

B
20.5
UL
1967
G135

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE
PRESENTEE
A L'ECOLE DES GRADUES
DE L'UNIVERSITE LAVAL
POUR L'OBTENTION
DU GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE
PAR
MAURICE GAGNON, L. PH.

LE RATIONALISME DE DESCARTES

FEVRIER 1967.



A V A N T - P R O P O S

Il nous a été impossible de nous procurer l'édition entière des "Oeuvres de Descartes" par Adam et Tannery, car la réimpression n'en est pas encore terminée. C'est pourquoi nous citons habituellement Descartes d'après l'édition "Descartes, œuvres et lettres", Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1963. Nous avertissons le lecteur lorsque nous utilisons d'autres sources. Pour les références aux principales œuvres de Descartes, nous avons cru bon d'adopter les abréviations suivantes :

- Bur..... Entretien avec Burman.
Disc..... Discours de la Méthode.
Méd..... Méditations Métaphysiques.
Princ..... Les Principes de la Philosophie.
Rech. Vér..... La Recherche de la Vérité.
Règ..... Règles pour la Direction de l'Esprit.

Qu'il nous soit permis d'adresser nos plus sincères remerciements au professeur Alphonse Saint-Jacques, de la Faculté de Philosophie de l'Université Laval, pour le dévouement avec lequel il nous a dirigé dans l'élaboration de ce travail.

Maurice Gagnon

Sherbrooke, le 28 février 1967.

TABLE DES MATIERES

	Page
AVANT-PROPOS	ii
TABLE DES MATIERES	iii
INTRODUCTION	1
Chapitre	
I. DESCARTES INSATISFAIT	
1 - Un jeune homme incertain et déçu	19
2 - Les causes de l'incertitude	21
3 - Un désir insatiable de certitude	46
II. LA RAISON	
1 - Nature de la raison	49
2 - Valeur de la raison	59
3 - Raison, certitude et vérité	66
III. LA METHODE	
1 - Nécessité de la méthode	69
2 - Origine de la méthode	71
3 - Une méthode naturelle	73
4 - La pratique de la méthode	80
5 - Le rôle de la méthode	81
6 - La valeur de la méthode	83
7 - Méthode et raison	90
IV. DU DOUTE AU COGITO	
1 - Les principes de la connaissance et l'ordre des sciences	101
2 - Le doute, instrument du retour à la lumière naturelle	103
3 - L'élaboration du doute	107
4 - Le doute cartésien est-il possible?	115
5 - Le doute cartésien est-il fécond?	127

V. DU COGITO AUX CHOSES

1 - Les preuves de l'existence de Dieu	130
2 - L'essence et l'existence des corps	140
3 - La valeur de la connaissance sensible	145
4 - Le sort du doute	156
5 - L'échec de la physique cartésienne	159

VI. NATURE ET RAISON

1 - L'opposition entre nature et raison	164
2 - La nature corporelle réhabilitée	173
3 - L'union de l'âme et du corps	177
4 - La notion cartésienne de vérité	181

VII. LE PROBLEME DE L'ERREUR 188

VIII. LE RATIONALISME MORAL

1 - L'idéal cartésien de la morale	198
2 - La morale provisoire	200
3 - La vertu	203
4 - Le bonheur	209
5 - La prudence	220
6 - Spinoza et la morale géométrique	237

CONCLUSION 246

BIBLIOGRAPHIE 257

INTRODUCTION

Taxer Descartes de rationalisme, c'est reprendre un vieux cliché cent fois rebattu. Comme le souligne très justement M. Jean Laporte, les nombreux commentateurs du philosophe français (sauf bien entendu M. Laporte lui-même) sont unanimes là-dessus, malgré de sérieuses divergences de vues sur d'autres points (1). Il est cependant rare que l'on cherche à préciser en quoi consiste au juste le rationalisme cartésien. C'est le but qui anime le présent travail.

Pour faciliter la compréhension du lecteur, nous croyons utile d'expliquer dès le début en quel sens nous emploierons le mot rationalisme en l'appliquant à Descartes. Cette précision est d'autant plus nécessaire que l'équivocité du terme rend possible son utilisation dans une foule de sens pas-sablement éloignés les uns des autres. Nous éliminons d'abord le rationalisme antireligieux que le Dictionnaire de la Langue Philosophique de M. Paul Foulquié décrit en ces termes :

...doctrine excluant toute assertion ne pouvant être établie par des procédés purement rationnels et tout dogme dépassant les possibilités de compréhension de la raison (2).

(1) Jean Laporte, Le rationalisme de Descartes, P.U.F., 1950, p. VII.

(2) 1ère édition, P.U.F., 1962, p. 610.

Le Dictionnaire poursuit, citant C. Constantin, dans le Dictionnaire de Théologie Catholique, tome XIII, p. 1689 :

Le rationalisme dont il est ici question est la prétention de résoudre la question religieuse et morale avec les seules lumières naturelles, en excluant tout secours, toute influence de l'autorité quelle qu'elle soit, même et surtout de l'autorité divine manifestée dans la révélation.

Une certaine tradition a prêté à Descartes, — bien à tort croyons-nous, — la paternité du rationalisme antireligieux dont le dix-huitième siècle nous a offert le spectacle. Pourtant, Descartes n'avait rien d'un libertin; il a toujours fait ouvertement profession de foi religieuse (1) et de soumission à l'Eglise, au moins par crainte sinon par conviction : n'a-t-il pas renoncé à la publication de son traité sur le Monde de peur de subir le même sort que Galilée (2) ?

