : « *je pense, donc je suis* ». Ce rapport exprime le lien nécessaire du « *moi* » qui pense

---

<sup>101</sup> J.-R. VERNES, *critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*. Paris : Aubier-Montaigne, 1982, p.20

<sup>102</sup> ARISTOTE, *De l'âme*, livre II [Traduction E.BARBOTIN]. Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 36

<sup>103</sup> *Lettre du Père MESLAND*, 9 février 1645. Cité par Hans KÜNG, in *Dieu existe-t-il ?* p.65

<sup>104</sup> Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans le temps moderne*. Paris : Editions du Seuil, 1981, p. 27

<sup>105</sup> René DESCARTES, *Le traité de l'homme*. Extrait sur la « machine » du corps. Version numérique par Jean – Marie TREMBLEY. Québec : Bibliothèque Paul-Emile de l'Université de Chicoutimi, 2001, p.2

avec le « je » qui existe. Dans ce cas, la pensée est inséparable de l'existence. Comme « l'âme pense toujours », <sup>106</sup> elle se différencie du corps. Voilà la raison pour laquelle Descartes écrit « Il s'ensuit que le corps humain peut bien facilement périr, mais que l'esprit ou l'âme de l'homme est immortelle de sa nature. » <sup>107</sup>

Cette distinction de l'âme et du corps est vivement repoussée par son contemporain Spinoza pour qui : « Substance pensante et substance étendue sont une et même substance qui est comprise tantôt sous cet attribut, tantôt sous l'autre ». <sup>108</sup> La solution qu'il porte au problème du dualisme est la théorie dite du parallélisme psychophysique qui repose sur l'idée que l'interaction du corps et de l'esprit n'est qu'une apparence. Il faut par conséquent les considérer comme deux formes de la même substance. C'est pourquoi Victor BROCHARD dit : « ce que Spinoza blâme chez son maître, c'est la distinction de l'âme et du corps ». <sup>109</sup> De toute manière, Descartes s'est toujours dressé contre ceux qui n'admettent pas cette distinction:

« La principale raison qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine est distincte du corps est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses. » <sup>110</sup>

Le problème reste à savoir, en vertu de quelle justification nous pouvons être sûrs du monde extérieur.

### **II.1.3. De l'existence du « je pense » à la certitude du monde extérieur.**

Selon l'expression de Jean-René VERNES, « l'exigence suprême de la philosophie est de parvenir à une conception unitaire des principes rationnels. » <sup>111</sup> Ce principe constitue, chez Descartes, la réalité du « je pense ». En effet, cette dernière semblerait énoncer déductivement cette proposition : « cogito ergo sum ». Ainsi, le « cogito » tient-il une grande place dans la philosophie de Descartes, pour qui la réalité objective de la conscience demeure dans l'activité subjective de l'esprit. C'est d'ailleurs ici que repose le développement de la pensée phénoménologique par laquelle nous pouvons percevoir les choses dans leurs manifestations.

« Toute conscience est conscience de quelque chose. Tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet

---

<sup>106</sup> René DESCARTES, *Réponses aux cinquièmes objections. [Méditations]*. Paris PUF, 1986, p. 231.

<sup>107</sup> René DESCARTES, *Abrégé des six Méditations. [Méditations.]* Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 25

<sup>108</sup> Baruch SPINOZA, *L'éthique*. [Scolie de la proposition VII. 2<sup>ème</sup> partie]. Paris : Gallimard, 1954, p. 80

<sup>109</sup> Victor BROCHARD, « *Le traité des passions de Descartes et l'éthique de Spinoza* ». Article publié dans la revue de la métaphysique et morale 1896[pp 512-316], p. 2

<sup>110</sup> René Descartes, *Lettres à Messieurs les Doyens et Docteurs de Sacrée Faculté de théologie de Paris. Méditations*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p.18

<sup>111</sup> J.-R.VERNES, *critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*, Paris Aubier Montaigne, 1982, p.15

*et quelque ostension que je fasse, dans l'attitude transcendantale qui est mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. »<sup>112</sup>*

Ce que Husserl appelle aussi l'intentionnalité. Dans le fond, il n'y a pas un « *je pense* » qui ne soit d'abord et, en même temps l'être de quelque chose. C'est dire que tout objet est visé par la pensée, un « *cogitatum* ».

Pour Husserl, l'intentionnalité est le propre de la conscience : on ne peut pas concevoir une pensée vide. La conscience doit viser quelque chose qui lui est extérieur. En d'autres termes, l'esprit, en tant qu'état de conscience de soi, fait abstraction de l'existence de la réalité extérieure à soi. Nous pouvons alors dire avec Henri BERGSON que, « *Dans certaines de ses manifestations, la conscience paraît s'épanouir au dehors, comme si l'intensité se développait en étendue : tel est l'effort musculaire. »<sup>113</sup>* Cette intentionnalité est une réduction de la pensée vers quelque chose qui n'est pas elle-même. Par conséquent, la conscience est ce que Husserl décrit comme accomplissement de l'intention:

*« Le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose, de porter en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même. »<sup>114</sup>*

De ce texte, nous pouvons dégager l'idée que, pour Husserl, il n'y a de conscience que celle de quelque chose. Et s'il en est ainsi, il n'aura d'objet que pour une conscience. C'est que ma conscience ne crée l'objet qu'en le visant, étant donné que la valeur de cet objet est ce que je lui donne en le pensant. C'est dans ce contexte que Marc SORIANO écrit ceci: « *le cogito s'il pose l'existence de la pensée, pose en même temps celle du monde extérieur. »<sup>115</sup>* Cette existence du monde extérieur, Descartes l'atteste à partir des sensations, lesquelles sont séparées des idées. La cause « *efficiente* » de ces idées réside dans l'intellect qui les forme, étant la faculté de comprendre. Dans un autre sens, l'intellect est synonyme de l'entendement, faculté de penser par concept. C'est, du moins, ce que pense Aristote dans son traité: *De l'âme* où il dit: « *J'entends par intellect ce par quoi l'âme pense et conçoit, n'est en acte aucun des êtres avant de penser. »<sup>116</sup>*

Cela veut dire que toute réalité, matérielle ou spirituelle, doit passer dans la pensée. Prenons l'exemple de l'idée « *claire et distincte* » de l'étendue prise dans son intelligibilité pure.

---

<sup>112</sup> Edmond HUSSERL, formule redevable à son maître Franz BRENTANO, cité par Vladimir GRIGORIEFF, in *L'essentiel sur les grands de la pensée* [Philo de Base]. Bruxelles: Marabout, 1983, p.290

<sup>113</sup> Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF, 1985, p.15

<sup>114</sup> E.HUSSERL, cité par Vladimir GRIGORIEFF in *L'essentiel sur les grands de la pensée*. [Philo de Base] Bruxelles : Marabout 1983, p.290

<sup>115</sup> Marc SORIANO, Notice sur *les Méditations métaphysiques*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p.15

<sup>116</sup> Aristote *De l'âme* Livre III, [Traduction d'E.BARBOTIN.] Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 96

Alors même qu'aucune étendue réelle n'existerait, son image resterait dans une pure intelligence. La perception de cette image conduit l'intellect à se tourner vers le corps auquel il est uni. Dans ce cas, il faut dire que l'image demeure une probabilité. Par conséquent, l'image, forme de l'étendue, relève de l'ordre intellectuel. Étant conçue par l'esprit, son existence dépend de lui et de son activité.

A la différence de l'idée, la forme ou l'image visée par l'esprit, est la sensation qui est un « *fait de conscience élémentaire fourni par les sens, causé par une excitation physiologique* ». <sup>117</sup> Et le sentiment qu'elle suscite est bel et bien existant. En d'autres termes, ce que présente la sensation est irréfutablement existant. Et son existence n'est pas seulement en nous, mais aussi en soi. Voilà donc la raison pour laquelle Descartes dit:

« *Considérant les idées de toutes ces qualités qui se présentaient à ma pensée, et lesquelles seules je sentais proprement et immédiatement, ce n'était pas sans raison que je croyais sentir des choses entièrement différentes de ma pensée, à savoir, des corps d'où procédaient ces idées.* » <sup>118</sup>

De ce texte, s'explique ce que représente l'intuition sensible partant de la réalité de son objet conçue par Descartes:

« *J'expérimentais qu'elles se présentaient à elles sans que mon consentement y fût requis, en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens, et il n'était nullement en mon pouvoir de ne pas sentir lorsqu'il s'y trouvait présent.* » <sup>119</sup>

De là, s'explique l'idée que le corps reste le centre de perspective de l'agir spirituel. L'auteur des *Méditations métaphysiques* établit ainsi la réalité de l'objet à partir de ce sentiment interne d'existence : la sensation des corps éprouvée par l'esprit est la seule cause possible de nos idées et que l'on ne saurait en concevoir d'autre hormis les causes corporelles. Cela amène Spinoza à concevoir les principes de leur doctrine respective au niveau de la différence ontologique: « *les scolastiques partent des choses, Descartes part de la pensée, moi je pars de Dieu.* » <sup>120</sup>

Si Descartes part de la pensée, c'est parce qu'il est convaincu de la dualité substantielle de sa composition organique. En effet, selon lui,

---

<sup>117</sup> Jacqueline RUSS, *Dictionnaire de philosophie*. Paris : Bordas, 1991, p. 263

<sup>118</sup> René DESCARTES, *Méditation III*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 83

<sup>119</sup> René DESCARTES, *Méditation III*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p.83

<sup>120</sup> Baruch SPINOZA, Cité par Francis DUCIEUX, in *Loi de la pensée* [Encyclopédie du présent] Paris : Clartés 1957-1958, p.5 [16250]

*« La nature m'enseigne aussi, par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc, que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. Car si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense; mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau. »<sup>121</sup>*

C'est justement après avoir montré l'existence du corps que l'auteur a montré l'existence et l'immortalité de l'âme.

---

<sup>121</sup> René DESCARTES, *Méditation III*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p.88

## CHAPITRE II: L'EXISTENCE DE L'ÂME.

Parler de l'âme, c'est parler d'une réalité dont il faut reconnaître l'existence, là où il ne peut y avoir ni appréhension directe ni description directe. Cette existence est perçue par certains penseurs comme l'hypothèse d'une réalité reconnue principe de tout mouvement, dès lors que nous nous rendons compte de notre mouvement. Étymologiquement, l'âme vient du mot latin « *anima* » qui désigne « *le souffle ou principe de la vie* ». Le masculin « *animus* » désigne la pensée, l'esprit. Nous comprenons par là que l'âme doit être principe de vie, d'une part et principe de la pensée, de l'autre. C'est d'ailleurs la conception qu'en a faite Aristote quand il dit: « *c'est donc par deux propriétés distinctives principales que l'on définit l'âme: le mouvement local puis la pensée et l'intelligence.* »<sup>122</sup> En partant de cette définition aristotélicienne, nous pouvons dire que l'âme est le principe de la sensibilité et de la pensée. Si donc l'homme est « *une chose* » dont l'essence n'est que de penser, c'est grâce à la substance spirituelle qui se trouve inhérente à son être. Il s'agit de l'âme dont l'existence dans le corps a toujours suscité des problèmes d'ordre philosophique.

Rappelons que, pour méditer sur les grands problèmes d'ordre métaphysique, Descartes adopte un centre de réflexion à la fois simple et hardi : il se place au cœur même du « *je pense* », constitutif du « *moi* » de la pensée. En effet, une fois reconnu, le cogito, implique l'existence d'un sujet qui doute de tout, excepté le moi dont la nature est de penser. Cette épreuve lui révèle la spiritualité radicale de son essence. A la question de savoir ce qui peut justifier la spiritualité de la nature humaine, Descartes estime que l'âme humaine constitue le premier principe dont on peut déduire les autres vérités d'ordre métaphysique. C'est peut être la raison pour laquelle Roger LEFEVRE affirme l'existence significative de l'âme déterminée par lui comme une conscience interne:

« *L'âme, par qui l'on connaît, se connaît d'abord elle-même par une conscience intérieure et c'est de sa propre essence qu'elle forme la première idée et la première évidence.* »<sup>123</sup>

De ce texte, nous pouvons dire que l'âme est le principe de toute connaissance. A cet égard, Roger LEFEVRE ajoute « *la connaissance de l'âme, donnée par le cogito, est pour elle une vérité* ». <sup>124</sup> Si la connaissance vient de l'âme, c'est que l'âme elle-même est principe de la

---

<sup>122</sup> Aristote, *De l'âme*, Livre III. [Traduction E. BARBOTIN]. Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 90

<sup>123</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1972, pp. 60-61

<sup>124</sup> Roger, LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1972, p. 61

pensée. C'est pourquoi Descartes la définit comme une des voies conduisant à la certitude de l'existence. Voyons ce qu'il dit:

*« Lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense et que de là il suit très évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela pleinement satisfait. »<sup>125</sup>*

Si l'on place l'âme dans l'ordre de l'existence, c'est qu'elle exprime le point le plus profond de la pensée métaphysique cartésienne. Pour Descartes en effet, *« il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible »*.<sup>126</sup> L'indivisibilité de l'esprit et la divisibilité du corps renvoient aux deux substances, pensée et étendue. Cela signifie que l'âme humaine est principe unitaire de l'être par sa nature indivisible. Descartes dit cela: *« L'esprit ou l'âme de l'homme ne se peut concevoir que comme indivisible ; car en effet nous ne saurions concevoir la moitié d'aucune âme. »*<sup>127</sup>

