

L'EGO PREMIER PRINCIPE

Une troisième ligne interprétative, enfin, voit dans l'*ego*, dans l'esprit humain, le premier principe sur lequel repose entièrement toutes nos connaissances pour Descartes. L'on trouve, dans le commentaire contemporain, les premiers pas de cette ligne de lecture chez Octave Hamelin, Etienne Gilson et Henri Gouhier. Elle a connu un regain ces dernières décennies auprès des commentateurs anglo-saxons.

§ 1. L'AUTONOMIE DE LA RAISON DANS LES EVIDENCES PRESENTES : OCTAVE HAMELIN, ETIENNE GILSON, HENRI GOUHIER

Etienne Gilson considère le problème posé par l'objection du cercle comme l'un des plus ouverts du commentaire cartésien. Les interprétations d'E. Gilson¹³² et d'Henri Gouhier¹³³ insistent sur les termes du texte de la *Méditation cinquième*, autrement dit, sur les termes de la présentation la plus réductrice du rôle joué par la véracité divine à laquelle Descartes renvoie ses objecteurs. Elles doivent manifestement beaucoup, du moins dans le cas d'E. Gilson, qui le cite à de très nombreuses reprises dans son commentaire historique du *Discours de la méthode*, à Octave Hamelin. Ce dernier, aux chapitres X et XI du *Système de Descartes* (1921), respectivement intitulés « Le critérium de la vérité » et « La certitude », aborde la question du cercle logique et celui de la véracité divine, puis traite de la relation entre certitude et vérité, de la théorie cartésienne de l'évidence, et d'une façon générale de la théorie du jugement. Il y défend la thèse selon laquelle la vérité est marquée chez Descartes de subjectivité et que

¹³² E. GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1925, pp. 312-313, 353-354, 360-362 ; La véracité divine et l'existence du monde extérieur », *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin [« Études de Philosophie Médiévale », XIII], 1930, rééd. 1984, pp. 234-244.

¹³³ H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie »], 1962, pp. 293-319.

Descartes pose l'autonomie de la raison et l'intériorité de la certitude comme les véritables fondements de la connaissance. D'où l'importance que revêt, pour Hamelin, la ligne d'interrogation qui va des Stoïciens à Descartes sur la question de la certitude. Hormis les Stoïciens, personne n'aurait donné, d'après Hamelin, autant d'importance à la certitude en philosophie que Descartes qui en fait « l'élément le plus intérieur et déterminant de la pensée ».

Si la connaissance discursive et la connaissance par les sens ont besoin d'être garanties par la véracité divine, tel n'est pas le régime auquel doit se soumettre la connaissance intuitive des axiomes ou principes par le moyen de la raison. Selon cette interprétation du rôle de la véracité divine, Descartes a recours à la véracité divine non pour garantir la règle générale de l'évidence, mais seulement pour garantir le souvenir d'évidences passées. Pour éviter tout contresens, mieux vaut parler ici des évidences dont nous nous souvenons, car ce n'est pas le souvenir qui fait l'objet d'une garantie divine, mais ce dont il est le souvenir¹³⁴. Selon les interprétations d'Etienne Gilson et d'Henri Gouhier, la garantie divine ne s'applique, en réalité, à aucune évidence, mais plutôt à un défaut, à une absence d'évidence actuelle, dans le cas des évidences passées et dans celui de l'existence du monde extérieur qui ne se donne ni comme évidente, ni comme nécessaire. Dans le cas des évidences passées, la garantie divine entre en jeu comme un supplétif qu'autant que les évidences dont elles nous assurent n'en sont plus, qu'elles ne se relient à notre activité intellectuelle que par le fil de la mémoire. Ce ne sont donc pas toutes les évidences, ni même un type d'objets d'évidence qui exigent la garantie de Dieu, mais seulement un certain mode de présence de l'évidence à l'esprit, indirecte et éloignée dans le temps. Dès lors, il faut admettre, comme le dit E. Gilson, que c'est bien de la seule nécessité interne de la pensée que se déduit la réalité de son objet dans l'expérience d'une évidence actuelle¹³⁵. C'est la ligne d'interprétation dont nous serons le plus proche dans ce travail. L'on notera ici que l'interprétation d'H. Gouhier ne nous apparaît pas aussi nettement tranchée que celles d'O. Hamelin et d'E. Gilson pour qui l'évidence actuelle ne requiert pas un second niveau de garantie

¹³⁴ Parmi les commentateurs de la question du cercle logique chez Descartes, Pierre Lachière-Rey insiste, à bon droit, sur cette distinction et le contresens qu'il convient ici d'éviter : « Nous dirons qu'elle [la garantie divine dont il est question dans la *Méditation cinquième*] est requise, non point par *la mémoire de l'évidence*, mais par l'évidence *en tant qu'elle est objet de mémoire*, ce qui est tout différent » P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 208 ; et d'ajouter par conséquent : « La 5^e *Méditation* et les textes qui lui servent pour ainsi dire de commentaires n'opposent donc pas l'évidence intuitive à la mémoire, mais *l'évidence actuelle à l'évidence inactuelle* », *Ibid.*

¹³⁵ E. GILSON, « La véracité divine et l'existence du monde extérieur », *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale », XIII], 1930, rééd. 1984, p. 235.