Descartes proclame bien haut que la compréhension des vérités révélées dépasse de loin les capacités de la raison humaine (3), et que jamais il n'osera "les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements" (4). La simple connaissance de ces choses, dit-il n'exige pas beaucoup d'intelligence car elle dépend de la grâce (5); et celui qui veut les examiner en profondeur a besoin d'une aide surnaturelle (6). Parfois, il semble croire que la théologie nous enseigne comment gagner le ciel sans avoir besoin pour cela de l'appareil conceptuel et des méthodes de la philosophie (7). Il

(1) Lettre-préface des Méditations, surtout pp. 257-58.

(2) Disc., p. 154.

(3) Princ., p. 610; Règ., p. 45.

(4) Disc., p. 130.

(5) Lettre à un inconnu, août 1638, pp. 1018-19.

(6) Disc., p. 130.

(7) Disc., p. 130.

estime que l'usage abusif des raisonnements philosophiques en théologie a gâté cette dernière et suscité toutes les hérésies; plus la théologie sera simple, mieux elle se portera (1). Mais ailleurs le même Descartes rêve d'une adoption officielle de sa philosophie par les Jésuites, car elle peut, dit-il, "servir avec avantage à expliquer les vérités de la Foi" (2). Elle pourrait même rendre explicable la transubstantiation, doctrine que les calvinistes jugent irrecevable par l'ancienne philosophie (3). En d'autres occasions, il se contente de dire que sa philosophie n'apporte aucun changement à la théologie et s'accorde très bien avec les données de la foi (4). Sa pensée sur le sujet reste flottante et ses prises de position varient selon les circonstances. Quand il parle à des intimes, il s'intéresse aux controverses théologiques et propose volontiers les services de sa philosophie pour aider à les résoudre; mais face au grand public, il s'en détourne complètement. Sans doute la peur d'encourir des condamnations ecclésiastiques n'est-elle pas étrangère à cette attitude.

(1) Bur., p. 1398 : "Assurément la théologie ne doit pas être soumise aux raisonnements dont nous usons pour les mathématiques et les autres vérités, parce que nous n'avons pas prise sur elle; et plus simple nous la gardons, meilleure elle est. Si l'auteur savait que quelqu'un dût jamais étendre à la théologie des raisonnements tirés de sa philosophie, et abuser de sa philosophie d'une telle manière, il regretterait sa peine. Nous pouvons, à la vérité, et nous devons démontrer que les vérités théologiques ne s'opposent pas aux vérités philosophiques, mais nous ne devons en aucune manière les critiquer. C'est ainsi que les moines ont donné naissance à toutes les sectes et à toutes les hérésies, par leur théologie, c'est-à-dire par leur scolastique qu'il faut détruire avant tout. Et quel besoin d'un si grand effort, quand nous voyons des simples et des rustiques pouvoir gagner le ciel aussi bien que nous. Cela certes devrait nous avertir que mieux vaut de beaucoup une théologie aussi simple que la leur, que de la tourmenter par de nombreuses controverses..."

(2) Lettre au P. Charlet, 9 fév. 1645, p. 1171.

(3) Lettre au P. Vatier, 22 fév. 1638, p. 944.

(4) Lettre au P. Noël, octobre 1637, p. 982.

En fait, Descartes se préoccupe surtout de ne rien enseigner qui soit contraire à la Révélation (1) et se déclare prêt à une rétractation si jamais la chose lui arrivait :

Surtout nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste, afin que, si quelqu'étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire, nous soyons toujours prêts à soumettre notre jugement à ce qui vient de sa part (2).

L'auteur du Discours de la Méthode professe qu'un catholique ne doit éprouver aucune gêne ou honte à tenir la lumière de la grâce pour supérieure à celle de la nature (3). Mais il entend bien conserver à la raison toute sa liberté dans les domaines où la théologie ne se prononce point (4). Il réprouve vivement l'attitude de ceux qui voudraient déduire de la Sainte Ecriture les vérités de la science profane : une telle ambition ne respecte pas selon lui le but que Dieu a assigné à la Révélation (5). D'autre part, ce serait nuire à la foi que chercher à bâtir des preuves rationnelles de vérités déjà enseignées par elle, quand la chose est impossible (6). Mêler religion et philosophie est, dit Descartes, "entièrement contre mon sens" (7). Il admet bien que la philosophie peut apporter à la foi une aide oc-

(1) Lettre à un inconnu, août 1638, p. 1019.

(2) Princ., p. 610.

(3) Lettre à Hyperaspites, août 1641, p. 1131.

(4) Princ., p. 610.

(5) Lettre à un inconnu, août 1638, p. 1019.

(6) Lettre à Mersenne, 27 mai 1630, p. 938.