Etant une pure substance, cette âme, reste inchangeable alors que le corps subit des modifications permanentes. Cette stabilité de l'âme humaine justifie sa simplicité et son immortalité. De façon récurrente, Descartes affirme que *« l'âme humaine n'est point composée d'aucun accident, mais est une pure substance. »*<sup>128</sup> Sa critique à l'endroit des connaissances sensibles n'a d'autre but que d'atteindre, dans l'ordre épistémologique, une entité spécifiquement vraie, saisissable par la pensée et dont dispose l'être humain. Voilà pourquoi ce philosophe écrit:

*« Je suppose que le corps n'est autre qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible: en sorte que, non seulement il lui donne au dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans toutes les espèces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées, procéder de la matière, et ne dépendre que la disposition des organes. »<sup>129</sup>*

Partant de ce texte, nous pouvons dégager l'idée selon laquelle la pensée, qui peut saisir la vérité de l'existence certaine de l'homme, découle de sa dimension spirituelle de son âme. Par conséquent, si nous voulons saisir la nature de notre être en tant que *« substance pensante »* et étant la *« chose dont la nature ou l'essence n'est que de penser »*, il est inutile d'aller chercher ailleurs une source étrangère de la vérité: le principe ne saurait être que dans notre âme. Voilà

---

<sup>125</sup> René DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections, [Méditations]* Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 110

<sup>126</sup> René DESCARTES, *Méditation VI*. Paris : Librairie Larousse, 1973, pp 92-93

<sup>127</sup> R. DESCARTES, *Abrégé des six méditations métaphysiques, [Méditations]* Paris : Librairie Larousse, 1973, p 25

<sup>128</sup> René DESCARTES, *Abrégé des six Méditations, [Méditations]* Paris : Librairie Larousse, 1973, P 25

<sup>129</sup> René DESCARTES, *Le traité de l'homme*, extrait sur la « machine » du corps. Version numérique .Québec : Bibliothèque Paul-Emile de L'Université de Chicoutimi, 2001, p. 2

pourquoi « nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme qui les a toutes en soi par nature ».<sup>130</sup> Il est vrai que, La nature nous a donné la faculté de raisonner. Ce que Ferdinand ALQUIE affirme d'ailleurs dans un passage significatif de son ouvrage intitulé : *Descartes, l'homme et l'œuvre*, où il écrit: « L'homme n'est pas un animal, un être fini ordinaire, il est un être qui se sait fini et, par là, il est sur terre, le signe de Dieu. »<sup>131</sup> Par conséquent, toute tentative de définir l'homme permet l'identification des caractéristiques qui le distinguent des animaux. A cet égard, Ferdinand ALQUIE accorde à la conscience une qualité qui distingue l'homme de l'animal:

« Sa conscience lui permet de retrouver l'Etre comme condition de toute pensée, et donc, après avoir rattaché un instant sa connaissance à l'être de son moi, qui est un milieu entre l'être et le néant, de la rattacher à Dieu, qui seul est véritablement Etre. »<sup>132</sup>

De là, s'atteste la matérialité composite constitutive du corps humain constatant que l'homme est doué d'une âme et « c'est cette dimension spirituelle qui fait son humanité. » il reste néanmoins à préciser en quoi elle se distingue du corps.

### **II.2.1. De la nature corporelle au statut ontologique de l'âme.**

Dans certains passages de ses écrits, Descartes atteste une séparation nette entre les deux réalités constitutives de l'être humain: l'âme et le corps. Dans sa réflexion sur cette séparation, son souci majeur est de concevoir ce qu'est l'homme dans son essence, constitutive de la nature première de son être. Il y a alors lieu de savoir comment se présente sa conception de la nature humaine qui, chez Socrate, apparaît comme un composite de l'âme et du corps. Voilà pourquoi, ne pouvant définir l'âme en tant que telle, Platon la compare à « une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher. »<sup>133</sup> Ce cocher représente l'intellect.

Etant fidèle à cette tradition socratique, plus précisément à la doctrine de la réminiscence socratique, Descartes prend en considération cette dualité de notre nature. A ses yeux, l'homme possède, dès l'origine, un corps qui fait partie intégrante du monde physique. Ce corps est un objet parmi les objets soumis aux lois de la matière. Voilà ce qu'il dit à ce propos:

« Quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons pas une partie déterminée de matière, ni qui est une grandeur déterminée, mais seulement nous entendons toute la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme; en sorte que, bien que cette matière change

---

<sup>130</sup> Descartes, à *Elisabeth*, 21 mai 1643 document thématique [*Méditations*], Paris : Librairie Larousse 1973, p.101.

<sup>131</sup> F. ALQUIE, *Descartes l'homme et l'œuvre*. 1956 [Version numérique publié par le site philosophie] p. 93.

<sup>132</sup> F.ALQUIE. *Descartes, l'homme et l'œuvre*1956. [Version numérique publié par le site philosophie] p. 93

<sup>133</sup> Platon, *Phèdre*, 246a

*et que sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme. »<sup>134</sup>*

Nous comprenons par là que ce morceau de matière peut changer par la moindre modification qui, dans l'union de l'âme et du corps, semble impliquer la permanence de ce corps. Par contre, l'âme demeure une faculté de penser. Par la pensée, nous pouvons non seulement affirmer notre existence, mais aussi distinguer cette double réalité de notre nature. « *Il s'ensuit, dit Descartes, que le corps humain peut bien facilement périr, mais que l'esprit ou l'âme de l'homme est immortelle de sa nature. »<sup>135</sup>*

Cette preuve de la distinction substantielle de l'âme et du corps est établie rigoureusement dans leur domaine respectif : le spiritualisme et le mécanisme. Cette spiritualité de l'âme constitue sa prémisse de l'immortalité. Pour le corps, la preuve de son existence est extraite de la sensation et du mouvement. Cela veut dire tout simplement que, chez Descartes, chacune de ces deux substances a son attribut essentiel. Il est question de savoir la voie par laquelle ce philosophe peut distinguer le corps de l'âme. Répondre à cette question, revient à affirmer avec Descartes que « *je suis un être pensant* ». C'est-à-dire que l'âme humaine seule détient le pouvoir de la pensée. Cette analyse nous permet de voir ce que l'auteur dit :

*« Je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui naissent ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être. Je me considérais premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. »<sup>136</sup>*

Au corps, sont attribuées des fonctions sensibles. De là, s'explique l'idée que penser est un attribut de l'âme inséparable de notre existence: l'union du corps et de l'âme est donc conçue par Descartes comme une évidence indubitable. A ses yeux, l'esprit qui pense, traduit l'existence du sujet pensant. Cela explique sa proposition célèbre: « *je pense donc je suis* ». Et cette affirmation précède, en fait toute affirmation. En effet, l'être pensant, avant même de comprendre qu'il n'est qu'un être qui pense se saisit comme être. Et sa première connaissance formulée est « *je suis* », « *j'existe* ».

Comme chez Platon, le corps humain est, chez Descartes, une chose matérielle. Cela vient du fait que ce corps naît, il se développe et meurt. Alors même que « *l'âme est incorporelle,*

---

<sup>134</sup> René DESCARTES, *Lettre au Père MESLAND* 9 février 1645.

<sup>135</sup> René DESCARTES, *Abrégé des six méditations. [Méditations]*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 25

<sup>136</sup> René DESCARTES, *Méditation II*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p 37

*indivisible, donc immuable.* »<sup>137</sup> De la même manière, Aristote explique cette incorporité de l'âme en disant : « *si l'œil était un animal complet, la vue en serait l'âme.* »<sup>138</sup> Ce à quoi il ajoute : « *le corps ne saurait être identique à l'âme : en effet, le corps ne compte pas au nombre des attributs d'un sujet mais il est plutôt lui-même matière.* »<sup>139</sup>

A l'instar de la vue, l'âme n'est pas un corps vivant, mais une substance spirituelle dont l'existence n'est conditionnée ni dans le temps ni dans l'espace, lesquels limitent la durée du corps. Malgré cela, l'existence de ce corps est liée à l'âme qui en constitue le principe. C'est en ce sens que le dualisme cartésien nous permet de rendre compte de l'erreur provenant d'un jugement précipité : l'union de l'âme et du corps est source d'erreur d'appréciation de la vérité. En effet, Descartes affirme que les idées simples ne viennent pas d'un autre monde, mais de l'esprit qui se trouve inné en notre nature. L'innéisme cartésien l'atteste au paragraphe quatre de sa lettre à Elisabeth où il écrit : « *Nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme qui les a toutes en soi par nature.* »<sup>140</sup> Ceci étant, le dualisme cartésien manifeste une pensée humaine naturellement instituée en nous. Cette conception semble s'inspirer de la théorie de préscience du *Phédon*, une conception chère à Socrate et qui se trouve également dans le *Phèdre* où Platon écrit : « *Toute âme humaine a par nature contemplé l'être, sinon elle ne serait pas venue dans le vivant dont je parle.* »<sup>141</sup> Dans ce cas, on peut dire que toute connaissance s'appuie sur la construction d'esprit inné en nous vis-à-vis de la connaissance sensible. Car, dit Descartes,

« *Je suis persuadé que certaines semences premières des vérités, déposées par la nature dans l'esprit humain et que nous étouffons en nous en lisant et en nous écoutant tous les jours tant d'erreurs de toutes sortes, avaient tant de verdeur dans cette rude et simple Antiquité [...] leur a donné aussi des idées claires en matière de philosophie et de mathématique, bien qu'ils nient jamais pu pousser ces sciences jusqu'à la perfection.* »<sup>142</sup>

Avec Descartes, nos sens nous trompent et nous induisent en erreur. En effet, la sensation est basée sur l'aspect extérieur des choses. L'âme seule, a la possibilité de penser et non le corps. En d'autres termes, l'âme est une entité dotée d'une conscience et dont l'essence assure le mouvement du corps qu'elle anime. Voilà pourquoi Aristote dit :

« *Pour le moment, contentons-nous de dire que l'âme est le principe des facultés susdites et se définit par elles, à savoir : les facultés nutritives, sensibles, pensante et le mouvement.* »<sup>143</sup>

---

<sup>137</sup> Platon, *Phèdre*, 70c-72c

<sup>138</sup> Aristote, *De l'âme*, Livre II, [Traduction E. BARBOTIN], Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 37

<sup>139</sup> Aristote, *De l'âme*, Livre II, [Traduction E. BARBOTIN], Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 36

<sup>140</sup> Descartes, à Elisabeth 21 mai 1643. *Méditations*. Paris : Librairie Larousse 1973, p. 101

<sup>141</sup> Platon *Phèdre* : 249c-250d

<sup>142</sup> Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit* IV. Paris : Librairie générale de française, 2002, p. 94

<sup>143</sup> Aristote, *De l'âme*, Livre II. [Traduction E. BARBOTIN], Paris : Les Belles Lettres, 1980 p 40

Raisonnée, elle nous fait comprendre qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière. Cela nous montre que « *l'âme peut exister indépendamment du corps* ». <sup>144</sup> Dans le *Phédon*, Platon montre que l'âme humaine est simple. L'argument de la simplicité forme la preuve de son immortalité, comme nous l'avons signalé précédemment.

Etant une substance pensante, l'âme humaine joue un rôle moteur dans la connaissance et le développement de l'être humain. Comme l'a déjà pensé Socrate, pour qui, toute vérité naît du contact opéré par l'âme sur les choses, « *la vérité est l'objet d'expérience de vision et du toucher, non de démonstration.* » <sup>145</sup> Conséquence à cette ligne d'idée, Platon affirme:

« *Et il serait impossible si notre âme n'avait pas existé quelque part avant de s'unir à notre forme humaine. Aussi, peut-on conclure de là que l'âme est immortelle.* » <sup>146</sup>

Par conséquent, « *Toutes sortes de pensées qui sont en nous appartiennent à l'âme* », <sup>147</sup> liée au corps pour former l'être humain.

## II.2.2. De l'union de l'âme et du corps.

C'est précisément dans la *sixième Méditation* que Descartes traite de l'union de ces deux substances radicalement contraires: l'âme et le corps. Comment donc pouvons-nous comprendre la relation de l'âme au corps ? Répondre à cette question revient tout simplement à étudier la dualité de l'âme et du corps. En effet, si l'âme est strictement distincte du corps, elle est néanmoins unie à ce dernier. Rappelons que la pensée est un attribut fondamental de l'âme. C'est-à-dire qu'elle est une détermination fondamentale de l'homme. De son côté, le corps est une portion de la matière que l'on ne saurait déterminer que par la pensée. Si l'homme est un assemblage de ces deux substances, c'est par la pensée que l'homme se différencie de l'animal: son état sensitif lui est égal à l'animal. C'est peut-être en ce sens que Rousseau affirme que « *L'homme vit dans cet état sensitif qui correspond au degré zéro de l'intelligence* ». <sup>148</sup> Mais avec sa faculté intellectuelle, l'homme saisit les propriétés matérielles d'étendue divisible et réceptacles de toutes les formes. Dans ce cas, l'homme unit avec sa faculté intellectuelle les propriétés matérielles constitutives d'étendue divisible et réceptacle de toutes les formes. C'est la raison pour laquelle Roger LEFEVRE écrit: « *Avec l'esprit humain fini, on est d'office dans une*

---

<sup>144</sup> Platon, *République IX*, 584c [Théorie correspondant à l'existence des idées innées chez Descartes]

<sup>145</sup> Platon, *République IX*, 584c

<sup>146</sup> Platon *Phédon*, 72c-78 [sur la théorie de la réminiscence].