par la véracité divine. Elle nous semble demeurer, en quelque façon, embarrassée et même contradictoire à certains égards, puisqu'elle soutient encore que le Dieu de la *Méditation troisième* libère de la menace du doute hyperbolique les évidences actuelles, telles que celles portant sur les plus simples vérités des mathématiques¹³⁶. Comment peut-on admettre avec H. Gouhier que nous avons une parfaite connaissance des vérités les plus actuelles et les plus simples sans recourir à Dieu et soutenir, tout à la fois, que Dieu garantit la valeur objective de l'évidence ? Le fond de sa thèse recèle, dès lors, une forme d'ambiguïté. Nous aurions peut-être pu la ranger, encore qu'H. Gouhier ne l'affirme pas explicitement, parmi les thèses qui soutiennent que Descartes a recherché un double fondement à la vérité. Sa thèse admet en particulier : i) que la connaissance du Dieu véracé garantit la règle générale de l'évidence, selon laquelle est vrai tout ce qui est clairement et distinctement conçu au moment où on le conçoit, ii) que, par conséquent, la connaissance du vrai Dieu ne peut manifestement pas dépendre de la règle qu'elle garantit¹³⁷. Il reste que si l'on se refuse d'admettre que la connaissance de Dieu dépend de la règle de l'évidence l'on comprend mal d'où la connaissance que nous avons de Dieu tire sa légitimité.

Nous noterons que ce sont souvent des commentateurs d'inspiration chrétienne, O. Hamelin, E. Gilson, H. Gouhier, Monsieur J.-L. Marion, qui se retrouvent sur des lignes proches en ce qu'elles limitent la portée de la thèse de la véracité divine dans la philosophie première cartésienne, bien qu'elles ne lui opposent pas les mêmes limites, ni les mêmes arguments. Faut-il s'étonner de cette convergence ? Non, au sens où l'affirmation du principe de la véracité divine contrevient aux principes de la théologie chrétienne, particulièrement de la théologie thomiste. En effet, affirmer que Dieu est véracé, en déterminant ce qui en l'espèce relève de la volonté de Dieu, va certainement au-delà de ce qu'il est possible, du point de vue de la doctrine théologique chrétienne, de connaître d'un Dieu qui reste fondamentalement incompréhensible et inaccessible à la raison humaine. Or, la thèse de la véracité divine ne se limite pas à affirmer l'existence et la grandeur de Dieu. Elle a la prétention de connaître, à l'aide la raison humaine, une détermination de la volonté divine.

¹³⁶ *Id.*, p. 294.

¹³⁷ *Id.*, p. 316.

§ 2. LA CERTITUDE, REMPART CONTRE LE DOUTE : RONALD RUBIN

Monsieur Ronald Rubin s'emploie à réfuter, en faveur de Descartes, l'objection selon laquelle les *Méditations* ne parviendraient à établir le théorème de la vérité divine et son corollaire, à savoir la validité de règle générale de l'évidence, qu'au prix d'une double circularité du raisonnement, i) qui démontrerait la vérité de nos idées claires et distinctes grâce à des axiomes préalablement acceptés en raison de leur clarté et de leur distinction, ii) qui démontrerait la validité de la règle générale de l'évidence par l'existence de Dieu et l'existence de Dieu par la règle générale de l'évidence (objection classique du cercle). Le principe de la réfutation par Monsieur R. Rubin de ce double procès en circularité consiste à démontrer que Descartes s'appuie sur la production d'états mentaux (« *mental states* »), psychologiques, en présence desquels rien ne peut plus parvenir à susciter le moindre doute¹³⁸. Ces états mentaux sont, selon l'auteur, obtenus grâce aux arguments développés dans les *Méditations troisième et quatrième*, à l'issue desquelles il devient possible de soutenir que tout ce qui est clairement et distinctement conçu est vrai. L'originalité de la thèse de l'auteur consiste à considérer que Descartes ne déduit pas la validité de la règle générale de l'évidence à partir de la démonstration de l'existence de Dieu et de sa vérité, mais produit une démonstration de l'existence et de la vérité divine pour faire naître un état psychologique exempt de toute possibilité de doute. La démonstration de l'existence et de la vérité de Dieu jouerait son rôle dans un registre psychologique, en nous permettant de nous débarrasser de la seule possibilité de continuer de douter de notre aptitude à la vérité qu'alimente encore, au début de la *Méditation troisième*, l'hypothèse d'un Dieu trompeur. La vraie fonction de la preuve de l'existence d'un Dieu véridique serait donc d'être la condition de possibilité psychologique d'un état mental inébranlable. Elle aurait pour effet de nous rendre imperméables à toute possibilité de douter. Elle serait la cause logique d'un effet psychologique. Selon la thèse de Monsieur R. Rubin, il n'y a, dans les *Méditations*, apparence de cercle logique que si l'on veut voir un enchaînement de déductions visant à établir la règle générale de l'évidence, là où il suggère de voir plutôt la production d'un fait psychologique qui nous rend à l'expérience pure de l'évidence, en écartant toute raison de douter de ce que se présente à notre entendement de la façon la plus claire et distincte¹³⁹. Il ne faut pas, insiste Monsieur R. Rubin, croire, malgré les apparences, que Descartes déduit que tout ce qui

¹³⁸ R. RUBIN, « Descartes' Validation of Clear and Distinct Apprehension », *Philosophical Review*, vol. 86, n° 2 (avril 1977), p. 197.