(7) Lettre à Mersenne, 27 août 1639, p. 1055; voir aussi la lettre précédemment citée, p. 1018.

casionnelle (1), mais la découverte des fondements rationnels de la foi ne constitue pas l'un des buts spécifiques et principaux de la philosophie cartésienne. S'adressant aux théologiens de Paris, Descartes insiste sur le fait que sa philosophie peut mettre les infidèles sur le chemin de la foi chrétienne en leur fournissant des preuves rationnelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme (2). Mais dans une lettre à Mersenne, il précise que la connaissance naturelle de Dieu ne mène pas nécessairement à cette foi, ni ne peut suffire à nous mériter la bénédiction surnaturelle en l'autre vie (3). La sagesse cartésienne a pour seul but la découverte de la vérité naturelle; et s'il lui arrive de rendre quelque service à la foi religieuse, ce ne peut être que de façon tout à fait accidentelle.

Descartes admettrait sans doute, d'accord avec Saint Thomas d'Aquin, que les contenus doctrinaux respectifs de la science profane et de la foi ne doivent pas se contredire, car les deux procèdent ultimement de l'unique Vérité divine. Mais il se montre satisfait de ce que sa doctrine philosophique ne contredise en rien la foi et n'en demande pas davantage. Avec lui, la philosophie cesse d'être "ancilla théologiae", elle n'est plus un instrument pour cette dernière et ne se fait plus un point d'honneur de la servir. Aider la foi n'est plus l'un de ses principaux buts et on la cultivera désormais

(1) Règ., p. 45: "Cela n'empêche pas cependant que pour ce qui a été révélé par Dieu, nous y croyions comme à une connaissance plus certaine encore, puisque la foi, qui porte toujours sur des choses obscures, est un acte non de l'intelligence mais de la volonté, et que, si elle a des fondements dans l'entendement, ceux-ci peuvent et doivent être trouvés avant tout par l'une ou l'autre des voies déjà dites (c'est-à-dire l'intuition et la déduction), comme nous le montrerons peut-être un jour plus amplement".

(2) Méd., pp. 257-59.

(3) Lettre de mars 1642, p. 1144.

mais en dehors de toute préoccupation théologique. Descartes n'est pas le premier à affirmer l'autonomie de la raison et sa valeur intrinsèque; mais il rompt officiellement avec la coutume de philosopher surtout à l'occasion de problèmes théologiques, de cultiver la philosophie en raison des services qu'elle rend au théologien. Il ne nie pas l'existence de tels services : il lui arrive d'en faire grand état et de laisser entrevoir la possibilité d'une théologie nouvelle, basée sur sa philosophie (1). Mais le plus souvent, il se défend de vouloir faire de la théologie.

Raison et foi ne sont pas pour lui des réalités antagonistes, mais il les dissocie de sorte qu'à l'avenir elles travailleront chacune de leur côté, sans qu'il existe une collaboration précise et déterminée entre les deux. Descartes n'est pas un rationaliste antireligieux et admet que la raison doit rester soumise à la foi; mais la raison cesse de considérer la foi comme un guide extrinsèque et devient tout à fait autonome non plus seulement en ce qui concerne son point de départ et ses méthodes, mais aussi relativement aux buts qu'elle poursuit. On peut soutenir que cette façon de penser est rationaliste, car elle manifeste une confiance extrême dans les puissances de la raison : cette dernière y est considérée comme capable d'atteindre par ses seules forces son plus haut degré d'épanouissement, c'est-à-dire la possession de toutes les connaissances naturelles qui lui sont accessibles, sans l'aide de quelque lumière supérieure, en ne comptant que sur elle-même pour se diriger, se juger, critiquer la valeur de ses procédés et de ses réussites.

Assurément, les penseurs médiévaux avaient d'autres idées sur la valeur de la raison : au-dessus de la connaissance profane il y a la connaissance

(1) Lettre à Mersenne, 31 mars 1641, citée par Etienne Gilson dans son Commentaire sur le Discours de la Méthode, 3^e éd., Paris, Vrin, 1962, p. 133.

sacrée, que la raison peut atteindre de façon très imparfaite à condition de se laisser guider par la foi; et une connaissance imparfaite des choses divines est plus noble qu'une connaissance parfaite des choses profanes. Se faire la servante de la foi et de la théologie constitue pour la philosophie une tâche très noble, c'est même le plus haut sommet auquel elle puisse aspirer. De plus, la Révélation peut aider positivement la philosophie en lui proposant des sujets de recherche, des hypothèses de travail. Chez Descartes au contraire, la Révélation se contente d'instruire la philosophie de ses erreurs, et ne lui apporte rien de positif.

Il n'est pas nécessaire d'insister longuement sur l'importance historique de cette attitude nouvelle qu'adopte Descartes envers la théologie. Elle n'inaugure pas de lutte entre philosophie et théologie, mais n'en prononce pas moins leur rupture. Les rationalistes du dix-huitième siècle franchiront un pas de plus, et la rupture deviendra antagonisme.

En un sens plus général, le mot rationaliste pourrait qualifier une pensée qui reconnaît l'existence de la raison et l'importance de son rôle dans la découverte de la vérité. C'est le sens qu'a adopté M. Jean Laporte dans l'ouvrage que nous avons mentionné plus haut. Il est parvenu à cette définition après une brève revue des divers penseurs qu'on appelle généralement rationalistes, pour ensuite les opposer aux "irrationalistes". Dans la première catégorie, on retrouve chez les grecs Platon, Aristote et les stoïciens; chez les médiévaux, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et les augustiniens; chez les modernes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte et Hegel. Parmi les irrationalistes M. Laporte mentionne entre autres Pascal, Bergson, Rousseau et William James : ces derniers émettent de sérieuses réserves ou même des doutes sur les capacités de la raison, ou bien s'efforcent de mettre en valeur certaines autres sources de connaissance.