<sup>147</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*. Paris : J.Vrin, 1970, p. 67

<sup>148</sup> J.J.ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Hatier, 1999, p. 137.

*situation privilégiée, puisqu'on est dans l'existence dont la connaissance dépend.»<sup>149</sup> Par là même, le primat de la substance spirituelle se précise avec l'enchaînement des essences spirituelles ou rationnelles [la chaîne des raisons]. Si donc la recherche métaphysique s'inscrit dans le domaine existentiel, c'est que l'esprit humain est davantage soucieux de la question portant sur le problème de l'être. Par là, s'exprime l'affirmation chère à Descartes selon laquelle:*

*« Mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. [...] comme je le dirai tantôt, j'ai un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une étendue et qui ne pense point, [...] mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. »<sup>150</sup>*

De ce texte, nous retenons bien l'idée que l'homme est composé de ces deux entités opposées, mais c'est l'âme qui fait l'individu. C'est-à-dire que l'âme marque l'individualité de la personne humaine, parce qu'elle est *« une substance intelligible. »<sup>151</sup>* Cela nous amène à dire avec Aristote l'idée que

*« les animaux autres que l'homme ne vivent que sur des représentations sensibles et sur des souvenirs, mais ne profitent que médiocrement de l'expérience, tandis que l'espèce humaine a, pour se conduire dans la vie, l'art et la réflexion. »<sup>152</sup>*

L'union de ces deux substances radicalement distinctes réalise chez l'homme l'action de sentir provenant du corps, nourrie par l'activité de l'esprit. C'est pourquoi le corps ne saurait assurer son activité que là où il pourra exercer effectivement les fonctions d'un corps vivant: la nutrition, le développement jusqu' à l'état adulte. Il agira ainsi, grâce à la forme substantielle de l'âme. C'est ainsi que, pour Aristote: *« L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie en puissance »<sup>153</sup>* : étant unie au corps, l'âme seule est capable de donner au corps les fonctions vitales puisque *« L'âme est pour le corps vivant cause et principe. »<sup>154</sup>* Elle est, dans ce cas, la condition de l'activité du corps, à peu près de la même façon que la science du savant est la condition immédiate lui permettant de saisir la vérité. Voilà ce que dit Descartes à ce propos:

*« J'ai souvent apporté la véritable marque par laquelle nous pouvons connaître que l'esprit est différent du corps, qui est que toute l'essence ou toute la nature de l'esprit consiste seulement à penser, là où toute la nature du corps consiste seulement en ce point, que le*

---

<sup>149</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1972, p. 57

<sup>150</sup> René DESCARTES, *Méditation VI*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 86

<sup>151</sup> René DESCARTES, *Méditation VI*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 86

<sup>152</sup> Aristote, *La métaphysique*. A, 1, 980b- 981a [Traduction par J. Tricot]

<sup>153</sup> Aristote, *De l'âme*, Livre II [Traduction E. BARBOTIN], Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 46

<sup>154</sup> Aristote, *De l'âme*, Livre II [Traduction E. BARBOTIN], Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 46

*corps est une chose étendue, et aussi qu'il n'y a rien du tout de commun entre la pensée et l'extension. »<sup>155</sup>*

Rappelons que toute la démarche métaphysique de Descartes a pour point de départ la pensée. Mais sachons aussi que l'esprit ne peut pas agir indépendamment du cerveau. En effet, « *Quand le cerveau est troublé, l'esprit ne puisse pas facilement s'appliquer à concevoir d'autres choses. »<sup>156</sup>*

### **II.2.3. L'âme comme principe de la pensée consciente**

Rappelons que, dans sa quête métaphysique, Descartes approfondit l'essence du dynamisme spirituel de l'homme: il souligne la supériorité de l'âme, substance pensante sur le corps, substance étendue. Dans cette perspective, l'homme se pose certes, en observateur conscient du monde perceptible, mais il prend aussi conscience de son propre moi. Voilà pourquoi il se donne l'obligation de chercher davantage l'exactitude de ce qu'il sait, voire la totalité de ce que lui-même se représente. Voilà pourquoi, Descartes réduit la pensée au « *je pense* », constitutif de l'affirmation d'un esprit de finesse, conscient de son être pour la vie. Par là même, il affirme la totalité de son existence.

Par ailleurs, la connaissance de l'esprit apparaît dans sa pureté lorsque le doute le délivre de tout objet qui ne représente pas le sujet. En d'autres termes, la pensée est vraiment pensée consciente lorsqu'elle est libérée de toute erreur possible. Dans ce cas, le « *cogito* » émerge de la condamnation de sensations obscures une fois parvenu aux démonstrations claires. En tant que pensée consciente et rationnelle, ce « *cogito* » ne saurait être qu'un attribut essentiel de l'âme. Et par le concours de l'âme, la pensée affirme son existence comme sujet pensant et autonome:

*« Je suis une chose vraie et vraiment existante, mais quelle chose ? je l'ai dit: une chose qui pense. [...] Je connais que j'existe et que je cherche quel je suis, moi qui connais être. »<sup>157</sup>*

Il s'agit d'un jugement d'existence qui naît de la conscience, à la lumière de l'intelligence exerçant sa propre réflexion. Cette intelligence vient de la réflexion. Cette dernière exige un sujet conscient de lui-même. S'il en est ainsi, Descartes semble exclure l'intuition de cette auto-détermination de la pensée. En effet, l'intuition, nous apprend ce qui est saisi immédiatement par l'esprit attentif. Par contre la réflexion se permet de se demander si ces choses sont vraies ou non. Descartes décrit cette distinction de manière précise aux *Méditations* VI:

---

<sup>155</sup> René DESCARTES, *Réponses aux Cinquièmes objections*. [Méditations] Paris : PUF, 1986 ; p. 233.

<sup>156</sup> René DESCARTES, *Réponses aux Cinquièmes objections*. [Méditations] Paris : PUF, 1986 ; p. 233.

<sup>157</sup> René DESCARTES, *Méditation II*. Paris : Librairie Larousse, 1973, pp.38-39

*« Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun, laquelle, toutes les fois qu'elle est disposée de même façon, fait sentir la même chose à l'esprit. »<sup>158</sup>*

De cette comparaison dans l'ordre de la recherche, l'intuition est définie comme connaissance immédiate par la sensation. En effet, *« chez l'homme, toute intuition est sensible »*.<sup>159</sup> Mais dans la Règle XI, elle est d'ordre rationnel.

Pour sa part, Aristote pense que *« La sensibilité nous donne les notions les plus puissantes et les plus décisives des objets particuliers; mais elle ne nous dit jamais le pourquoi de la chose. »*<sup>160</sup> En réalité, la faculté de juger est immédiatement liée à la réflexion qui est un attribut principal d'une conscience lucide.

Par ailleurs, Descartes est tributaire de Socrate concernant la dualité de la nature humaine, composée de son âme et de son corps. Pour l'un comme pour l'autre, le corps demeure un obstacle de l'âme en proie à la vérité. De ce fait, l'âme est un élément moteur pour la recherche de la vérité, nourriture essentielle de la pensée. Mais *« la pensée s'exerce dans le cadre de la vie. »*<sup>161</sup> C'est d'ailleurs par la voie de la pensée consciente de sa faiblesse que l'homme réfléchit sur l'Être. C'est alors par la pensée consciente de son imperfection que l'homme peut atteindre l'être parfait et infini, car *« l'infini exige l'absence des limites »*. Mais c'est par l'omniscience de Dieu que nous pouvons valablement développer notre pensée. Alors que par la grâce de Dieu, notre existence s'explique, c'est vers la perfection de l'être divin que nous orientons notre existence. Et l'on se pose la question de savoir comment l'entreprise cartésienne établit les preuves d'ordres métaphysiques de l'existence de Dieu. Ne perd-elle pas toute sa dignité devant le seul Dieu à connaître :

*« Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaak, le Dieu de Jacob, le Dieu des Chrétiens qui est un Dieu d'amour et de consolation ; un Dieu qui remplit les âmes et les cœurs de ceux qu'il possède. »*<sup>162</sup>

C'est par cette question que le projet de Descartes ici mentionné de démontrer l'existence de Dieu tombe sous l'accusation de construire *« une connaissance sans Jésus Christ »*. De ce fait, cette connaissance est taxée d'inutile et stérile. Or, au moment où Descartes reconnaît l'existence de Dieu, il reconnaît ce Dieu comme cause d'être, voire même cause de tout être dont

---

<sup>158</sup> René DESCARTES, *Méditation VI*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 93

<sup>159</sup> F.STIRN et H. VAUTRELLE, *Lexique de philosophie*. Paris : Armand Colin, 1998, p. 54

<sup>160</sup> Aristote, *La Métaphysique*. A, 1, 981b-982a [Traduction J. Tricot]

<sup>161</sup> Francis DUCIEUX, *Loi de la pensée*. [Encyclopédie du présent] Paris : Clartés, 1957-58, p.4 [12.1954]

<sup>162</sup> Jean-Luc LMARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1986, p. 320

l'existence hante son esprit. En effet, l'essence de Dieu fait que rien ne peut être hors de lui si ce n'est pas par lui. S'il est vrai que l'existant autre que Dieu est possible, c'est que par Dieu, son existence lui appartient nécessairement. Voilà ce qu'affirme Descartes à ce sujet:

*« Il faut faire distinction entre l'existence possible et la nécessaire ; et remarquer que l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses [...] mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans l'idée seule de Dieu. »<sup>163</sup>*

En plus de cette affirmation, nous avons remarqué l'énumération d'un essaim d'attributs: infiniment indépendant, suprêmement connaissant, souverainement puissant, lesquels imposent la condition de créature à tout existant qui ne les possède pas.

---

<sup>163</sup> René DESCARTES *Réponses aux Premières Objections [Méditations]* Paris : PUF, 1986, p. 148

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

Pour une meilleure analyse du problème à l'étude, il nous paraît plus indiqué de clarifier ce qu'on entend par substance divine. Le mot « *substance* » se définit étymologiquement par « *substantia* » en latin, lequel signifie essence, être. L'essence ou l'être désigne la nature réelle d'une chose. Cette nature est une détermination fondamentale et essentielle d'une chose: c'est ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est.

En métaphysique, la « *substance* » se définit par « ce qui est par soi et non par autre chose », ce qui n'a besoin que de soi pour exister. Ainsi, « *la notion de la substance est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance.* »<sup>164</sup> Cette définition cartésienne de la substance est presque la même que celle que donne Spinoza dans son *Ethique* où il écrit:

« *Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin de concept d'une autre chose pour être formé.* »<sup>165</sup>

Mais pour Spinoza, il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule substance, qui est Dieu et tout ce qui est ne se comprend que comme un attribut de la substance, ou comme une affection de cet attribut. De ce fait, avec Spinoza, la notion de sujet, individu autonome, se dilue dans l'océan de la substance unique, dont les individus ne sont que des modifications, comme des « *vagues à la surface de la mer* »:

« *Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme en un sujet, ou par laquelle existe, quelques chose que nous percevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont l'idée réelle est en nous, est appelée substance.* »<sup>166</sup>

A cette définition, s'ajoute ce passage de Descartes, lu dans la troisième *Méditation* :

« *Par le non de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont ont été créées et produites.* »<sup>167</sup>

Rappelons que la méthode cartésienne s'applique à tout le domaine du savoir, y compris la métaphysique, instrument nécessaire pour prouver l'existence de la nature pensante du « je », (âme) et de Dieu. Et il considère au contraire que toute espèce de vérité dépend de Dieu et non l'inverse. En tant que telle, toute vérité dépend d'une instauration logique de Dieu, puissance incompréhensible d'un être véracé. C'est pourquoi, après avoir saisi intuitivement la première certitude, celle de l'existence du sujet qui pense, le « *cogito* » permet de découvrir une seconde vérité, celle de l'existence de Dieu. Descartes démontre cette existence de plusieurs manières,

---

<sup>164</sup> René DESCARTES, *Réponse aux Quatrièmes Objections [Méditations]* Paris : PUF, 1986, p. 203

<sup>165</sup> Baruch SPINOZA, *L'éthique*. Définition III. Paris : Gallimard, 1954, p. 19

<sup>166</sup> Baruch SPINOZA, *Principe de la philosophie de Descartes*. Paris : Flammarion, 1964, p. 246

<sup>167</sup> René DESCARTES, *Méditation III*, Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 56

mais la preuve spécifiquement cartésienne repose sur l'idée de perfection, qualité qui démontre d'ailleurs sa nature d'être. Descartes fait appel à une entité souverainement parfaite définie comme « *une substance infinie, éternelle, immuable et indépendante* ». Cette entité assure ainsi la réalité de sa pensée et de son existence. C'est alors dans et par le « *cogito* » que l'on affirme l'existence du corps et celle de la pensée, constitutive de la substance pensante, donc de l'âme. C'est également par le *cogito* que nous pouvons comprendre l'existence de Dieu en suivant progressivement le crible du doute à l'égard de toute entité présumée hypothétique.