¹³⁹ *Id.*, pp. 196-197.

est clairement et distinctement conçu est vrai de ce que Dieu est véracé¹⁴⁰. En supprimant l'hypothèse d'un Dieu trompeur, il se contente de faire cesser le trouble que cette hypothèse entretenait et restitue, de ce fait, son caractère indubitable à ce qui est présente à nous de façon claire et distincte. Ainsi, la persuasion que ce qui se pense clairement et distinctement est vrai est originaire chez Descartes. Elle est admise dès le départ. Ce n'est qu'après-coup qu'elle vient à être troublée par le doute métaphysique et l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Elle retrouve ses droits dès que cette hypothèse est écartée par la démonstration que Dieu est véracé. Il ne s'agit aucunement de déduire de la véracité divine la validité de règle générale de l'évidence, et d'argumenter en faveur de la règle elle-même. Il s'agit à l'évidence son éclat et sa force initiale. La véracité divine joue bien un rôle dans l'acquisition de cette certitude. Mais ce rôle n'est pas celui qu'on croit. Elle ne sert pas de principe ou de prémisse à la règle générale de l'évidence. Elle ôte un doute.

Toutefois, est-ce, parce que je suis rendu incapable de douter de la vérité des idées claires et distinctes, que ces idées sont vraies, au sens où elles seraient conformes à la réalité ? Non, car Descartes parvient seulement à se prémunir de la tromperie et non de l'erreur. Selon eux, Descartes s'assure de la stabilité de ce qu'il pense, sans pouvoir s'assurer que nos pensées correspondent bien à la réalité. Monsieur R. Rubin conclut à un échec de la démarche cartésienne. Pourquoi ? Parce que Descartes n'obtient la fermeté et la constance de ces jugements qu'au prix d'une démarche qui le rend incapable de douter de la fausseté de ses pensées claires et distinctes. Ce n'est donc pas parce qu'elles sont vraies qu'il en est certain. Il n'en est certain que parce qu'il ne peut plus en douter. Or, de quel droit l'absence subjective de doute saurait en mesure de remplacer l'assurance objective de la vérité ? Monsieur R. Rubin, fort de sa thèse, estime que Descartes s'étant mis dans l'incapacité de continuer à nourrir toute forme de suspicion, ne peut même plus se poser la question de la vérité de l'évidence. Reste que ses lecteurs, susceptibles de comprendre que Descartes élude la question de la vérité en se rendant incapable d'en douter, peuvent toujours éviter ce piège, se demander si la stratégie d'abolition psychologique, mais aveuglante, du doute suivie par Descartes dans les *Méditations* ne le conduit pas à se méprendre, sans même pouvoir encore se le dire.

¹⁴⁰ *Id.*, pp. 203-205.

§ 3. L'ASSENTIMENT CONTRAINT PAR L'ÉVIDENCE : CHARLES LARMORE.

Monsieur Charles Larmore défend, à son tour, une détermination entièrement psychologique de la vérité chez Descartes, ne trouvant aucun fondement en Dieu. Il propose une théorie psychologique de l'assentiment qui insiste, en particulier, sur l'indéfectibilité de l'assentiment auquel l'expérience de l'évidence contraint notre esprit à considérer ce qu'il pense comme vrai. Il soutient que l'évidence se suffit, chez Descartes, à elle-même, de sorte qu'aucune proposition indubitable ne saurait se révéler fausse pour nous, pas même de manière indirecte, à un second degré, par la remise en cause de la règle générale de l'évidence, comme le suggère Monsieur Anthony Kenny¹⁴¹. Si nous pouvons en douter, ce n'est jamais qu'à la condition contingente d'en distraire notre attention, mais le doute sera immédiatement, et à nouveau, mis en échec par le retour de l'attention à ce que nous considérons avec clarté et distinction. La prétention de l'esprit humain à la vérité est un simple fait psychologique qui relève de la structure même de l'esprit humain¹⁴². La question de la correspondance avec la réalité extérieure se pose toutefois, pour Descartes, avec l'adoption d'un point de vue externe à l'évidence. La possibilité de s'interroger sur la relation entre l'évidence et la vérité est précisément mise en œuvre par le retour du doute hyperbolique, lorsque notre attention ne peut soutenir plus longtemps l'expérience de l'évidence en raison du caractère fini des capacités de notre esprit. Selon Monsieur C. Larmore, l'interrogation sur l'évidence, tentant d'envisager ce que pourrait être un point de vue extérieur à notre esprit, n'est jamais, comme l'évidence, qu'un effet de la structure et de la nature de notre esprit fini¹⁴³. La structure de notre esprit ouvre et referme alternativement cette question. Elle l'ouvre lorsque notre esprit relâche son attention, elle la referme lorsqu'il reproduit l'expérience de l'évidence. Le dépassement de la subjectivité de la connaissance humaine ne reste qu'un questionnement interne à la subjectivité, questionnement qui

¹⁴¹ Cette thèse de Monsieur A. Kenny tente de répondre au passage de la *Méditation troisième* où Descartes dit que toutes les fois qu'il considère la puissance divine, il ne peut s'empêcher de penser qu'il pourrait être trompé, même dans les choses qu'il juge être les plus évidentes, alors que toutes les fois qu'il considère des choses parfaitement évidentes, il ne peut douter de leur vérité (AT, IX, 1, pp. 28-29). Monsieur A. Kenny propose de comprendre qu'il s'agit de deux niveaux de doute. A un premier degré, les évidences ne laissent aucune prise au doute. A un second degré, tant que la véracité divine ne permet pas de valider la règle générale de l'évidence, aucune évidence reposant sur un jugement (cela ne concernant ni le *cogito*, ni de la présence en nous de l'idée de Dieu qui sont de simples faits de conscience ne supposant aucun jugement) ne résisterait au doute qui les affecte toutes indirectement, en raison de l'éventualité que tout ce qui est clair et distinct pourrait néanmoins être faux. Voir A. KENNY, *Descartes, a Study of His Philosophy*, New York, Random House [« Studies in Philosophy »], 1968, pp. 183-187.