De cette matière M. Laporte dégage une définition du rationalisme qui tient aux deux critères suivants : les opinions sur la nature de la raison, et les opinions sur sa valeur. Le rationaliste prête d'abord à la raison une nature distincte, originale, "irréductible à celle de l'instinct et de l'affectivité" (1). Elle sera ou bien une faculté de l'âme dont le fonctionnement est régi par des lois rigides, ou bien l'ordre nécessaire et universel des choses mêmes. En second lieu, le rationaliste possède une foi plus ou moins grande en la valeur de la connaissance rationnelle. L'auteur formule comme suit sa définition du rationalisme philosophique :

En fin de compte, les caractères d'une philosophie rationaliste se résument à deux :

1- Admettre la réalité spécifique d'une raison entendue, soit comme ordre nécessaire des idées et des choses, soit comme activité spirituelle autonome constitutive de l'expérience, — ceci ne différant d'ailleurs de cela que comme le dynamique du statique;

2- Admettre que cette raison vaut, soit pour tout comprendre, soit du moins pour comprendre tout ce qui nous est accessible et pour régler tout ce qui dépend de nous, — la raison abolissant ou plutôt absorbant en elle tout autre prétexte principe de connaissance et d'action, suffisant à l'homme et se suffisant à elle-même (2).

M. Laporte consacre tout son volume à découvrir comment Descartes conçoit la raison et quelle valeur il lui prête. Il conclut sans difficulté que Descartes ne peut être affublé de l'étiquette rationaliste. En effet, Descartes ne semble pas prêter une structure originale à la raison, puisqu'il rejette le syllogisme de la "ratio" des scolastiques, et conçoit la déduction comme une chaîne d'intuitions. Ce qu'il appelle raison n'est en somme que l'esprit lui-même, en tant que distinct de l'affectivité, et n'est qu'un pouvoir passif de réception d'un donné. Pourtant, Descartes a fait profession

(1) Op. cit., p. XV.

(2) Ibid., p. XIX.

de déterminisme en physique et en mathématiques, car il y a trouvé des connexions nécessaires. Il a vu dans les mouvements de l'univers matériel une obéissance stricte aux lois d'un mécanisme rigoureux. Il a prêté à sa méthode, inspirée du raisonnement mathématique, un pouvoir infaillible de conduire à la vérité tout homme de bon sens, pourvu que soient respectées certaines conditions dépendantes de la volonté, telle l'attention. Ces éléments de la pensée cartésienne sont à coup sûr rationalistes, et M. Laporte l'admet. Cependant, objecte-t-il, Descartes a enseigné que le mécanisme rigoureux de l'univers était nécessaire quant à nous, mais contingent quant à l'intelligence et à la volonté divines. Il a d'autre part reconnu que la compréhension de certaines vérités, comme l'union de l'âme et du corps, dépassait les capacités de la raison humaine. Si l'on veut rendre justice à Descartes il faut considérer, en même temps que les aspects rationalistes de sa pensée, certains autres aspects qui viennent tempérer les précédents. Somme toute, conclut M. Laporte, la pensée cartésienne n'est pas un rationalisme, mais bien plutôt un empirisme — car Descartes s'en remet toujours à l'intuition des choses absolument évidentes, — empirisme dénué de tout sensualisme (1).

M. Laporte pouvait difficilement conclure autre chose, étant donné sa façon de poser le problème. Mais justement, nous croyons nécessaire de le poser autrement. La description qu'il nous donne du rationalisme ne manque sûrement pas de justesse; mais elle se cantonne dans de vagues généralités, et par le fait même classe divers types de penseurs dans une seule et même catégorie. C'est pour le moins un manque de précision et de souplesse dans la pensée. Sous la plume de M. Laporte, des philosophes aussi divers que Leibnitz, Spinoza, Saint Thomas, Aristote et Kant entrent tous sans trop de distinctions dans

(1) Ibid., pp. 467-77.

la catégorie des rationalistes. M. Laporte ne dit-il pas :

L'essence du rationalisme tient dans cette formule de Spinoza, qui pourrait être d'Aristote, comme aussi de beaucoup de nos contemporains, Hamelin par exemple, ou Goblot, ou M. Pradines : "C'est le propre de la raison de considérer les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires" (1).

Il est vrai que cette formule pourrait venir de tous les auteurs mentionnés, mais chacun y mettrait des nuances susceptibles d'en changer considérablement la portée. Quand on sait, par exemple, l'influence qu'Aristote attribue à la causalité par accident dans la succession des événements de l'univers sensible (2), on comprend mal qu'il puisse accepter sans nuances et précisions cette affirmation de Spinoza.

Des deux critères invoqués par M. Laporte pour définir le rationalisme, le premier n'est guère déterminant et n'a que peu d'importance. Car si le rationalisme se caractérise par le seul fait de reconnaître l'existence de la raison et de lui prêter une structure originale, alors la très grande majorité des philosophes sont rationalistes. Le second critère, à savoir la valeur qu'on peut accorder à la connaissance rationnelle, requiert un examen plus attentif; c'est à partir de lui que nous pourrons juger si Descartes mérite le qualificatif de rationaliste. Car le rationalisme est une attitude d'esprit plutôt qu'un système; et si on peut dire d'une philosophie qu'elle est rationaliste, à plus forte raison devons-nous le dire des méthodes de pensée et des attitudes intellectuelles qui l'ont produite :

Le rationalisme est moins un système aux contours bien définis qu'une tendance générale d'esprit. D'ordinaire ce mot évoque l'idée d'une confiance sereine en la raison humaine, en ses méthodes de recherche et son critérium de vérité (3).