La question qui préoccupe Descartes est alors celle de savoir comment l'idée d'un être parfait pourrait procéder d'un être imparfait. La *Méditation troisième* répond à cette question. En effet, il faut admettre l'existence d'un être contenant en soi autant de perfections que l'idée en présente. Cet être n'est autre que Dieu. De ce fait, Dieu existe. Comme le passage précédent le montre, il faut entendre par Dieu, une substance souverainement parfaite, et dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelques défauts ou limitation de perfection. Car « *Dieu est l'Être subsistant par soi, ce qui n'est pas Dieu est subsistant par un autre ou est un être participant.* »<sup>168</sup>

Étant une entité totalement parfaite, Dieu ne saurait être que véridique : il garantit les idées que nous concevons comme claires et distinctes. Cette « *vérité divine* » découle de sa nature même qu'il ne saurait nous induire en erreur en raison de sa perfection. Voilà pourquoi, dans la quatrième partie du *discours de la méthode*, l'auteur souligne l'idée selon laquelle tout être créé manque de perfection.

« *Puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât [...] mais qu'il fallait de nécessité qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais.* »<sup>169</sup>

Cet être éminemment parfait est considéré par Descartes comme le principe de toute connaissance, au même titre qu'il en est de l'existence. C'est de cette façon que Descartes affirme l'unité du savoir et de l'esprit humain. Et devant l'inconsistance, sinon le manque de fermeté des natures créées, Dieu s'avère être le fondement de la certitude.

---

<sup>168</sup> Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : J.VRIN, 1978, p. 179

<sup>169</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p.103

## CHAPITRE I. DU DOUTE A LA VERACITE DIVINE.

Nous tenons à rappeler que, notre démarche part du doute, qui bien sûr, procède par étapes différentes. Notre dernière étape concerne le doute cartésien dans l'ordre de la métaphysique. Chez Descartes, le doute métaphysique, avons-nous dit, a pour office de faire débarrasser l'esprit de toute sorte de doutes récemment énumérés. Le doute hyperbolique a pour fonction la validité des raisonnements liés aux essences mathématiques, où Descartes avance son hypothèse de « *malin génie* » qui nous tromperait universellement en toute chose. N'étant pas satisfait, Descartes remonte à une autre hypothèse, celle d'un « *dieu trompeur* ». Mais après coup, il se rend compte de la perfection de Dieu. Cet être parfait doit à tout prix être le fondement certain des êtres créés imparfaits. De là, s'explique la prévalence de la véracité divine.

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.* »<sup>170</sup>

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; il faut donc chercher cette cause ailleurs.

La solution se découvre sous deux voies corrélatives. Il y a, d'une part, l'ordre religieux où l'erreur n'est qu'un néant prenant l'apparence de l'être. Et ce néant ne saurait avoir sa source dans la volonté divine. En effet, la volonté divine ne peut créer que l'être en raison de sa perfection. Voilà pourquoi, dans la *Méditation V*, Descartes écrit:

« *Puisque je les conçois clairement; et partant elles sont quelque chose, et non pas un pur néant; car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, « la vérité étant une même chose avec l'être »; et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies.* »<sup>171</sup>

D'autre part, l'erreur n'est psychologiquement qu'une croyance prenant l'allure du savoir, à la source naturelle qui est la seule volonté humaine. Cette dernière choisit imprudemment ce

---

<sup>170</sup> Jacqueline RUSS, *Dictionnaire philosophique*. Paris : Bordas, 1991, p. 305

<sup>171</sup> René DESCARTES, *Méditation V*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 74

que l'entendement distingue mal: « *Tout comme le péché, l'erreur sort non de la faute du créateur, mais du jugement abusif du libre arbitre.* »<sup>172</sup>

Dans ce cas, nous pouvons dire que la philosophie de Descartes traduit la recherche de ce qui pourrait être affirmé avec certitude. L'examen de cette entité divine, créatrice des êtres, permet de voir comment son existence est inséparable de Dieu. C'est ici que le philosophe s'est finalement confronté avec le « *cogito* » face à la réalité de l'être divin: « *je pense donc je suis* », ce « *donc je suis* » traduit l'existence réelle du « *je le pense* ». Quand je réfléchis sur la cause de mon être en tant que porteur d'une idée de Dieu qui est une source vitale, je réalise mon existence. Par conséquent, cet être éminemment parfait garantit mon existence. De cette perfection, se comprend mieux l'idée que la science cartésienne réside dans cette véracité divine. C'est pourquoi, chez Descartes, le concept d'un Dieu parfait qui est tout connaissant, puissant et infini est constitutif de la condition sine-qua-non de l'activité spirituelle de la pensée. Comme « *l'existence étant perfection, elle fait partie de l'essence du parfait* ».<sup>173</sup> Et en vertu de la perfection qui constitue son essence, Dieu garantit la valeur de notre connaissance des essences, laquelle porte la nature des idées claires et distinctes. C'est pour cette raison que Descartes s'exprime dans la *Méditation V* en disant ceci:

« *Lorsque j y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu[...]C'est-à-dire un être souverainement parfait.* »<sup>174</sup>

C'est donc grâce à la perfection divine que Descartes atteste le nihilisme de l'hypothèse de Dieu trompeur. Il situe, par là, le Dieu à la source de la raison. Il reconnaît que la certitude de toute science dépend de la seule connaissance de Dieu dont la véracité demeure évidente à l'instar des vérités mathématiques. De là, nous comprenons que la connaissance de Dieu n'est pourtant pas, chez Descartes, une fin en soi, elle est le fondement de la science. Voilà pourquoi Roger LEFEVRE affirme que « *la véracité divine fournit la solution du problème métaphysique exaspéré par le doute; elle permet de renverser l'extension d'incertitude en extension de certitude.* »<sup>175</sup>

C'est pourquoi, la métaphysique cartésienne se soucie de revenir au monde après avoir atteint Dieu. Il faut pour cela sortir du doute qui suspend l'affirmation de tout objet. Les idées mathématiques, aussi clairement et distinctement qu'elles soient, ont besoin d'être garanties par une vérité ontologique émanant de la véracité divine. Dans ce cas, le « *cogito* », qui est considéré

---

<sup>172</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1972, p. 33

<sup>173</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1972, p.35

<sup>174</sup> René Descartes, *Méditation V*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p75

<sup>175</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF 1972, p. 31

comme première vérité, a été fondé sur la véracité divine. Il s'ensuit par là que, ce qui est clair et distinct s'avère être vrai. C'est ce que Descartes exprime bien dans la *méditation cinquième* où il écrit:

*« Mais après avoir reconnu qu'il y a un Dieu, pour ce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai; encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science. »<sup>176</sup>*

Ici, se comprend mieux la formation de la science des idées claires. Le Dieu vérac est le garant de toute connaissance au même titre qu'il est principe de toute existence. Cela revient à dire que son existence, son immuabilité et sa toute puissance confèrent en nous la possibilité d'échapper à l'erreur grâce à la lumière naturelle de l'entendement taxé de source d'absolue certitude. C'est en fait le Dieu de la croyance, en ce sens que sa perfection suprême reste pour la volonté libre, objet d'amour infini.

### **II.1.1. De l'entendement fini a la volonté infinie.**

Par l'entendement et la volonté, Descartes explique le dynamisme spirituel de l'être humain. En effet, l'être humain est doté d'une liberté infinie, découlant de sa volonté infinie. Chez Descartes, cette investigation métaphysique conduit à établir le degré supérieur de l'entendement, faculté intellectuelle liée à l'imagination qui est une sorte de pensée tournée vers le corps. C'est dire que l'imagination se représente les choses de manière sensible. Selon le Léviathan de Hobbes:

*« L'imagination n'est rien d'autre qu'une sensation qui se dégrade, et la trouve chez les hommes et de nombreuses autres créatures vivantes, aussi bien dans le sommeil que dans la veille. »<sup>177</sup>*

On pourrait aussi dire que l'imagination est incapable de produire une connaissance certaine. Et, par conséquent, Descartes a raison d'affirmer que par son entendement, l'homme connaît d'une manière certaine. Mais, comme l'existence de l'erreur ne peut avoir Dieu pour cause, on se pose la question de savoir la cause de l'erreur. Cette dernière vient de « *la finitude radicale* » de l'entendement si l'on en croit à l'argument de Descartes illustré par ce passage ci-dessous:

---

<sup>176</sup> René DESCARTES, *Méditation V*. Paris : Librairie Larousse, 1973, pp. 78-79.

<sup>177</sup> Thomas HOBBS, *Le Léviathan*. Document produit en version numérique par M. Philippe Folliot. Québec : Bibliothèque Paul-Emile 2002, p. 15

« Venant à me regarder de plus près et à considérer quelles sont mes erreurs, lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection, je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir : la faculté de connaître qui est en moi, et de la faculté d'élire, ou bien de mon libre arbitre, c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté. »<sup>178</sup>

On comprend par là que l'erreur demeure inévitable à cause de la disproportion de la volonté infinie et de l'entendement fini. Ceci étant, la liberté humaine infinie, à l'image de Dieu, fait que la volonté peut affirmer et nier sans contrainte. Voilà qu'il tombe dans l'erreur. Tout cela, pour dire que les idées fausses s'enracinent dans ce qui fait l'imperfection de l'homme. Cette imperfection confère à l'être son apparence. L'erreur ne saurait prendre sa source dans la volonté de Dieu. Etant un être parfait, Dieu « ne créer que de l'être en raison de sa perfection. »<sup>179</sup> Et si nous reconnaissons que Dieu ne se contredit pas, nous pouvons dire dans ce cas que « la toute puissance de Dieu » n'est aucunement limitée. Nous comprenons pourquoi l'erreur vient de la limite du jugement, lequel suppose l'intervention de deux facultés: l'entendement qui conçoit et la volonté qui affirme. Sans contrainte, la volonté est complètement libre. Cette liberté de vouloir est la source même de la conjuration de l'erreur. Ainsi, dans la *Méditation IV*, Descartes commence-t-il par analyser métaphysiquement l'homme comme source de jugement et sujet capable d'erreur :

« 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. »<sup>180</sup>

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 »<sup>181</sup> 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 que « L'homme est si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe juste du vrai et plusieurs excellents du faux ». <sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> René DESCARTES, *Méditations IV*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 66

<sup>179</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, p33

<sup>180</sup> René DESCARTES, *Méditation IV*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 64

<sup>181</sup> Blaise PASCAL, *Pensées* n° 176. Paris : Gallimard, 1968, p. 92

<sup>182</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, n° 92. Paris : Gallimard, 1968, p. 61

Et il y répond néanmoins que « *La plus puissante cause de ses erreurs (l'homme) est la guerre qui est entre les sens et la raison. [...] L'homme n'est qu'un sujet plein d'erreur naturelle et ineffaçable sans la grâce.* »<sup>183</sup>

Chez Pascal comme chez Descartes, la cause de l'erreur est due à l'imperfection même de la nature humaine. Cette analyse concernant l'erreur est rendue plus explicite par Descartes dans la quatrième Méditation où elle est, certes, due à notre seule volonté infinie, mais absorbée un mauvais usage de notre infinie liberté.

Mais le sujet pensant pourrait éviter cette erreur s'il suspendrait provisoirement son jugement, jusqu'à ce qu'il réalise en l'être l'idée claire et distincte. Sans doute, la suspension d'un jugement précipité aurait-elle permis de l'éviter, étant donné que nos facultés elles-mêmes relèvent de la perfection divine. Cela suppose que tout acte erroné vient davantage d'un mauvais usage de notre volonté et, notamment, d'une précipitation de jugement qui s'enracine dans notre habitude d'appréhension des choses. Voilà pourquoi Descartes écrit:

*« De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son genre; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir, car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donné pour concevoir [...] D'où est ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'entends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférentes, elle s'égaré fort aisément, et choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien; ce qui fait que je me trompe et que je pêche. »*<sup>184</sup>

De ce texte, nous concluons que l'erreur repose sur l'inégalité de l'acte de l'entendement qui s'exerce entre l'être pensant fini et sa volonté infinie.