¹⁴² Ch. LARMORE, « Descartes' Psychologic Theory of Assent », *History of Philosophy Quarterly*, 1984/1, p. 72.

¹⁴³ *Ibid.*

dérive de sa nature finie. Car un esprit infini, Dieu, ne pourrait un instant imaginer que ce que lui présente son esprit puisse ne pas correspondre à la vérité, d'autant qu'il en est, chez Descartes, le créateur¹⁴⁴.

§ 4. LE REPLI DE DESCARTES SUR UNE VÉRITÉ DE COHÉRENCE : HARRY FRANKFURT

Nous aurions pu partir de l'ouvrage de Monsieur Harry Frankfurt *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*¹⁴⁵, pour aborder son interprétation de l'épistémologie cartésienne et du fondement de la connaissance chez Descartes. Comme nous nous référerons, à plusieurs reprises, aux thèses qu'il y développe, plus loin dans ce travail, nous avons préféré considérer, ici, un texte moins connu de Monsieur Frankfurt, mais particulièrement intéressant en raison des vues ramassées qu'il donne de son interprétation de la philosophie cartésienne. Il s'agit d'une contribution au colloque organisé en Sorbonne à l'occasion du 350^e anniversaire du *Discours de la méthode*¹⁴⁶.

Dans ce texte, Monsieur H. Frankfurt s'attache à suggérer une interprétation des motifs fondamentaux qui président, selon lui, au rationalisme épistémologique de Descartes et à son intérêt pour les problèmes touchant au fondement de la connaissance. Ainsi, il estime que Descartes s'inquiète d'un risque d'inadéquation irréductible entre les principes qui gouvernent notre rationalité et la structure de la réalité, de sorte que des propositions logiquement contradictoires pourraient, malgré tout, être vraies. Bref, si une telle inquiétude était fondée, le monde nous demeurerait à jamais inintelligible. Loin d'être un moyen de connaître, la raison serait alors, tout à l'inverse, un obstacle définitif à toute connaissance véritable. Cette éventualité ne peut être occultée par Descartes, car elle trouve sa source dans la doctrine proprement cartésienne de la

¹⁴⁴ *Id.*, p. 73.

¹⁴⁵ H. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis et New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970. Cet ouvrage a donné lieu à une traduction française : H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, trad. de l'anglais par S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-Essais philosophiques »], 1989.

¹⁴⁶ H. FRANKFURT, « Les désordres du rationalisme », in *Le Discours et sa Méthode*, Actes du colloque pour le 350^e anniversaire du *Discours de la méthode*, organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987 par le Centre d'études cartésiennes, N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), Paris, Presse Universitaires de France, [« Épiméthée-Essais philosophiques »], 1987, pp. 395-411.

création de vérités éternelles, estime Monsieur H. Frankfurt. Ainsi, la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles nous contraint d'admettre que, Dieu, n'étant pas soumis comme nous aux vérités de la raison, Dieu, et, par conséquence, le monde qu'il crée, ne peuvent être tenus comme nécessairement rationnels et compréhensibles au moyen des lois qui gouvernent la raison humaine. Si la contradiction est pour nous la marque manifeste de ce qui est faux, et si Dieu a pu faire que ce qui est contradictoire soit vrai, il faut en conclure et avouer qu'aucune vérité n'est accessible, du moins avec une absolue certitude, à un esprit humain. La démonstration rationnelle de la véracité divine n'y changera rien, puisqu'elle tombe sous le coup de la même impossibilité de connaître la vérité par la raison, de sorte que Monsieur H. Frankfurt est fondé à souligner que cela n'apporte rien à la connaissance de Dieu. Dieu et le monde sont à égalité devant l'ignorance les concernant, à laquelle nous sommes réduits.

Monsieur H. Frankfurt examine comment Descartes redonne toutefois vie et consistance à l'idée de connaissance. En ultime instance, connaître est un fait d'expérience¹⁴⁷. Ce que nous expérimentons en nous sont le fait d'être incapables d'approuver ce qui nous tenons pour faux et celui d'être incapables de désapprouver ce que nous tenons pour vrai. Nous sommes alors contraints par la nature de notre esprit d'accepter des jugements qui ne décrivent peut-être pas la réalité. Peut-être pas ; autant dire que nous n'en savons rien. Il serait donc absurde de répudier la raison au nom d'une défaillance dont nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir. Il faudra savoir se satisfaire du rationnel, qu'il coïncide ou non avec le réel¹⁴⁸. Notre rationalité n'est peut-être qu'une illusion collective qui nous permet de communiquer entre nous. Monsieur H. Frankfurt en arrive à la conclusion que la rationalité chez Descartes ne peut être une tentative de découvrir comment est réellement le monde, ni de posséder quelque vérité absolue¹⁴⁹. La raison peut, en revanche, prendre pour ambition de se déployer le mieux possible, conformément à ses propres exigences et parvenir à être en adéquation avec elle-même, à défaut de pouvoir s'assurer qu'elle l'est avec la réalité. La vérité de la raison ne saurait être alors qu'une vérité de cohérence et non de correspondance.

Monsieur H. Frankfurt, voit dans l'incapacité de la raison cartésienne à nous instruire sur la nature intime du monde, la fin d'une rivalité avec les vérités de la foi. Car, la raison n'étant pas capable de connaître le monde que Dieu a créé, seul Dieu peut nous enseigner ce qu'il est. Par contrecoup, en renonçant, à l'objectif d'atteindre la

¹⁴⁷ *Id.*, p. 400.