(1) Ibid., p. XVI.

(2) Aristote, Physiques, livre II, chap. 5 et 6.

(3) A. Etcheverry, Le conflit actuel des humanismes, p. 13, cité dans le Dictionnaire de la Langue Philosophique, p. 609.

Quelle est précisément l'attitude de Descartes vis-à-vis la raison? Nous croyons pouvoir la décrire de la façon suivante, au moins dans ses grandes lignes. Descartes soutient que seule la raison, et non pas les sens, mérite notre confiance :

Car enfin, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison, Et il est à remarquer que je dis de notre raison, et non point de notre imagination ni de nos sens (1).

Au départ de sa recherche philosophique, il rejette catégoriquement la connaissance des sens parce que, dit-il, la prudence nous commande de ne pas se fier à ceux qui nous ont déjà trompés; et aussi parce qu'il estime impossible d'établir une distinction certaine entre les illusions du rêve et les perceptions réelles de l'état de veille (2). Et quand, après un long cheminement, il finit par admettre la vérité de certaines connaissances sensibles, ce n'est que dans la mesure où le témoignage des sens est corroboré par la raison, cette dernière s'appuyant sur la véracité divine :

Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées (c'est-à-dire les idées des choses corporelles) immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature, dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent de choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles. Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent (3).

...encore que nous voyions le soleil très clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu'il ne soit que de la grandeur que nous le voyons; et nous pouvons bien imaginer distinctement une tête de lion entée sur le corps d'une chèvre, sans qu'il faille conclure pour cela qu'il y ait au monde une chimère; car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable, mais elle

(1) Disc., p. 152.

(2) Princ., p. 572; Méd., pp. 268-69; Rech. Vér., pp. 888-89.

(3) Méd., p. 325.

nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela (...).

De même, Descartes rejette impitoyablement la foi naturelle et la coutume comme agents d'acquisition de connaissance. Leur intervention, tout en étant inévitable, demeure fondamentalement nuisible, car elles détruisent l'esprit critique et gravent dans l'esprit une foule de préjugés et d'erreurs :

Il me semble que tout cela s'explique fort clairement, si on compare la fantaisie des enfants à une table d'attente, dans laquelle doivent être mises nos idées, qui sont comme des portraits tirés de chaque chose d'après le naturel. Les sens, l'inclination, les précepteurs, et l'entendement, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage; entre lesquels ceux qui en sont moins capables, sont les premiers qui s'en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement; et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pourquoi nous avons tant de peine à connaître. Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et plus communes, notre inclination naturelle est toute corrompue; et pour les précepteurs, encore qu'il s'en puisse trouver sans doute de très parfaits, si est-ce qu'ils ne sauraient forcer notre créance de recevoir leurs raisons, jusqu'à ce que notre entendement les ait examinées, auquel seul il appartient de parachever cet ouvrage. Mais il est comme un excellent peintre qu'on aurait employé pour mettre les dernières couleurs à un mauvais tableau, que de jeunes apprentis ont ébauché; lequel aurait beau pratiquer toutes les règles de son art, pour y corriger peu à peu tantôt un trait tantôt un autre, et y ajouter du sien tout ce qui manque, si est-ce pourtant qu'il ne pourrait jamais si bien faire, qu'il n'y laissât de grands défauts, puisque dans le commencement le dessin a été mal compris, les figures mal plantées, et les proportions mal observées (2).

Et ainsi encore je pensais que, pour ce que nous avons tous été enfants avant d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presqu'impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils auraient été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle (3).

(1) Méd., p. 325.

(2) Disc., pp. 152-53.

(3) Rech. Vér., pp. 886-87.

Ces deux textes montrent bien que pour Descartes le recours à la foi naturelle et à la coutume est non seulement inutile, mais même nuisible à la formation intellectuelle. La raison en est le seul artisan, car elle seule est capable de nous faire parvenir à la vérité. Et quand elle prendra la direction de notre vie intellectuelle, son premier travail consistera à faire main nette, à débarrasser notre esprit de toutes les connaissances fausses acquises dans le passé.

Descartes prétend aussi déduire rationnellement toutes les autres sciences à partir de quelques vérités métaphysiques :

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse (1).

Je serais bien aise de poursuivre, et de faire voir ici toute la chaîne des autres vérités que j'ai déduites de ces premières (2).

En conséquence, il n'accorde à l'expérience de physique qu'un rôle de simple vérification des déductions préalablement faites, surtout quand plusieurs choses peuvent être déduites à partir des mêmes principes :

Or les principes que j'ai ci-dessus expliqués sont si amples qu'on peut en déduire beaucoup plus de choses que nous n'en saurions parcourir de la pensée en tout le temps de notre vie. C'est pourquoi je ferai ici une brève description des principaux Phénomènes, dont je prétends rechercher les causes, non point afin d'en tirer les raisons qui servent à prouver ce que j'ai à dire ci-après : car j'ai dessein d'expliquer les effets par leurs causes, et non les causes par leurs effets; mais afin que nous puissions choisir, entre une infinité d'effets, qui peuvent être déduits des mêmes causes, ceux que nous devons tâcher principalement d'en déduire (3).