### **III.1.2. Cheminement vers la certitude**

Rappelons que notre effort de comprendre les choses engendre la science, pouvant ainsi amener à une métaphysique du sujet : celle de la certitude première du sujet pensant. Traitant du doute, Descartes rappelle toujours la multiplicité des opinions qui s'opposent dans l'esprit humain. Une grande part de ces opinions est acquise des préventions se constituant en préjugement. C'est de cette manière que l'erreur se forme dans l'entendement dont l'acte est réfractaire à la matérialité composite du corps sensible : « *Seul le jugement peut être erroné, jamais la sensation.* »<sup>185</sup> Et face à cette sensation, peu claire et distincte, Descartes se propose de suspendre le jugement pour éviter de tomber dans l'erreur. Dans le domaine intellectuel, tout

---

<sup>183</sup> Blaise PASCAL, *Pensées*, n°92.p.61

<sup>184</sup> René DESCARTES, *Méditation IV*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 68

<sup>185</sup> Francis DUCIEUX, *Loi de la pensée*. [Encyclopédie du présent]. Paris : Clartés, 1957-1958, p. 2[16015]

jugement s'efforce d'acquérir la connaissance certaine: connaître, c'est affirmer ou nier l'existence de quelque chose. Cela signifie que porter un jugement logique est constitutif du rôle primordial de la pensée pour affirmer la vérité d'une chose. Nous pouvons ainsi dire avec Francis DUCIEUX que:

*« Juger suppose deux actes: celui de concevoir et celui de raisonner. Juger c'est affirmer la vérité, l'existence de quelque chose. »<sup>186</sup>*

On voit par là que le jugement fait partie intégrante du cheminement de la pensée en vue de la certitude de l'existence. Par conséquent, nous ne pouvons concevoir aucun acte sans en même temps concevoir son sujet. De la même manière, on ne saurait concevoir la pensée sans le sujet qui pense: *« la chose qui pense n'est pas un rien. »<sup>187</sup>* Fondamentalement, la pensée reconnaît son existence personnelle comme étant la certitude unique pouvant être l'origine de toutes les autres certitudes.

Par extension, la philosophie de Descartes part de la vie, puis s'en détache pour la connaître par voie d'analyse de ses écrits. C'est la voie de la certitude de l'existence, laquelle fait métaphysiquement partie intégrante de l'être: *« La vérité étant une même chose avec l'être »<sup>188</sup>* Dans cette même perspective intellectuelle, c'est par la voie de la pensée que nous pouvons atteindre Dieu. Et pour illustrer cet argument, Descartes nous dit:

*« Je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de Dieu? »<sup>189</sup>*

Nous comprenons par là que la première vérité comporte un double volet: l'existence du sujet pensant, le *« cogito »* ou le *« je pense »* et l'existence de Dieu qu'il déduit du perfectionnement même du moi qui pense. Descartes affirme ainsi l'existence de Dieu à partir de la pensée humaine et non par la révélation. C'est la pensée qui atteste l'idée de l'être parfait attribué à Dieu. C'est ainsi que les *Méditations* constituent le pivot de sa philosophie métaphysique. C'est d'ailleurs là, la raison pour laquelle Descartes compare la philosophie à un *« arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont les autres sciences. »<sup>190</sup>*

Cette comparaison se révèle à une analyse de la métaphysique, partie de la philosophie considérée comme l'emblème du savoir. Pour Descartes, il semble que seule la métaphysique

---

<sup>186</sup> Francis DUCIEUX, *Loi de la pensée*. [Encyclopédie du présent]. Paris : clartés, 1957-1958, p. 7[16020]

<sup>187</sup> René DESCARTES, *Réponses aux troisièmes objections*. [Méditations.]. Paris : PUF, 1968, p. 188

<sup>188</sup> René DESCARTES, *Méditations V*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p.74

<sup>189</sup> René DESCARTES, *Méditation V*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 74

<sup>190</sup> René DESCARTES, *Lettres - préfaces des principes*. Paris : Flammarion, 1996, pp. 22-23

peut amener à découvrir la connaissance, la véracité divine, de découvrir l'existence de Dieu et celle de notre âme. Voilà pourquoi Descartes écrit à la Princesse Elisabeth, le 28 juin 1643 en s'exprimant ainsi :

« Comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très vaincible d'occuper souvent son entendement à les méditer à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens. »<sup>191</sup>

A partir de ce texte, nous pouvons nous poser la question de savoir pourquoi une connaissance par la métaphysique. Mais la réponse est simple, simple dans la mesure où on ne voit pas Dieu avec les yeux. De plus, il ne ressemble à personne du fait qu'il ne se laisse pas connaître par aucune image. Il s'agit d'un problème philosophique grave. Cependant, à l'égard de l'existence humaine, nous ne pouvons pas rester indifférents devant la dimension existentielle de l'entité divine. En effet, « quiconque fait de la philosophie doit en parler », <sup>192</sup>dit Karl Jaspers qui ajoute : « Quand Dieu est mis en doute, le philosophe doit en donner une réponse. »<sup>193</sup>

### **III.1.3. De la certitude de soi à la certitude de l'existence de Dieu.**

Dans les *Réponses aux Seconde objections*, Descartes atteste la capacité de notre pensée de laquelle nous pouvons déduire la certitude de notre existence: « Tout ce qui pense, est ou existe. »<sup>194</sup>Cela témoigne la distinction manifeste de la substance immatérielle de la substance pensante. C'est pour cette raison que la *Méditation II* impose le cogito à titre de première certitude. Par là, le « je pense donc je suis » est une proposition venant d'un sujet qui se connaît par une introspection personnelle de son esprit. En effet, pour Descartes: « la substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, est ici appelée Esprit ». <sup>195</sup>Et par le cogito, la pensée s'assure d'elle-même en faisant l'expérience du mouvement par lequel l'homme s'élève vers Dieu. Etant donné que le point de départ de toute connaissance réside dans la pensée, Descartes fera l'effort nécessaire pour construire un pont entre la pensée et Dieu. A ses yeux, c'est cette

---

<sup>191</sup> René DESCARTES à Elisabeth, *Correspondances*. Québec : Bibliothèque Paul Emile de l'Université de Chicoutimi. 2002, p. 17

<sup>192</sup> Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*. Paris : Plon 1982, p. 41

<sup>193</sup> Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*. Paris : Plon 1982, p. 41

<sup>194</sup> René DESCARTES, *Réponses aux seconde objections*. [*Méditations*]. Paris : PUF, 1986, p. 162

<sup>195</sup> René DESCARTES, *Définition VI, disposés d'une façon géométrique*. [*Méditations*]. Paris : PUF, 1986, p. 178

pensée qui lui permet à la fois de savoir et de saisir l'être absolu: « *Je suis dans ce simple je suis, j'ai la donnée absolue de l'être, le caractère absolu de l'être.* »<sup>196</sup>

A travers ce passage, on voit que le cogito cartésien permet d'atteindre l'être absolu. De ce fait, le cogito de Descartes constitue le point de départ de sa recherche métaphysique, alors même que les Grecs et les Scolastiques, dans leur conception réaliste, allaient de la chose à l'être. Cela se voit clairement en lisant les Réponses aux quatrièmes objections, là où Descartes écrit :

« *Je dirai d'abord en quel lieu j'ai commencé de prouver comment, de ce que je ne connais rien autre chose qui appartienne à mon essence, c'est-à-dire l'essence de mon esprit, sinon que je suis une chose qui pense [...] c'est au même lieu où j'ai prouvé que Dieu est ou existe.* »<sup>197</sup>

Dans un autre passage lu dans ses Axiomes ou notions communes des Raisons, passage qui prouve l'existence de Dieu, Descartes écrit sur la distinction qu'il fait de l'esprit et du corps humain, là où les raisons sont disposées d'une façon géométrique :

« *Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, par ce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe; mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'une chose souverainement parfaite, la parfaite et nécessaire y est comprise.* »<sup>198</sup>

De ce double texte, nous comprenons l'idée que, aux yeux de Descartes, notre existence possible dépend d'une autre existence nécessaire. Cette dernière appartient à un être souverainement parfait, à savoir Dieu. En d'autres termes, toutes les créatures restent contingentes, étant des êtres imparfaits. C'est pourquoi l'existence nécessaire, en raison de sa perfection même, appartient sans doute à Dieu. C'est une thèse que nous allons d'ailleurs développer un peu plus tard dans ce même travail. Dans cette même perspective, l'auteur des *méditations métaphysiques* atteste, dans la *Méditation II*, qu'il n'est pas seul dans le monde. Cela l'amène à rompre la solitude par la certitude de l'existence de Dieu, existence fondée sur l'acte de penser. Descartes considère donc la pensée comme étant indépendante de lui. Cette même pensée fait appel à un concret, constitutif du réel, à savoir Dieu. C'est en ce sens que le « *cogito est le corollaire de Dieu.* » Et pour illustrer cet argument, ce philosophe écrit :

« *Je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe et qui est la cause de cette idée; au lieu que, s'il ne se rencontre point en moi de telle idée, je n'aurai aucun argument qui me puisse convaincre et rendre certain de l'existence d'aucune*

---

<sup>196</sup> Descartes cité par F. DUCIEUX, in *Loi de la pensée*. Paris : Clartés 1957-58, p. 4[12.1954]

<sup>197</sup> René DESCARTES, *Réponses aux quatrièmes objections*. [[*Méditations*]]. Paris : PUF, 1986, p. 198

<sup>198</sup> René DESCARTES, *Axiomes ou notions communes des Raisons*. [[*Méditations*]]. Paris : PUF 1986, p. 182

*autre chose que de moi-même ; car je les ai tous soigneusement recherchés, et je n'en ai pu trouver aucune autre jusqu'à présent. »<sup>199</sup>*

A ses yeux, l'idée de Dieu, ne saurait trouver sa cause en nous, du fait que sa réalité objective dépasse notre réalité formelle. Descartes découvre donc que l'idée de Dieu ne peut être produite en nous, mais par Dieu lui-même qui est cause de son idée. Car, l'existence de Dieu est inséparable de la pensée qui la découvre. C'est la raison pour laquelle :

*« Si je pense à Dieu, dit Descartes, je lui trouve des avantages si grands et si éminents que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent, il faut nécessairement conclure [...] que Dieu existe. »<sup>200</sup>*

Et dans la proposition première de ses Axiomes, Descartes insiste sur l'existence nécessaire contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu: *« il est vrai de dire que l'existence nécessaire est en Dieu ou bien que Dieu existe. »<sup>201</sup>*

---

<sup>199</sup> René DESCARTES, *Méditation III*. Paris : Librairie Larousse 1973, p. 53

<sup>200</sup> René DESCARTES, cité par Charles BALADIER, in *Encyclopaedia universalis*, volume 5 p. 453

<sup>201</sup> René DESCARTES, *Axiomes ou notions communes des Raisons. [Méditations]* Paris : PUF, 1986, p. 182

## CHAPITRE II : LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Par preuve, nous entendons « *une opération théorique qui consiste à garantir absolument, par le truchement d'une méthode ou d'un raisonnement sans faille, la certitude d'une proposition ou l'authenticité d'un fait.* »<sup>202</sup>

Quant à l'existence de Dieu, nous tenons d'abord à montrer que l'idée de Dieu n'a pas pour origine la philosophie, mais la religion. En effet, le discours rationnel de la philosophie se distingue de toute préoccupation religieuse en ce qu'il fait de Dieu l'objet d'une pensée, voire d'une connaissance. Cependant, étant donné que la philosophie se permet d'interroger le monde et tout ce qui tombe sur l'esprit, elle permet à Descartes de passer l'idée de Dieu au crible de sa pensée philosophique. Il s'agit de déployer, dans le discours rationnel, la possibilité même de l'être auquel la religion rend culte. Ce qui n'est pas un problème simple dans la mesure où l'existence de Dieu « *reste la plus mystérieuse puisqu'elle ne trouve pas sa mesure dans aucune idée finie* »<sup>203</sup>

Malgré cela, le philosophe ne peut pas ne pas s'occuper de Dieu, puisqu'il s'occupe de tout. Ainsi, après avoir saisi une première certitude, celle du sujet pensant par le cogito, Descartes découvre une seconde : l'existence de Dieu. Pour prouver cette existence, Descartes tient plusieurs raisonnements parmi lesquels, la preuve par l'idée du parfait qui est la preuve ontologique. Cette même preuve comporte de nombreuses variantes, lesquelles permettent à Descartes d'écrire son abrégé des *six méditations* où il dit :

« *Dans la troisième Méditation, j'ai, ce me semble, expliqué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu.* »<sup>204</sup>

Cependant, avant toute analyse sur « *la démonstration de l'existence de Dieu* » chez Descartes, nous tenons à montrer que les preuves de son existence sont de plusieurs niveaux : les unes partent d'une réflexion sur la nature, celles qui expliquent l'existence et l'organisation de l'ordre de l'univers. Les autres partent de l'homme lui-même d'où vient le désir infini qui demeure si fort chez l'être humain. Cela fait que nul n'est satisfait de ce qu'il a puisqu'il aspire à un monde où il pourrait peut-être réaliser ses besoins. De toute façon, parler des preuves en ce qui concerne l'existence de Dieu n'est pas une entreprise facile. Toutefois, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* comme dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes incarne les bases intellectuelles et morales de nouvelles certitudes. Bien qu'il ait tout douté, il ne nie pas

---

<sup>202</sup> F.STIRN et H.VAUTRELLE, *Lexique de philosophie*. Paris : Armand Colin, 1998, p. 73

<sup>203</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1972, p 66

<sup>204</sup> René DESCARTES, *Méditations métaphysiques*. Paris : Librairie Larousse, 1973, p. 26

l'existence de Dieu. Cependant, selon sa méthode, il ne pose pas Dieu avant toute autre chose comme une vérité absolue. Mais il évoque Dieu dans un second temps, pour apporter les preuves de son existence.

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. En effet, chez lui, le centre de l'univers n'est plus la figure divine, mais plutôt le sujet pensant du *cogito*. Le vrai problème reste à savoir par quel argument Descartes démontre l'existence de Dieu.