¹⁴⁸ *Id.*, p. 404.

¹⁴⁹ *Ibid.*

vérité absolument parlant, la rationalité et les sciences se sont libérées de toute dépendance à l'égard de la révélation et ont conquis leur autonomie.

§ 5. LE RENONCEMENT CARTÉSIEN A LA VÉRITÉ ABSOLUE : JONATHAN BENNETT

Descartes s'est-il véritablement mis en quête de la garantie de la vérité, comprise comme vérité de correspondance entre la pensée et la réalité ? N'a-t-il pas fini par simplement chercher à s'assurer d'un principe de fiabilité et de stabilité de la raison fondé sur la permanence de nos idées claires et distinctes en réponse au scepticisme ? Cette seconde hypothèse est celle défendue par Monsieur J. Bennett¹⁵⁰. Selon lui, Descartes recherche des croyances stables, indépendamment de la question de l'assurance de leur vérité qu'il laissera de côté. La certitude et la stabilité de nos jugements ne seraient pas, pour Descartes, une simple conséquence ou le bénéfice escompté de la recherche de la vérité, mais constitueraient un objectif autonome.

Monsieur J. Bennett distingue deux sens du terme « certain ». Est certain ce dont, de fait, je ne doute pas ; la certitude est un fait psychologique. Est certain aussi, ce dont on ne saurait douter, ce qui n'est pas ouvert au doute, ce dont il est fondé ou juste de ne pas douter ; il ne s'agit plus alors d'une question de fait, mais de droit : il n'y a pas matière à douter. Il en va de même pour le doute : est douteux soit ce dont on doute, soit ce dont on peut douter. Descartes fait-il une telle distinction ou passe-t-il, sans distinction, du fait au droit, de la factualité à la normativité, de la conviction à la vérité, du fait d'être convaincu à l'affirmation de ne pouvoir se tromper ? Plusieurs textes (*Entretien avec Burman*, 6 ; *Principes* I, 13) recensés par Monsieur J. Bennett indiquent une indifférence cartésienne à l'emploi du concept de certitude dans un sens ou dans l'autre, ou encore une indécision quant au sens visé (*Discours de la méthode*, AT, VI, p. 31). Or, lorsque je ne peux me mettre à douter de quelque chose, je devrais y voir le signe de mes limites plutôt que le signe de la vérité de ma pensée. Autrement dit, le caractère, de fait, indubitable d'une pensée ne saurait être la garantie de sa vérité. D'autre part, la certitude ou le caractère, de fait, indubitable ne me garantissent en rien que ce qui me paraît indubitable soit promis à toujours devoir me paraître comme tel. Dès lors, seule une conception normative de la certitude, prenant pour certain, non ce dont je ne peux pas douter pendant que je le pense, mais ce qui est soutenu par de bonnes raisons sans être contesté par d'autres, semble pouvoir satisfaire la quête de

¹⁵⁰ J. BENNETT, « Truth and Stability in Descartes' *Meditations* », *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 16, 1990, p. 76.

stabilité de ses jugements poursuivie Descartes. Et pourtant, l'on se tromperait si, fort de cette logique, l'on pensait que Descartes ait fondé son projet sur autre chose qu'une indubitabilité de fait¹⁵¹. Ainsi, les raisons qui soutiennent une proposition ne valent jamais directement pour elles-mêmes, chez Descartes, lorsqu'il s'agit d'établir une certitude. Elles valent, en réalité, comme des causes qui agissent sur ma raison, laquelle me contraint, de fait, à ne pas pouvoir douter. Monsieur J. Bennett, bien qu'il ne s'y réfère pas, poursuit, ici, la même analyse que Monsieur R. Rubin précédemment, pour qui les arguments logiques des *Méditations troisième et quatrième* devenaient, chez Descartes, les causes d'un état psychologique, rendu de fait hermétique au doute. La valeur de la raison n'est donc pas chez Descartes normative, mais appréciée à l'aune de son pouvoir de produire des certitudes de fait. Les arguments de la raison jouent le rôle de causes psychologiques plus que de pures justifications de la confiance que nous accordons à nos pensées¹⁵². Si Descartes, soutient Monsieur J. Bennett, s'intéresse à autre chose qu'aux raisons rationnelles de douter ou de ne pas douter, prises pour elles-mêmes, comme il le fait pourtant dans l'exercice du doute, c'est parce qu'il envisage la possibilité que les fondations de notre raison soient elles-mêmes douteuses. Par ailleurs, lorsque l'on considère les raisons de ne pas douter pour elles-mêmes, d'un point de vue logique et normatif, lorsque nous sommes sûrs d'une proposition, c'est d'abord en vertu d'une autre proposition, qui nous fournit une raison d'être sûrs de la première, mais qui en appelle elle-même une nouvelle, ainsi à l'infini. Pour ne pas tomber dans une régression à l'infini, Descartes choisira de s'arrêter à des croyances certaines qui n'exigent plus d'arguments rationnels et se contentera de ne pouvoir en aucun cas les rejeter ou mettre en cause. Ainsi en va-t-il, notamment, et par exemple, du *cogito*, dans lequel le « je pense » a, selon Monsieur J. Bennett, la valeur d'une prémisse dont d'indubitabilité n'est que de fait¹⁵³. Ainsi, la certitude ou indubitabilité de fait est-elle chez Descartes, dans le cas de *cogito*, mais aussi dans le cas d'autres propositions simples et évidentes, le socle qui lui permet de vaincre, dans les *Méditations*, le scepticisme.