(1) Princ., p. 566.

(2) Disc., p. 153.

(3) Princ., éd. Adam-Tannery, t. IX, pp. 104-105, cité par Jean-Louis Allard, dans Le Mathématisme de Descartes, éd. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1963, p. 181. Ce volume contient d'intéressantes précisions sur la conception cartésienne de l'expérience et sur son rôle en physique, pp. 174-83.

Les principes que mentionne Descartes au début de ce texte sont les principales conclusions de sa métaphysique : existence et nature de Dieu, immortalité de l'âme, existence des corps, causes de l'erreur; ce sont aussi les doctrines cartésiennes de l'espace, du lieu, du vide, du mouvement et de la constitution de la matière, telles qu'exposées dans la seconde partie des Principes de Philosophie.

L'expérience est encore utile dans les cas où le même phénomène peut recevoir plusieurs explications différentes, pour établir laquelle de ces explications est la bonne, ou la meilleure :

Mais il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher quelques expériences, qui soient telles que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre (1).

Il apparaît donc que l'expérience en physique cartésienne se borne à venir confirmer les déductions de la raison, ou à indiquer la meilleure parmi plusieurs déductions possibles. Elle ne vise donc pas principalement à faire connaître de nouveaux faits, ni à faire découvrir de nouvelles lois, ni non plus à suggérer l'élaboration de nouvelles théories. La physique de Descartes et celle de Newton s'opposent en ceci que la première est principalement l'œuvre du raisonnement, complété par l'expérience, alors que la seconde fait d'abord appel à l'expérience, raisonne à partir des résultats de cette expérience, et retourne à l'expérience pour faire confirmer les conclusions de ce raisonnement. Descartes aurait sans doute fait à Newton le même reproche qu'à Galilée : celui de n'avoir pas de système déterminé, d'être trop empirique et

(1) Disc., p. 170.

pas assez déductif (1). Pourtant Newton a marché sur les traces de Galilée, et sa physique a détrôné la physique cartésienne, vite périmée.

La raison telle que Descartes la conçoit joue un rôle tout à fait prépondérant, parfois même exclusif, dans la formation intellectuelle et dans l'acquisition de la science. Ceci constitue aux yeux de Descartes une situation normale, car il reproche aux anciens d'avoir méconnu la valeur de la raison et d'avoir ainsi fait piétiner la science sur place pendant des siècles (2). La définition du rationalisme déjà citée (3) caractérise parfaitement bien le cartesianisme. Il nous reste encore à déterminer si ce terme doit être pris en un sens péjoratif : Descartes a-t-il exagéré la valeur de la raison humaine? Lui a-t-il prêté des pouvoirs qu'elle n'a pas en réalité ou un pouvoir plus grand que celui qu'elle possède effectivement? A-t-il méconnu, à cause d'une trop grande estime pour la raison, la valeur de certaines autres facultés de connaissance, par exemple les sens? Nous devons aussi préciser les caractères distinctifs du rationalisme cartésien.

Les aspects que nous venons de relever dans la pensée cartésienne démontrent tous d'un autre plus fondamental, et qui constitue l'essentiel du rationalisme cartésien. Il s'agit d'une attitude intellectuelle que décrit Saint Thomas d'Aquin, dans son Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote (4). Descartes a voulu retrouver dans toutes les branches du savoir la rigueur des

(1) Lettre à Mersenne, 11 octobre 1638, pp. 1024-25.

(2) Règ., pp. 46-51; Princ., pp. 568-69.

(3) Cf. ci-haut, p. 10.

(4) Livre II, leçon 5, au complet.

démonstrations mathématiques (1), en raison de la coutume qu'il avait de s'adonner à cette science (2), coutume qui avait engendré en lui un habitus ayant la force de la nature. Il trouvait donc naturel de n'admettre comme valables que les seules démonstrations possédant toute la rigueur et toute la précision mathématiques, et cela sans douter un seul instant qu'il ne soit légitime d'exiger cette rigueur partout. Par le fait même, il voulait aussi retrouver dans toutes les disciplines la même certitude qu'en mathématiques. Ces dernières constituent en effet la science la plus certaine, car l'esprit n'y étant pas mesuré par une réalité indépendante qui le transcende et qui s'impose à lui, elles se développent librement à partir d'axiomes fondamentaux, astreintes au seul respect des lois de la logique.

Descartes a bien vu que la certitude consiste en un état de repos de l'intelligence qui adhère à une conception dont elle se trouve satisfaite, ce qui met fin à une période de recherche et d'hésitations. Mais il n'a pas su en analyser correctement les causes. La certitude intellectuelle peut être engendrée par la saisie immédiate d'un lien nécessaire et universel entre deux termes, elle peut aussi l'être par la saisie d'un moyen terme qui est pareillement lié à deux autres et les relie par le fait même entre eux : c'est ce qui se produit dans les démonstrations scientifiques. Le moyen terme, cause de la vérité et de la certitude de la conclusion, est la définition du sujet

(1) Lettre à Huygens, 1er novembre 1635, p. 957. Descartes note avec regret : "Ainsi on voit bien plus de gens capables d'introduire dans les mathématiques les conjectures des philosophes, que de ceux qui peuvent introduire la certitude et l'évidence des démonstrations mathématiques dans des matières de philosophie, telles que sont les sons et la lumière".