### III.2.1. La preuve cosmologique de l'existence de Dieu.

Le mot « *cosmologique* » est l'adjectif qualificatif de la cosmologie, théorie scientifique concernant l'univers et ses lois. Etymologiquement, le terme cosmologie vient du grec « *cosmos* » qui signifie ordre, monde. Le cosmos est en ce sens le monde ou l'univers en général, tout organisé et ordonné. De ce fait, la preuve ou l'argument cosmologique s'efforce d'établir et de prouver l'existence de Dieu à partir de la contingence du monde, lequel requiert une cause nécessaire par elle-même. Cela s'explique d'une manière claire que l'existence du monde est une existence possible. Ce qui existe dans le monde peut ou ne pas exister. Et s'il en est ainsi, la raison est qu'il existe un être dont l'existence est nécessaire. Or selon Descartes, « *l'existence nécessaire est vraiment en Dieu* »<sup>205</sup>

La contingence de l'homme en qui réside l'idée du parfait, nous montre que notre existence ne vient pas de nous. Cette contingence s'explique plus précisément chez l'être humain par sa nature imparfaite. En effet, si l'homme était capable de se donner la vie, il serait aussi capable de se donner toute perfection. Cela veut dire que l'être humain est un être contingent à la manière de tout être naturel. 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.* »<sup>206</sup>

Si donc l'homme n'est pas lui-même sa cause d'être ce qu'il ya 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.* »<sup>207</sup> C'est la forme originale que Descartes donne à la preuve dite cosmologique ou argument par causalité développé dans la quatrième

---

<sup>205</sup> René DESCARTES, *Réponses aux cinquièmes objections [Méditations]* Paris : PUF, 1986, p. 254

<sup>206</sup> René DESCARTES, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, Démonstration de la proposition troisième [Méditations métaphysiques.] Paris : PUF, 1986, p. 184

<sup>207</sup> René DESCARTES, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu* op cite p. 184

partie du *Discours de la méthode* et bien explicitée dans la *troisième Méditation* de sa métaphysique.

*« Pour ce que j'avais déjà connu en moi très clairement que la nature intelligente est distincte de la corporelle, considérant que toute composition témoigne de la dépendance, et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais de là que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de deux natures, et que par conséquent il ne l'était pas ; mais que s'il y avait quelques corps dans le monde, ou bien quelques intelligences ou autres natures qui ne fussent point toutes parfaites, leur être devait dépendre de sa puissance, en telle sorte qu'elles ne pouvaient subsister sans lui un seul moment. »<sup>208</sup>*

La composition de l'homme, chez qui réside l'idée du parfait témoigne de sa nature contingente et sa dépendance. En effet, j'existe et j'ai l'idée du parfait, mais mon existence ne vient pas de moi, car si je me l'étais donné, je me serais donné en même temps toutes les perfections que je suis capable de concevoir. Cet argument, Descartes l'a fortement illustré par ce passage :

*« Si j'avais la puissance de me conserver moi-même, j'aurais aussi, à plus forte raison, le pouvoir de me donner toutes les perfections qui me manquent; car ces perfections ne sont que des attributs de la substance, et moi je suis une substance. »<sup>209</sup>*

A partir de ce texte, nous pouvons dire que Descartes développe des preuves originales de l'existence de Dieu en partant non du « *cosmos* », mais plutôt du sujet humain, de la conscience humaine. La prise de conscience de l'idée de Dieu et de l'ordre de l'incident avec toute la contingence expliquent la preuve cosmologique de l'existence de Dieu. En effet, pour connaître la nature de Dieu, il faut exclure de son essence toutes les limites qui sont en nous comme des négations de son infinité. On voit par là que la métaphysique de Descartes n'est qu'une prise de conscience réfléchie de notre exigence ontologique et de la nécessité qui conduit à la découverte de l'être. Cela est manifeste pour un esprit désireux de ne rien négliger de ses propres pensées. C'est pourquoi elle se borne à la découverte du *cogito*, de Dieu et de leur intime rapport :

*« Dieu a créé le ciel et la terre et tout ce qui y est contenu et outre cela, il peut faire toutes les choses que nous concevons clairement en la manière que nous les concevons. »<sup>210</sup>*

Descartes voit en ces choses « *une réalité objective* » qui lui sert d'argument pour prouver l'existence de Dieu. La considération de cette réalité objective, quant à leurs objets, lui permet une approche comparative des idées. A ses yeux, en effet, les idées ne sont pas égales, il y a plus de perfection dans les unes que dans les autres. L'importance de cette comparaison est que, pour

---

<sup>208</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. IV<sup>e</sup> partie, Paris : Bordas 1970, p.106

<sup>209</sup> René DESCARTES, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, [Méditations]. Paris : PUF, 1986, p 183

<sup>210</sup> René DESCARTES, corolaire 31 de *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, [Méditations]. Paris : PUF, 1986, p.184

Descartes il y a l'idée d'un être absolument parfait. Cet être parfait est comme le terme auquel se réfèrent toutes nos comparaisons :

« *Entre mes pensées, quelques unes sont comme des images des choses, et c'est à celles -là seules que convient proprement le nom d'idée [...] entre ces idées, les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi.* »<sup>211</sup>

Pour Descartes, une de ces idées, celle de Dieu conçu comme être parfait, ne peut trouver en nous sa cause puisque nous sommes imparfaits: l'idée de Dieu vient de lui-même. Dans le champ des idées selon leur ordre explicatif, savoir sa causalité, nous disons avec Roger LEFEVRE que « *c'est un axiome certain que le moins ne peut causer le plus, le fini causer l'infini.* »<sup>212</sup> Cette idée de parfait en moi, dont je ne suis pas la cause, prouve que je ne suis pas cause de moi et que Dieu est la cause de mon être. C'est dans ce contexte que nous pouvons dire que l'idée de parfait et d'infini est, non seulement une « *idée claire et distincte* » par le fait qu'elle contient plus de réalité objective qu'aucune autre, mais qu'elle est la première et la plus claire de toutes. Et c'est relativement à elle que nous concevons les êtres finis et limités. A cet égard, Descartes ne saurait présenter sa démonstration sans faire allusion au fait que si l'être des créatures dépend de Dieu, ces créatures ne peuvent « *subsister sans lui un seul moment.* »

Bref, l'idée de parfait seule prouve que Dieu est cause de moi comme il l'est de son idée et que ses toutes puissances créatrices couvrent le sujet pensant, au même titre que les objets pensés.

Par ailleurs, Pour démontrer l'existence de Dieu, Descartes ne s'est pas d'ailleurs contenté de prouver son existence en cherchant l'origine de l'idée de parfait et de sa cause. Il a tout simplement exposé une autre preuve, celle que l'on appelle « *preuve ontologique.* » Cette dernière est développée dans la *Méditation V*, où Dieu est démontré a priori à partir de l'idée et, semble-t-il, par un procédé conceptuel analogue aux procédés mathématiques.

### **III.2.2. La preuve ontologique de l'existence de Dieu.**

Cette preuve, comme l'autre, est une réflexion sur l'idée de Dieu et n'a de force que si la réalité objective de l'idée représente une manière d'exister distincte de la réalité formelle du sujet qui pense. De là, Descartes stipule que l'existence de Dieu est comprise dans son essence. En effet, à ses yeux, l'essence de Dieu contient toutes les perfections, or « *l'existence est une perfection.* » Donc Dieu existe. Cela explique l'idée que seule l'idée de parfait « *exhibe* » une

---

<sup>211</sup> René DESCARTES, *Méditation III*. Paris : Librairie Larousse, 1973, pp. 48-49.

<sup>212</sup> Roger LEFEVRE, *La métaphysique de Descartes*. Paris : PUF, 1972, p. 31

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.* »<sup>213</sup>

Ceci étant, il suffit de penser Dieu pour savoir qu'il est, car son idée enveloppe son existence nécessairement. Nous avons remarqué que, la preuve ontologique est en deuxième position dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* que dans les *Méditations métaphysiques*. Toutefois, dans l'exposé géométrique qui accompagne les Réponses aux secondes objections, l'argument ou preuve ontologique occupe la première position. Cela est peut être dû par le souci de méthode que Descartes suit pour sa découverte métaphysique. Cependant, quelle que soit sa place, il y a dans l'énoncé de cette preuve 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 celles que la géométrie met en lumière et qui n'implique aucune considération d'efficience. En d'autres termes, contrairement à la preuve basée sur la relation de cause à effet, celle de l'ontologie est basée sur des raisonnements essentiels, basées 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* ».<sup>214</sup> Plus rigoureusement, Dieu possède par définition toutes les perfections, or l'existence en est une, 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. »*<sup>215</sup>

Rappelons que dans la preuve par les effets, dans la *Méditation troisième*, l'auteur part de l'idée de Dieu qui est en nous en s'appuyant sur le *cogito*. C'est-à-dire que la causalité est au centre de cette preuve. Partant du *cogito*, Descartes se pose la question de son origine. Etant donné que nous ne pouvons pas être la cause de l'idée de Dieu par conséquent, nous sommes incapables de donner les perfections. Plus précisément l'idée de Dieu en moi est une idée qui est en moi sans être de moi.

<sup>213</sup> F. ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*. 1956 [Version numérique publiée par le site Philosophie], p. 94

<sup>214</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 107

<sup>215</sup> René DESCARTES, *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970 pp.107-108

Par contre, Dans l'ontologie, Descartes se base sur la définition même de Dieu, tout en lui comparant à l'égalité des trois angles à deux droits. Par cette propriété mathématique, Descartes mène l'examen de l'idée de Dieu, considérée en elle-même comme l'existence est inséparable de Dieu. De la même manière, l'idée du triangle renvoie nécessairement à une figure géométrique dont les trois angles équivalent à deux angles droits. Si l'on examine plus profondément cette comparaison, c'est que les propriétés d'un triangle ou d'une autre figure géométrique ne dépendent pas de l'état psychique du sujet qui l'étudie. 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 :

*« 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. »<sup>216</sup>*

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. »<sup>217</sup>*

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. »<sup>218</sup>*

### **III.2.3. Les données critiques**

La lecture des *Méditations métaphysiques* nous amène à une appréciation à double niveau : d'une part, nous reconnaissons que par l'acte de douter, Descartes en a tiré la pensée, la réflexion à partir de laquelle découle la certitude de l'existence. Cependant, cette pensée *« je pense, donc je suis »* n'est qu'une affirmation d'ordre intuitif. En d'autres termes, le *« cogito »*, traduit littéralement par la pensée, relève de l'intuition, connaissance immédiate d'une nature simple. Pour Descartes, cette pensée, ayant établi la certitude de l'existence du sujet pensant, se permet de déduire d'autres existences. Aux yeux de Descartes, cette pensée est prémisse de la vérité. Et cela pour la simple raison qu'au corps de sa philosophie le *« bon sens »* qui est la raison demeure la seule du *« monde la mieux partagée »*. De l'autre part, nous constatons que

<sup>216</sup> René DESCARTES, *Méditation V*. Paris, Librairie Larousse, 1973, p. 73

<sup>217</sup> René DESCARTES, *Méditation V*. Paris Librairie Larousse, 1973, p. 73

<sup>218</sup> F. ALQUIE, *Descartes, l'homme et l'œuvre*. 1956 [Version numérique publiée par le site Philosophie], p. 96.

vis-à-vis de la manière dont l'auteur fait l'éloge du « *cogito* », la pensée serait humaine serait le centre d'inertie sans lequel rien ne saurait apparaître à l'existence. C'est exactement comme si cette pensée est la parfaite réelle que le monde matériel perçu par nos sens. A ses yeux, la certitude de la pensée infère la certitude de l'existence. Il présente le « *cogito* » comme une apodicticité exactement comme si la vie humaine est rivée à la seule raison. C'est peut être la raison pour laquelle dans la Préface de son ouvrage : *Soi-même comme un autre*, Paul RICŒUR écrit : « *le cogito n'a aucune signification philosophique forte, si sa position n'est pas habitée par une ambition de fondation dernière, ultime.* »<sup>219</sup> C'est du moins ce que nous pouvons dire de notre côté. Plus d'appréciations, laissons la place à ses adversaires, ils sont les mieux placés pour le juger.