L'essentiel de l'interprétation générale avancée par Monsieur J. Bennett consiste à soutenir que l'ultime fondement ou socle sur lequel s'appuie la connaissance dans l'épistémologie cartésienne est la conception parfaitement distincte, dont est capable notre raison, qui entraîne une entière impossibilité de douter de la vérité de ce que l'on conçoit. Il ne s'agit finalement que d'un fait psychologique dont la correspondance avec

¹⁵¹ *Id.*, p. 80.

¹⁵² *Id.*, p. 82.

¹⁵³ *Id.*, p. 85.

la réalité n'est jamais avérée. Descartes assimile, cependant, le fait qu'il soit certain d'une chose au fait que cette chose soit certaine et le fait qu'il la juge vraie au fait qu'elle soit vraie. Il faut en conclure, suggère Monsieur J. Bennett, que la certitude psychologique vaut en pratique comme l'équivalent d'une certitude absolue et objectivement garantie, même si elle ne l'est pas. Puisque, pratiquement, je ne peux pas même soupçonner comment ce dont je suis convaincu de la vérité pourrait être faux, la question de savoir si cela est vrai ne se pose pas pour moi. À défaut d'avoir pu maintenir comme objectif d'atteindre une connaissance assurée de la vérité, Descartes sera au moins parvenu, à l'intérieur des limites de notre rationalité, à s'assurer de la stabilité de nos jugements, ce qui n'est pas le moindre de ses succès. Ainsi, selon Monsieur J. Bennett, Descartes, aurait, plus ou moins consciemment, substitué à son l'objectif initial, cet objectif subsidiaire, mais beaucoup plus prometteur.

§ 6. LE FAUX PROBLÈME DE LA TROMPERIE ET DE LA VÉRACITÉ DIVINES : LOUIS LOEB

Monsieur Louis Loeb, comme Messieurs R. Rubin, C. Larmore et J. Bennett, défend une interprétation psychologique de la connaissance et de son fondement chez Descartes. Son analyse part du constat de l'avantage accordé par Descartes à la raison sur toute autre faculté et, en particulier, sur nos sens, dans le domaine de la connaissance. À quoi se reconnaît et en quoi consiste cette priorité dont jouit la raison chez Descartes ? Au fait que l'épistémologie cartésienne expose la thèse d'une asymétrie réglant l'usage de nos facultés de connaître, et accordant des statuts différents à l'usage de la raison, d'une part, et à celui de la perception sensible, d'autre part. En effet, seule la raison est appelée, pour Descartes, à corriger les perceptions sensibles, alors qu'aucune légitimité n'est reconnue par Descartes à la perception sensible pour contrôler et corriger, si besoin, les croyances ou opinions (« *beliefs* ») engendrées par la raison¹⁵⁴. Sur quoi repose l'affirmation cartésienne de l'infailibilité de la raison face la faillibilité des sens ? La réponse à cette question, avancée par Monsieur L. Loeb, consiste à affirmer que l'avantage accordé, chez Descartes, à la raison procède, en ultime instance, du caractère psychologiquement irrésistible, et par là aussi pérenne, des croyances qu'elle produit dans notre esprit, à la différence des perceptions sensibles qui ne donnent lieu qu'à des opinions ou croyances toujours susceptibles d'être écartées ou

¹⁵⁴ L. LOEB, « The Priority of Reason in Descartes », *The Philosophical Review*, vol. 99, n° 1 (Jan. 1990), pp. 3-5.

rectifiées¹⁵⁵. La thèse de Monsieur L. Loeb est que la priorité accordée par Descartes à la raison résulterait de caractéristiques et d'effets psychologiques différents de ceux des perceptions sensibles. Se référant à la *Méditation troisième* (AT, IX, 1, p. 31), Monsieur L. Loeb souligne, à juste titre, que Descartes n'affirme pas que sa raison lui enseigne que la vraie taille du soleil est celle qui lui vient des raisons de l'astronomie et non de ses sens, mais qu'elle le lui fait croire. Inversement, mais exactement sur le même registre, dans la *Méditation sixième* (AT, IX, 1, pp. 61,66), la raison nous détourne des choses que la nature nous incline à croire ou encore nous empêche d'en être totalement persuadés. Descartes décrit dans ces textes des caractéristiques psychologiques propres aux effets produits en nous par nos facultés cognitives. Ainsi, les effets de persuasion de la raison sont les plus forts. Ils l'emportent sur les simples inclinations provenant des sens. Ils se révèlent être parfaitement irrésistibles chaque fois que nous disposons d'idées entièrement claires et distinctes. Cette doctrine psychologique de la priorité accordée à la raison par Descartes explique tous les cas de correction des perceptions sensibles par la raison, tant ceux où les sens sont générateurs d'opinions contraires que ceux où ils ne le sont pas. De plus, cette doctrine répond parfaitement à l'objectif annoncé par Descartes, au commencement des *Méditations*, d'établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Ce qui est irrésistible, et qui ne saurait ainsi être renversé en vertu de son caractère irrésistible, produit des jugements fermes et définitifs, autrement dit, constants. Dès lors, les croyances provenant des sens, étant toujours susceptibles d'être rectifiées par celles de la raison, ne répondent pas à l'exigence cartésienne de constance et de fermeté et ne peuvent donc pas jouer le rôle épistémique qui revient à la raison. Ne peut-on toutefois objecter que la raison pourrait encore être déstabilisée par les sens ? L'on peut bien avancer que nos sens sont susceptibles de faire obstacle à l'attention requise pour que nous disposions d'idées claires et distinctes, de nous en distraire, et d'ébranler ainsi la stabilité de la raison. Mais c'est précisément en réponse à ce risque que Descartes élabore une méthode dont l'observation des règles doit garantir un exercice pur de la raison¹⁵⁶.