(2) Disc., p. 130 : "Je me plaisais beaucoup aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons".

à propos duquel on démontre (1). Cette définition est plus facile à trouver en mathématiques qu'ailleurs, car l'intelligence y saisit intuitivement et clairement une essence, par exemple celle du triangle, et procède ensuite à la découverte de ses propriétés par démonstration de la cause à l'effet. Les mathématiques constituent le savoir le plus proportionné à la raison humaine, celui où elle obtient le plus de certitude. Les entités mathématiques sont sans matière, exemptes de contingence et de mouvement, et nous pouvons connaître clairement leurs essences : il est donc beaucoup plus facile de démontrer avec certitude à leur sujet qu'à propos des êtres naturels, toujours en mouvement et dont les essences ne nous sont qu'obscurément connues. D'autre part, les choses mathématiques n'excèdent pas les capacités de notre intelligence comme c'est le cas pour les êtres immatériels, que nous devons nous contenter de connaître par analogie. Si nous étions capables de connaître directement et clairement leurs essences, nous pourrions assurément démontrer à leur sujet avec une certitude plus grande encore qu'en mathématiques : mais ce n'est malheureusement pas le cas.

Descartes a exagéré l'importance et la valeur de la raison humaine en essayant de transposer dans tous les autres domaines du savoir la précision, la rigueur et la certitude de la mathématique, science la plus rationnelle de toutes (2). Et il a agi de cette façon parce qu'il désirait passionnément retrouver en tout ce qu'il apprenait la certitude rationnelle. De là découlent, on le voit facilement les caractères rationalistes de sa pensée : confiance

(1) Aristote, Seconds Analystiques, Livre I, chap. 1 et 2. Voir aussi le commentaire de Saint Thomas, livre I, leçons 1 à 6 inclusivement.

(2) Règ., p. 41 : "Par là on voit clairement pourquoi l'arithmétique et la géométrie sont beaucoup plus certaines que les autres sciences : c'est que seules elles traitent d'un objet assez pur et simple pour n'admettre absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et qu'elles consistent tout entières en une suite de conséquences déduites par raisonnement".

en la raison seule comme faculté de connaissance et mépris de l'expérience sensible, de la coutume, de la foi naturelle, de l'enseignement; ambition de déduire toute la science accessible à l'esprit humain à partir de quelques principes métaphysiques, selon le mode rationnel des mathématiques; enfin, prépondérance de la raison et rôle secondaire de l'expérience en physique. Nous croyons donc pouvoir définir comme suit l'essence du rationalisme cartésien : c'est une tentative pour introduire dans toutes les sciences des objets et des méthodes semblables à ceux des mathématiques, dans le but de satisfaire à un désir insatiable de rigueur et de certitude rationnelles.

Chapitre I

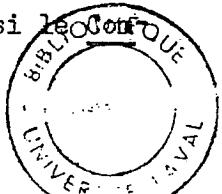
DESCARTES INSATISFAIT

I UN JEUNE HOMME INCERTAIN ET DECU

A l'origine de toute réflexion philosophique, on trouve une "admiratio", un étonnement de l'intelligence (1) devant un fait inexpliqué, ou bien devant une incohérence au moins apparente entre les faits. Suit un état de doute, où l'intelligence, examinant diverses solutions possibles, essaie d'en trouver une qui résoudra le problème. La découverte d'une cause explicative la tirera de son état d'ignorance (2). Descartes n'échappe pas à la règle commune. Il est étonné par la contradiction qu'il constate entre deux univers : d'une part celui de la scolastique, fait de formes substantielles et accidentielles, de changements selon la qualité et de causes, et dont il a une connaissance obscure et incertaine; d'autre part le monde des mathématiques, immobile et simple, fait de nombres, de formes géométriques pures et d'étendues soumises au

(1) Cf. Aristote, Traité du Ciel et du monde, II, chap. 13, 249a 11-22. Cf. aussi le Commentaire de St Thomas, sur ce passage, II, 1.22, n. 495, in fine : "Concludit ergo quod hoc ipsum quod est stupere, idest vehementer admirari, circa hoc, omnibus philosophis factum est philosophema, idest philosophiae consideratio, vel philosophandi occasio; sicut in principio Metaphysicorum dicitur quod ex admirari incooperunt homines philosophari".

(2) Aristote, Métaphysique, I, chap. 2, 932b 10-20. Voir aussi le Commentaire de S. Thomas d'Aquin, I, 1. 3, n. 55, début.



seul mouvement local, connu clairement et avec certitude.

Ce "mirabile" pourrait se traduire par la question suivante : comment se fait-il qu'après tant d'années d'études je me trouve encore ignorant et incertain, excepté en mathématiques? Descartes constate en sa propre vie intellectuelle un état de choses qu'il ne peut accepter, et il ne trouvera de repos que le jour où il l'aura surmonté. Les premières manifestations de ce malaise remontent au temps où le jeune Descartes, frais émoulu du collège, se trouvait désappointé de l'instruction qu'il a reçue:

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, 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 trouvai embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait aucun profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance (1).