Dans son ouvrage, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, Pierre GASSENDI porte des jugements contre les arguments et les démonstrations déployés par Descartes pour écrire ses *Méditations*. La dureté de ses critiques permet à Descartes jusqu'à dire que Gassendi se donnait « *occasion de mépriser et de faire voir qu'il n'a pas les sens communs et ne sait en aucune façon raisonner* ». <sup>220</sup> En effet, Gassendi n'admet pas la doctrine de la double vérité: l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Selon lui :

« *L'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont des vérités de foi, garanties par le texte de la parole divine. Mais elles ne sont pas démontrables par la raison, qui atteint seules de moins hautes vérités.* »<sup>221</sup>

Attitude que Gassendi justifie par un empirisme et un phénoménisme sans illusions. Il croit qu'il n'y a qu'une apparence de vérité. Cet antagonisme philosophique est illustré par des nombreux passages lus dans ses *Recherches métaphysiques* où Gassendi écrit par exemple :

« *Quoi que vous en disiez, il 'n'y aura personne pour se persuader que vous soyez vous-même persuadé que rien ne soit vrai de tout ce que vous avez appris à connaître, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie vous ait toujours imposé.* »<sup>222</sup>

Cependant, nous tenons à montrer qu'en doutant de tout, Descartes, ne doute pas néanmoins de sa capacité de raisonner, ni des principes que le raisonnement suppose et qui permettent des conclusions certaines. Voilà pourquoi les raisons de douter invoquées par

<sup>219</sup> Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil 1990, p, 15

<sup>220</sup> René DESCARTES, cité par Bernard ROCHOT in *Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*. Introduction p. IX

<sup>221</sup> Pierre GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, introduction p. IX

<sup>222</sup> Pierre. GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses* p. 30[§278a-278b]

Descartes en ses divers écrits sont différentes. Ces raisons sont tirées des réflexions anciennes, et d'incertitude passées. Les soucis scientifiques du Discours ne dépassent jamais du niveau d'un doute méthodiquement sélectif: les sens dit Descartes, nous trompent quelquefois. Ce que Gassendi lui reproche sévèrement dans le passage ci-dessus. Descartes ne met pas en cause l'existence du monde extérieur; il s'interroge seulement sur la conformité de nos sensations à la nature du monde. Et note qu'il n'y a peut-être, hors de nous, aucune réalité qui soit telle que nos sens nous la présentent.

Quant à l'hypothèse de Dieu trompeur, Gassendi reproche à Descartes d'imaginer ce dernier pour s'excuser de son ignorance. Parce qu'en l'absence d'une telle fiction, il est possible de rechercher et de trouver les causes naturelles et véritables des erreurs qui se produisent dans nos sensations. Voici ce qu'il dit :

*« L'esprit humain répugne, quand il cherche à excuser son ignorance, à s'imaginer un Dieu trompeur, car il est d'ailleurs aussi sûr qu'il n'est pas trompeur, qu'il est sûr qu'il existe. »<sup>223</sup>*

Pour Descartes, cette hypothèse renvoie à un doute un peu plus avancé en ce qui concerne les évidences mathématiques. Ayant remarqué la somme de deux et trois forme toujours le nombre cinq et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés.

La question de son hypothèse est la suivante : ces quelques choses de « *certaines et d'indubitables* » existent réellement comme tels, là où s'incarne dans mon esprit une ancienne opinion créée par Dieu pour me tromper. Cette question n'est qu'un aspect de l'alternative inquiétante sur l'origine de son être: que le principe duquel il tient cet être possède la perfection de la puissance ou qu'il ne la possède pas, voilà une raison pour Descartes de soupçonner ses facultés de connaître. De son côté, David HUME a ébranlé la métaphysique substantialiste en affirmant que la connaissance est limitée à des états d'esprit et que, par conséquent, elle n'est pas une représentation de la réalité extérieure, mais seulement le reflet des données sensorielles. Quant à Kant, la métaphysique devient une théorie de la connaissance: elle fonde la science. Cependant sa philosophie critique exposée dans la *Critique de la raison pure*, renforcée dans la *raison pratique* et *critique de la faculté de juger*, nie la possibilité d'une connaissance exacte de la réalité ultime : elle démontre l'incapacité, pour l'esprit humain de dépasser l'expérience. Pour cela il faut définir les limites de la connaissance humaine à l'intérieur même du cadre de tout ce

---

<sup>223</sup> Pierre GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, p. 50[§ 282b-283a]

qui est lié à l'expérience sensible. Il s'agit de limiter la connaissance humaine au niveau de l'expérience sentie :

*« 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. »<sup>224</sup>*

Cette connaissance porte seulement sur les choses pour autant qu'elles apparaissent à la perception humaine. De ce fait, elles peuvent appréhender par les sens. Ainsi, cette thèse est-elle soutenue par le positivisme d'Auguste Comte qui soutient l'idée que toute réflexion philosophique doit porter sur les faits réels. Dans ce cas, elle doit s'inscrire dans les strictes limites de l'analyse de ces phénomènes. Cette conception scientifique du monde et du réel exclut toute considération métaphysique. Qu'allons-nous faire de la question de l'origine de notre être qui est d'ordre métaphysique ? Par le « *cogito* », le « *je pense* » cherche à se connaître, puis se poser par après la question urgente de savoir s'il existe réellement un créateur. De là, s'explique la conviction de Descartes : l'existence de Dieu est démontrée par la constatation de l'idée innée : je suis radicalement incapable de m'affirmer être cause de sa présence en moi. Cette thèse est catégoriquement repoussée par Emmanuel Kant. Dans son ouvrage intitulé : *Critique de la raison pure*, Kant réplique par une réponse directe contre Descartes : il présente *l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu*. Son argument est le suivant: on ne peut démontrer l'existence de Dieu par des raisonnements. Rappelons que l'argument ou la preuve cosmologique de l'existence de Dieu s'appuie sur cette loi naturelle soit disant transcendantale de la causalité. Elle se formule ainsi: Si quelque chose existe, il faut aussi qu'il existe un être absolument nécessaire. Or j'existe du moins moi-même, donc il existe un être absolument nécessaire. Kant récusé cet argument en disant :

*« Dans cette preuve cosmologique, il se présente tant de propositions sophistiques à la fois que la raison spéculative semble y avoir déployé tout son art dialectique afin de produire la plus grande apparence transcendantale possible. »<sup>225</sup>*

Kant ne voit dans cet argument qu'un sophisme déplacé pour produire une apparence transcendantale. C'est-à-dire qu'il ne voit aucune valeur de réalité possible, car il conçoit en tout ce qui existe en général une existence nécessaire. Voici ce qu'il affirme à ce propos :

*« quel que soit le concept que j'admette d'une chose, je trouve que l'existence de cette chose ne peut jamais être par moi représentée comme absolument nécessaire et que rien ne m'empêche, quelle que soit la chose qui existe, d'en concevoir la non-existence, et par suite,*

---

<sup>224</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1990, p. 420

<sup>225</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1990, p. 433

*je vois qu'il me faut sans doute admettre quelque chose de nécessaire pour ce qui existe en général. »<sup>226</sup>*

De son côté, Gassendi repousse l'idée de perfection attribuée à Dieu. Rappelons que cette idée de parfait est l'un des arguments qui prouve l'existence de Dieu. Mais pour Gassendi :

*« 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. »<sup>227</sup>*

Quant à la preuve ontologique, rappelons que Descartes part de la définition même de l'idée de Dieu en comparaison de sa nature inséparable de son existence, exactement comme si les propriétés d'un triangle ne sauraient être séparées de l'idée de la figure. Autrement dit, il n'est pas possible de séparer existence et Dieu, de même qu'on ne impose pas un triangle qu'il soit rectangulaire ou équilatéral sans que la somme de ses angles n'équivalise à deux angles droits. Ceci découle de la définition même du triangle. C'est là l'argumentation menée par Descartes pour démontrer sa preuve ontologique de l'existence de Dieu. Cette dernière est également rejetée par Kant en la qualifiant d'impossible :

*« Toute proposition de géométrie, par exemple: qu'un triangle a trois angles, est absolument nécessaire ; [...] tous les exemples qu'on avance ne sont tirés, sans exception, que des jugements, et non des choses et de leur existence. »<sup>228</sup>*

Kant critique par là « toute théologie fondée sur des principes spéculatifs de la raison. »<sup>229</sup> Il y a lieu de souligner que dans la preuve ontologique, il ne s'agit pas de faire une simple comparaison de l'idée de l'existence de Dieu à l'essence du triangle. En dépit de cette analogie qui existe entre Dieu et les objets mathématiques, l'argument de Descartes est simple et se présente comme suit: chaque fois qu'on pense à un triangle, même si le triangle en question n'existe pas réellement dans la nature on découvre nécessairement toutes ses propriétés inhérentes. De la même manière, à chaque fois qu'on pense à l'être premier et souverain, on lui attribue nécessairement toutes les perfections. Etant donné que l'existence est une perfection, l'être premier et souverain existe nécessairement. Tel est le parallélisme entre l'idée de Dieu et les propriétés géométriques des mathématiques.

---

<sup>226</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, Paris : PUF, 1990, p. 438

<sup>227</sup> Pierre GASSENDI, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses*, p. 238[§ 323b-324a]

<sup>228</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1990, p. 426

<sup>229</sup> Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1990, p.446

## CONCLUSION.

Tout au long de ce travail, le problème qui a retenu notre attention a été de chercher à savoir comment, pourquoi et dans quelle mesure le doute cartésien peut être déployé comme méthode pour clarifier la certitude de l'existence. Comme ce doute est qualifié de méthode de recherche, nous avons jugé nécessaire d'y voir l'originalité de sa pensée philosophique. La première partie du *Discours de la méthode* présente la fonction régulatrice des préceptes. Soucieux de clarifier cette fonction, Descartes commence par mettre en doute la méthode de l'enseignement de ses maîtres, restant encore fidèles à la logique aristotélicienne. Pour mieux situer leur pensée de l'existence d'un univers spirituel, l'auteur du *Discours de la méthode* s'intéresse aussi à l'aspect matériel de la chose. Descartes part ainsi de l'homme lui-même en raison de la dimension spirituelle de sa nature où la raison, le bon sens est « *la chose du monde la mieux partagée* ».

De là, s'explique la prééminence de la pensée, source de l'existence du sujet pensant. Il s'agit bien évidemment de la pensée consciente de son être. Point sur lequel sa conception du réel et de l'homme serait mal admise par les penseurs existentialistes pour qui: exister, c'est se maintenir hors de soi: sortir de soi revient à se projeter vers le monde. En d'autres termes, on peut dire que, exister pour les existentialistes, c'est faire des projets, s'arracher à son état pour s'engager librement dans une action toujours nouvelle. C'est en ce sens que Jean-Paul SARTRE, figure emblématique de l'existentialisme, oppose le fait d'être qui se projette à l'universalité de la nature humaine, laquelle procède de l'existence : l'existence de l'homme « *précède son essence* ». Il repousse, par là, toute existence qui s'affirme d'une manière abstraite, par le seul « *cogito* ». Voilà pourquoi ce philosophe écrit :

« *Il faut revenir sur le terrain du cogito pré-réflexif. Mais le cogito ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer. Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel « je doute, je pense » et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste.* »<sup>230</sup>

Le statut existentiel de l'homme est bien différent dans la philosophie de Descartes: « *Je pense, donc je suis* ». Mais qui suis-je, sinon qu'« *une chose qui pense* ». En pensant, l'homme découvre sa nature de sujet pensant dans le « *cogito* » en même temps que sa réalité d'être existant. Par là, Descartes met en doute l'existence de son corps à l'instar de toutes les choses

---

<sup>230</sup> Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*. Paris : Gallimard, 1980, p. 111.

sensibles au cours de cette épreuve critique qui ouvre sa philosophie. L'auteur des *Méditations métaphysiques* considère donc que toutes les choses perçues par les sens sont suspectes de certitude: l'appréhension de leur existence repose sur une détermination qualificative qui échappe à l'emprise de l'intelligence. Voilà pourquoi Descartes pense que nos sens nous trompent. Point sur lequel il suit la ligne de force de la pensée de Platon pour qui les existences en devenir ne sont que les reflets des essences immuables du réel. Principe de la certitude de l'existence, cette pensée est pour Descartes principe de tout : « *Il est certain que la pensée ne peut pas être sans une chose qui pense, et en général aucun accident ou acte ne peut être sans une substance de laquelle il soit l'acte.* ». »<sup>231</sup> Dans cette perspective, Descartes veut bien expliquer la primauté de la dimension rationnelle de l'être humain partant de l'immatérialité de son âme en dualité avec son corps. De là se comprend mieux son doute méthodique, lequel prend en principes, deux formes distinctes : le doute naturel qui accompagne l'absence de connaissances certaines, d'une part, et le doute méthodique ou philosophique, de l'autre. Ce dernier consiste à rendre radicalement suspecte la valeur logique de toutes nos connaissances : il suspecte notamment notre perception des choses du monde, là où nous ne connaissons pas avec certitude le principe de tout savoir. Cette conception fut une problématique soulevée par Socrate dans le *Théétète* vis-à-vis de la connaissance sensible<sup>232</sup>. Elle est remise en question par Descartes dont nous faisons l'étude, où ce doute « *est le point de départ de toute philosophie radicale* », <sup>233</sup>nous dit Didier Julia.

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 qu'un existant. Tel 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*

---

<sup>231</sup> René DESCARTES, *Réponses aux Troisièmes objections. [Méditations]* Paris : PUF, 1986, p. 188

<sup>232</sup> Il s'agit ici d'une définition du savoir par le jugement vrai accompagné de justification, avec les difficultés que cela implique. [200d-210a]

<sup>233</sup> Didier JULIA, *Dictionnaire de la philosophie*. Paris : Librairie Larousse, 1964, p. 72.