Il demeure, toutefois, une menace pesant sur la priorité épistémique de la raison : celle, bien connue, du cercle cartésien. Monsieur L. Loeb résout le problème de la manière suivante : l'état psychologique de croyance irrésistible est incompatible avec l'existence d'un Dieu trompeur¹⁵⁷. À quelle condition l'idée d'un Dieu trompeur peut-elle alors déstabiliser nos croyances provenant d'idées claires et distinctes ?

¹⁵⁵ *Id.*, p. 6.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 17

¹⁵⁷ *Id.*, p. 32

À condition qu'elles ne soient plus actuelles, mais remémorées. Dès lors, la stabilité de nos croyances issues de la raison peut encore être récupérée, grâce au caractère irrésistible de la croyance qu'il est impossible que Dieu tout puissant soit trompeur et à la croyance qu'il est impossible que la règle générale de l'évidence, que Dieu garantit, puisse ne pas être valide.

Monsieur L. Loeb estime, cependant, insatisfaisante la réponse de nature psychologique que Descartes apporte à l'objection du cercle. Il en déduit que Descartes cherche à donner une réponse à un problème qui, en réalité, ne se pose pas à ses yeux, au sens où sa doctrine psychologique des facultés et la priorité psychologique de la raison, à la différence de sa priorité épistémologique, se passe de tout appel à l'existence de Dieu et à sa véracité. Autrement dit, Descartes en appellerait à l'existence de Dieu pour d'autres motifs, pour des motifs de convenance, étrangers au besoin de sa doctrine, dont l'ultime fondement pour trouver quelque chose de ferme et constant dans les sciences se satisfait du caractère psychologiquement irrésistible des idées claires et distinctes de notre raison. Bref, l'existence de Dieu et sa véracité seraient inutiles à l'épistémologie cartésienne et leur démonstration viendrait dissimuler cette inutilité¹⁵⁸.

§ 7. DESCARTES, TRANSITION VERS UNE PHILOSOPHIE SANS DIEU : MICHAEL DELLA ROCCA

Monsieur Michael Della Rocca tient une position, selon nous, particulièrement intéressante dans l'évolution du commentaire cartésien, qui considère la philosophie de Descartes comme une transition historique vers une épistémologie qui se dispense de tout appel à Dieu. Ainsi, soutient-il que, si Descartes n'en arrive pas à la conclusion (que l'auteur réserve à Hume et à Kant) selon laquelle Dieu ne saurait jouer un rôle central et légitime dans aucune théorie sérieuse de la connaissance, Descartes franchit toutefois une étape décisive dans cette direction, en particulier dans la manière dont il répond à l'objection spéieuse l'accusant d'avoir commis un cercle logique sur la question du fondement de l'évidence¹⁵⁹.

¹⁵⁸ L. LOEB, « Is There Radical Dissimulation in Descartes' *Méditations* ? » in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 243-258 ; « Was Descartes Sincere in His Appeal to the Natural Light ? », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26-3 (1988), pp. 377-406.

¹⁵⁹ M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan. 2005), p. 2.

Monsieur M. Della Rocca propose une interprétation limitée de la portée du doute hyperbolique, tel qu'il est encore présent au début de la *Méditation troisième*. À ce stade, si nous pouvons douter de tout, cela ne signifie pas que nous doutons toujours de tout. Nous pouvons douter de toute chose, dès qu'elle n'est pas présente à notre esprit de manière parfaitement claire et distincte. Tout est susceptible de tomber sous l'emprise du doute, parce que tout peut sortir du champ de l'évidence à partir du moment où j'en détourne mon attention. En revanche, lorsque la clarté et la distinction de nos idées sont entières, aucun doute ne peut nous saisir, nous sommes assurés de ce que nous pensons, non seulement en raison de l'assentiment que l'évidence provoque, mais parce que ce qui est certain est vrai¹⁶⁰. Autrement dit, Monsieur M. Della Rocca limite la portée du doute à deux égards : i) il ne s'exerce qu'à défaut d'évidence, ii) il n'atteint pas l'équivalence entre certitude et vérité, que consacre la règle générale de l'évidence. Le lien entre évidence et vérité ne serait jamais mis ni à mal, ni en cause par Descartes, le seul problème sérieux étant de distinguer ce qui est évident de ce qui ne l'est pas ou qui ne l'est plus, c'est-à-dire de distinguer l'évidence de l'apparence ou du souvenir de l'évidence. La certitude cartésienne ne serait donc pas simplement psychologique, mais normative pour reprendre l'expression de l'auteur (« *normative certainty* »), c'est-à-dire portant sur la vérité de la chose, avant même qu'intervienne la preuve de l'existence de Dieu et de sa véracité. Quel enseignement Monsieur Della Rocca en tire-t-il ? Tout d'abord, que la véracité divine n'intervient qu'à titre rétrospectif pour garantir les évidences passées, et nous assurer que ce que nous avons clairement et distinctement perçu était effectivement vrai au moment où nous l'avons perçu, sans avoir à reproduire l'expérience de l'évidence que nous en avons eue¹⁶¹. Il en déduit, par conséquent, que la valeur objective de nos certitudes actuelles ne dépend pas de la véracité divine. Il ajoute que Descartes tient pour vraies toutes ses idées claires et distinctes (et non seulement certaines d'entre elles, tels que le *cogito* ou l'idée de Dieu, qui jouiraient de la sorte d'un privilège)¹⁶², antérieurement à la démonstration de l'existence de Dieu, que Monsieur M. Della Rocca qualifie d'argument théologique (« *theological argument* »)¹⁶³. Reste une objection, que pointait déjà Margaret Wilson¹⁶⁴

¹⁶⁰ *Id.*, pp. 12-13.