*l'existence.* »<sup>234</sup> Tel a été le vrai problème qui attire 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. C'est ainsi que ce philosophe libère la réflexion philosophique de toute autorité, qu'elle soit religieuse ou politique. Voilà ce qu'il dit à ce propos:

*« l'autorité ne peut guère moins sur mes actions que ma propre raison sur mes pensées,[...] mais bien que je n'y avais rien remarqué avant leur censure que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la religion ni à l'Etat, ni, par conséquent, qui m'eût empêché de l'écrire si la raison me l'eût persuadée; et que cela me fit craindre qu'il ne s'en trouvât tout de même quelqu'une entre les miennes en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j'ai toujours eu de n'en point recevoir de nouvelles en ma créance dont je n'eusse des démonstrations très certaines, et de n'en point écrire qui pussent tourner au désavantage de personne. »*<sup>235</sup>

Il inaugure par là une méthode de « *méditation personnelle* » par laquelle se trouve mise 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 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. C'est de cette perfection divine que Descartes confère à la véracité divine le soin de garantir la connaissance de la vérité. C'est dans cette perspective aussi que Dieu, principe de toute opération cognitive, assure la validité de toutes les connaissances au même titre que la réalité de notre existence. Il accorde ainsi à Aristote l'idée que tout existant s'appuie sur une entité divine

---

<sup>234</sup> Henri GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : J.Vrin, 1978, p.269.

<sup>235</sup> René Descartes , *Discours de la méthode*. Paris : Bordas, 1970, p. 142

considérée par lui comme « *pure pensée de la pensée* ». <sup>236</sup>Étant principe des êtres mobiles, ce dernier forme le « *réceptacle de l'intelligence* ». <sup>237</sup>Comme 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.* » <sup>238</sup>

Mais pour Descartes, tout découle des initiatives et des expériences du « *je pense* ». C'est pourquoi il reconnaît l'idée d'un Dieu parfait pour réaffirmer la vérité absolue de l'existence divine. Pour certains qui n'acceptent pas cette démarche, « *la connaissance de l'existence de Dieu ne rend pas chrétien, mais au contraire déiste.* » <sup>239</sup>

Aux yeux de Descartes, l'essence éminente de la véracité divine lui confère sa nature véridique, 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.* » <sup>240</sup>

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 ontologique, démarche que nous adoptons évidemment : nous reconnaissons que cette démarche cartésienne assigne à l'entendement humain sa finitude. Cela explique son contact avec les choses sensibles. En effet, « *notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même que notre corps dans l'étendue de la nature* ». <sup>241</sup> Dans cette perspective, à la différence des pensées philosophiques empiristes, ces choses sensibles ne sauraient être considérées comme critère d'évaluation de connaissances véritables. Descartes devient, dans ce cas, tributaire de la tradition rationaliste allant de Socrate à Saint-Augustin en passant par Platon et les néo-platoniciens. Convaincus de la force de la raison, ils estiment tous que cette dernière est le fondement sûr de la connaissance.

L'enjeu apologétique clairement affiché des *Méditations* prouve rationnellement l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme. C'est ainsi que le projet non déclaré d'établir les

---

<sup>236</sup> Aristote, *Métaphysique*, I, 7,1072b-22[Traduction par J. Tricot]

<sup>237</sup> Aristote, *Métaphysique*, I, 7,1072b-26-27. [Traduction par J. Tricot]

<sup>238</sup> Aristote *Métaphysique*, I, 7,1072b-27-30. [Traduction par J. Tricot]

<sup>239</sup> Jean-Luc MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1986, p.317.

<sup>240</sup> B. PASCAL, Cité par Jean-Luc Marion, in *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1986, p. 296.

<sup>241</sup> Jean-Luc MARION, *sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF, 1986, p. 330

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. »*<sup>242</sup>

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 déboute 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 ainsi que l'idée cartésienne de la science, à caractère universel, est fondée et justifiée en toute rigueur par la pensée mathématique contemporaine.

---

<sup>242</sup> Blaise PASCAL, *Pensées* n°451. Paris : Gallimard, 1968, p. 223

## BIBLIOGRAPHIE

### I. OUVRAGES DE DESCARTES

#### I.1. VERSIONS IMPRIMEES

1. *Correspondances avec Arnaud et Morus*. Texte latin et traduction. Introduction et notes par Genévière 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<sup>e</sup> 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

## II. ETUDES SUR DESCARTES

13. ALQUIER Ferdinand, *Descartes, l'homme et l'œuvre*. Edition, conversion informatique, publication du site « philosophie ». 1956, 155 pages.
14. 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
15. GOUHIER Henri, *La Pensée métaphysique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1978, 407 pages.
16. 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
17. L. MEYNARD, *Expliquez-moi Descartes*. Commentaire du *Discours de la méthode*, en 2 volumes. Paris: Foucher, 1958.  
-Volume I : Introduction, I, II, et III<sup>e</sup> partie, 79 pages.  
-Volume II : IV, V, et VI<sup>e</sup> partie, 79 pages.
18. LEFEVRE Roger, *La métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1972, 123 pages.
19. 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 :  
20. - *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicienne dans les Regulae*. Paris: J. Vrin, 1981, 220 pages  
21. - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF, 1986, 383pages.
22. MESNARD Pierre, *Essai sur la morale de Descartes*. Paris : Ancienne librairie Furne, 1936, 235 pages
23. SPINOZA Baruch, *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
24. SAMUEL.S.de Sacy, *Descartes par lui-même*. [Écrivain de toujours] Paris: éditions du Seuil, 1961, 191 pages.

25. VERNES Jean-René, *Critique de la raison aléatoire ou Descartes contre Kant*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Aubier Montaigne, 1982, 111 pages.

### **III. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

26. 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.
27. 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:
28. - *La philosophie du Moyen-âge*. Paris: Albin MICHEL, 1971, 442 pages
29. - *Histoire de la philosophie* (3 tomes). I.- *Antiquité et Moyen-âge*, 8<sup>e</sup> édition, revue et mise à jour par Pierre-Maxime Shuhl et Maurice de Gandillac, avec la collaboration de E. Jeameau, P. Michaux-Quanti, H. Védrières et J. Schlanger (Quadrige, 21). Paris: PUF, 1994, 708 pages.
30. - *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
31. CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique: des origines jusqu'à la mort d'Averroès* (1198). Paris: Gallimard 1964, 383 pages.
32. 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 ENCYCLOPEDIES**

#### **A. Dictionnaires**

33. I. Frolov, *Dictionnaire philosophique*. Moscou: Progrès, 1985,568 pages.
34. AUROUX Sylvain et WELL Yvonne, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*. Paris: Hachette. 1991, 526 pages.
35. BARAQUIN Noëlla et LAFFITE Jacqueline, *Dictionnaire des philosophes* [Collection « U », 285]. Paris: Armand Colin, 1997, 335 pages
36. BARAQUIN Noëlla et Al, *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Armand Colin 2005, 3<sup>e</sup> édition, 377 pages.

37. JULIA Didier, *Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Librairie Larousse, 1964, 319 pages.
38. LEGRAND Gérard, *Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Bordas, 1923, 271 pages.
39. RUSS Jacqueline, *Dictionnaire de philosophie*. Paris: Bordas, 1991, 384 pages.
40. STIRN François et VAUTRELLE Hervé, *Lexique de philosophie*. Paris: Armand Colin, 1998, 94 pages.
41. *Le petit Larousse illustré*. Paris: Larousse, 1993, 1784 pages.
42. REY Alain, *Le Robert micro*, Paris: Dicororobert, 1995, 1376 pages

### **B. Encyclopédies :**

43. *Encyclopaedia Universalis*. Paris. [11<sup>e</sup> publication], 1968. Volume 5
44. *Encyclopaedia Universalis*. Version numérique, nouvelle édition. 2009
45. *Encyclopédie de la psychologie générale*. Paris: Fernand Nathan, (1971). Tome I: *Des confusions d'Aristote aux distinctions de Descartes*. pp.15-19
46. *Encyclopédie du présent: Lois de la pensée* (Communications diverses) Paris: Clartés. 1957-1958, 420 pages.
47. *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 GENERAUX**

ARISTOTE:

48. - *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].
49. - *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.
50. - *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.
51. BATTISTINI Yves, *Trois présocratiques, Héraclite, Parménide, Empédocle*. Paris: Gallimard, 1968, 250 pages.

BERGSON Henri:

52. - *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF. 1985, 214 pages
53. - *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1985, 180 pages.

54. COMBES Joseph, *Valeur et liberté*. Paris: PUF, 1960, 112 pages.
55. FARAGO France, *Lire Saint Augustin. Les Confessions. De Trinitate. La cité de Dieu* [Philo]. Poitiers: Ellipses, 2004, 96 pages.
56. FICHTE J.G, Essai d'une critique de toute révélation. Paris: J.Vrin, 1988, 219 pages.
57. FRANÇOIS S. J. Paul de Torquat, *Initiation à la philosophie*. Antananarivo : Ambozantany. 1994, 99 pages.
58. GREGORIEFF Vladimir, *L'essentiel sur les grands courants de la pensée: Les miracles grec, Les défis religieux, Réforme et révolution, Le XX<sup>e</sup> siècle*. [Philo de base] Bruxelles: Marabout 1983, 347 pages.
59. 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.
60. HUME David, *Enquête sur l'entendement humain*. Paris : Flammarion, 1983, 252 pages.
61. JASPERS Karl, *Introduction à la philosophie*: [Union générale des éditions. 10/18]. Paris: Plon 1982,190 pages.
62. 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.
63. 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.
64. NABER Jean, *Le désir de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1966, 382 pages
65. NIETZSCHE Friedrich Wilhelm, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit par Marthe ROBERT. Paris: Le club français du livre. 1958, 304 pages.
66. 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.
67. - *Phédon*. Notice de Léon Robin. Texte établi et traduit par Paul Vicaire (13<sup>e</sup> tirage), 1983, 126 pages

68. -*Phèdre*. Notice de Léon Robin. Texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire. (9<sup>e</sup> tirage), 1985, 104 pages
69. -*La République*. Texte inégal. Introduction, traduction, notice et notes par Robert Baccou [G-F, 90]. Paris: Flammarion, 1966, 512 pages.
70. -*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
71. -*Théétète* : Texte établi et traduit par Auguste Dies. (7<sup>e</sup> tirage), 1976, 143 pages
72. 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
73. 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.
74. RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil, 1990,430 pages.  
SARTRE Jean-Paul :
75. - *L'existentialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaim-Sartre Paris: Gallimard, 1996,109 pages.
76. - *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1980,696pages.
77. SPINOZA Baruch, *L'éthique*, Texte traduit par Roland CAILLOIS. Paris: Gallimard, 1954, .337 pages

## **VI.ARTICLE**

78. BROCHARD Victor, *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.

## TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION</b> .....	1
<b>PREMIERE PARTIE : CHEMINEMENT DE LA PHILOSOPHIE CARTESIENNE</b> .....	6
<b>Chapitre I : Genese de la pensee cartesienne.</b> .....	7
I.1.1. Critique de l'enseignement dogmatique des Scolastiques. ....	7
I.1.2. De la table rase à l'usage du « <i>bon sens</i> . » .....	12
I.1.3. L'esprit du doute. ....	14
<b>Chapitre II : Caracteristiques et fonction logiques du doute.</b> .....	18
I.2.1. Le doute comme opération essentielle de la raison. ....	19
I.2.2. Du doute sceptique au doute méthodique. ....	20
I.2.2.1. Le doute sceptique .....	20
I.2.2.2. Le doute méthodique. ....	23
I.2.3. Le doute hyperbolique. ....	25
<b>DEUXIEME PARTIE : LE DOUTE METAPYSIQUE, EXPRESSION DE LA PENSEE COMME ACTE.</b> .....	28
<b>Chapitre I : La conscience, premier pas vers la connaissance de soi et du monde.</b> .....	32
II.1.1. L'analyse critique de la conscience. ....	32
II.1.2. Le « <i>cogito</i> » comme principe de la certitude première. ....	36
II.1.3. De l'existence du « <i>je pense</i> » à la certitude du monde extérieur. ....	38
<b>Chapitre II: L'existence de l'ame.</b> .....	42
II.2.1. De la nature corporelle au statut ontologique de l'âme. ....	44
II.2.2. De l'union de l'âme et du corps. ....	47
II.2.3. L'âme comme principe de la pensée consciente .....	49
<b>TROISIEME PARTIE : SUBSTANCE DIVINE, PRINCIPE DE LA CONNAISSANCE ET DE L'EXISTENCE</b> .....	52
<b>Chapitre I. Du doute a la veracite divine.</b> .....	55
II.1.1. De l'entendement fini a la volonté infinie. ....	57
III.1.2. Cheminement vers la certitude .....	59
III.1.3. De la certitude de soi à la certitude de l'existence de Dieu. ....	61
<b>Chapitre II : Les preuves de l'existence de dieu</b> .....	64
III.2.1. La preuve cosmologique de l'existence de Dieu. ....	65
III.2.2. La preuve ontologique de l'existence de Dieu. ....	67

III.2.3. Les données critiques -----	69
<b>CONCLUSION.</b> -----	74
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> -----	79
I. Ouvrages de descartes -----	79
I.1. Versions imprimees -----	79
I.2. Versions numeriques -----	79
II. Etudes sur descartes -----	80
III. Histoire de la philosophie -----	81
IV. Dictionnaire et encyclopedies -----	81
V. Ouvrages generaux -----	82
VI. Article -----	84
<b>TABLE DES MATIERES</b> -----	85

Le numero 1 mondial du memoires



[www.rapport-gratuit.com](http://www.rapport-gratuit.com)

[clubmemoire@gmail.com](mailto:clubmemoire@gmail.com)