¹⁶¹ *Id.*, p. 16.

¹⁶² Monsieur M. Della Rocca s'oppose sur ce point à la thèse de Madame Janet Broughton qui soutient qu'il y aurait chez Descartes deux classes d'idées claires et distinctes, la seconde ayant besoin d'attendre d'être garanties par la véracité divine pour dépasser le stade de la simple certitude subjective et psychologique et prétendre à la vérité ; voir J. BROUGHTON, « The Method of Doubt », in D. Pereboom (éd.), *The Rationalists ; Critical Essays on Descartes, Spinoza and Leibniz*, Landham, Rowman and Littlefield, 1999, pp. 1-18 ; *Descartes's Method of Doubt*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

¹⁶³ M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan., 2005), pp. 8, 15.

s'appuyant sur la *Méditation troisième*¹⁶⁵ : comment, si une proposition absolument manifeste implique que je sache que je ne suis pas trompé, Descartes peut-il encore soutenir que Dieu peut faire en sorte que je me trompe en raison de son absolue puissance ? S'il faut admettre que l'évidence résiste à toute puissance trompeuse et qu'elle est en mesure de mettre en échec une éventuelle volonté divine de me tromper, comment ne pas voir dans cette affirmation d'une limitation de la puissance sans borne que Descartes reconnaît pourtant à Dieu ? Pour sortir de cet embarras et dépasser la contradiction ainsi pointée, Monsieur M. Della Rocca estime qu'il faut admettre comme vrai ce qui nous semble cependant contradictoire, à savoir : je sais que Dieu, en raison de sa puissance peut faire que mes idées claires et distinctes soient fausses et, tout autant, lorsque je conçois une idée claire et distincte, je sais parfaitement que je ne me trompe pas et que je ne suis pas trompé. Pour soutenir, à la fois, ces deux affirmations opposées, Monsieur M. Michael Della Rocca en appelle à la doctrine de la création des vérités éternelles¹⁶⁶. Les vérités que l'on nomme éternelles et que Dieu crée librement ne sont pas, souligne l'auteur, pour autant contingentes, mais bien nécessaires de l'aveu même de Descartes¹⁶⁷, de sorte que, bien que Dieu ait tout pouvoir sur nos idées claires et distinctes et qu'il pourrait avoir voulu qu'elles soient fausses, nous pouvons affirmer qu'elles sont absolument et nécessairement vraies. Cela, admet l'auteur, est contradictoire pour notre esprit fini, relève de l'incompréhensibilité de Dieu, et doit, par conséquent, être admis à ce titre et pour ce motif¹⁶⁸. Cette interprétation qui présente une doctrine cartésienne trouvant facilement refuge dans l'incompréhensibilité divine, est néanmoins, juge l'auteur, peu satisfaisante pour la raison.

¹⁶⁴ M. WILSON, Descartes. London, Routledge, 1978, p. 134 ; « Review of Descartes' Conversation with Burman, translated with introduction and commentary by John Cottingham », *Philosophical Review* 87 (1978), p. 456.

¹⁶⁵ « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande », AT, IX, 1, p. 28.

¹⁶⁶ M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan., 2005), p. 22.

¹⁶⁷ Monsieur M. Della Rocca s'oppose, sur ce point, notamment à Monsieur H. Frankfurt pour qui la doctrine de la création des vérités éternelles les condamne à être contingentes ; voir H. FRANKFURT, « Descartes on the Creation of the Eternal Truths », *Philosophical Review* 86 (1977), p. 42. Selon nous, à défaut d'univocité entre Dieu et nous, les vérités éternelles sont contingentes au regard de Dieu et nécessaires pour nous. Il y a, ici, deux plans : celui de la puissance infinie de Dieu et celui de la rationalité humaine finie. Dieu crée en toute liberté ce qui s'impose à nous en toute nécessité.

¹⁶⁸ M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan. 2005), p. 24.

La diversité et la richesse des approches de Descartes que propose la philosophie anglo-saxonne, dont nous avons essayé de donner ici un aperçu, convergent sur trois points qui dessinent une véritable ligne d'interprétation critique : i) l'apport de Descartes à la philosophie tient en bonne partie à son interrogation sur les fondements de la connaissance et son approche problématique des rapports entre la certitude et la vérité. ii) La vérité cartésienne se mesure, en ultime instance, à la puissance de nos certitudes, généralement interprétée comme un fait psychologique indéfectible et contraignant. iii) Descartes a échoué dans sa quête d'un fondement objectif et absolu de la connaissance, même s'il est parvenu à donner à la science, à défaut d'un fondement, une stabilité certaine et à consacrer l'autonomie de la raison à l'égard de toute autre faculté, d'une part, et envers Dieu, d'autre part. La tonalité globale de cette ligne interprétative est donc assez largement négative, ou du moins réservée, dans les jugements qu'elle porte sur les résultats auxquels parvient, sur le plan de la doctrine de la connaissance, la philosophie première de Descartes.