Descartes aurait dû normalement réussir dans sa quête du savoir, puisqu'au collège on le considérait comme un élève bien doué (2), d'autant plus que sa grande soif de connaître nous laisse supposer qu'il était un étudiant travailleur. Pourquoi alors est-il si déçu? A quels motifs faut-il attribuer l'échec de sa formation intellectuelle, échec ressenti d'une façon si aigüe? A ces questions Descartes cherche des réponses qui lui fourniront les moyens de lutter efficacement contre le mal en l'attaquant à sa racine même.

(1) Disc., pp. 127-28.

(2) Disc., p. 128.

II LES CAUSES DE L'INCERTITUDE

L'ignorance et l'incertitude sont des maux intellectuels dont Descartes doit connaître la source pour être en mesure de les guérir. Il procède donc à un examen sévère et approfondi de tout ce qui a contribué, depuis son jeune âge, à sa formation intellectuelle.

A- L'enseignement reçu au collège.

S'il faut en croire les remarques de Descartes sur l'enseignement qu'il a reçu, la pédagogie pratiquée à l'époque n'avait rien de séduisant. Le maître appuyait sur l'autorité de quelque penseur célèbre les thèses parfois discutables qu'il enseignait. Il imposait à l'élève non encore formé et incapable de résister à cette emprise ses propres conclusions, sans faire appel à son initiative personnelle, et sans chercher à développer en lui l'esprit de recherche méthodique. Enseignement livresque, formant beaucoup plus la mémoire que le jugement (1).

Descartes ne critique pas seulement la forme que revêtait cet enseignement, mais aussi son contenu. Repassant tour à tour les diverses disciplines étudiées à son Alma Mater, il prétend que les fables dont la gentillesse "réveille l'esprit" (2) ont pour effet néfaste de surexciter l'imagination des jeunes (3). Il en est de même pour les hauts faits de l'histoire (4),

(1) Disc., pp. 74, 134; Règ., pp. 43, 46, 52; Rech. Vér., pp. 886-87.

(2) Disc., p. 128.

(3) Disc., p. 129.

(4) Disc., p. 128.

bien qu'ils soient propres à relever l'esprit et à "former le jugement" (1), si on les lit avec un esprit critique suffisant : car les historiens les embellissent à outrance, en omettant leurs côtés moins honorables (2). L'éloquence et la poésie, sans être dénuées de valeur, sont "des dons de l'esprit plutôt que des fruits de l'étude" (3), et ne sont d'aucune utilité pour la formation proprement intellectuelle. La théologie est une science très noble et fort utile pour gagner le ciel, mais la simple connaissance qu'en a l'ignorant est suffisante pour faire son salut, et d'ailleurs la compréhension des vérités révélées dépasse de loin les capacités de l'entendement humain (4).

C'est la philosophie qui écope des critiques les plus dures. Descartes se montre fort troublé par les controverses interminables et les querelles d'école qui divisent les philosophes de son temps. Il en conclut au peu de valeur des opinions philosophique, incapables qu'elles sont de rallier l'assentiment de tous les esprits (5). L'auteur du Discours de la Méthode témoigne aux philosophes un mépris analogue à celui que Socrate et Platon entretenaient à l'égard des sophistes : la philosophie les rend capables "de parler vraisemblablement de toutes choses, et se faire admirer des moins savants" (6). La philosophie enseignée dans les collèges de l'époque se distingue par un attachement aveugle à Aristote et par ses spéculations abstraites et vides. C'est une pensée désincarnée, dénuée de tout rapport avec le réel :

(1) Disc., p. 128.

(2) Disc., p. 129.

(3) Disc., p. 129.

(4) Disc., p. 130; Princ., p. 610.

(5) Disc., p. 130.

(6) Disc., p. 129.

...et je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote se croiraient heureux s'ils avaient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu, encore même que ce fût à condition qu'ils n'en auraient jamais davantage. Ils sont comme le lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et même souvent qui redescend après qu'il est parvenu jusqu'à leur faîte; car il me semble aussi que ceux-là redescendent, c'est-à-dire se rendent en quelque façon moins savants que s'ils s'abstenaient d'étudier, lesquels, non contents de savoir tout ce qui est intelligiblement expliqué dans leur auteur, veulent outre cela y trouver la solution de plusieurs difficultés dont il ne dit rien, et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé. Toutefois, leur façon de philosopher est fort commode pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les connaître (1).

La vanité et la suffisance des philosophes les portent à rechercher d'abord la discussion de problèmes obscurs et difficiles plutôt qu'à s'arrêter sur des objets de pensée clairs et certains. Ils ne réussissent qu'à se tromper eux-mêmes et confondent allègrement la connaissance probable avec la connaissance claire et distincte :

...car la vraie raison pour laquelle on n'a jamais rien trouvé dans la philosophie habituelle d'assez évident et d'assez certain pour pouvoir être soustrait à la controverse, c'est d'abord que les hommes d'étude, non contents de connaître des choses claires et certaines, ont osé affirmer aussi des choses obscures et inconnues, auxquelles ils n'arrivaient que par des conjectures probables, et qu'ensuite, y ajoutant eux-mêmes peu à peu une foi entière et les mêlant indistinctement aux choses vraies et évidentes, ils ont fini par ne pouvoir rien conclure qui ne parût dépendre de quelque proposition de cette sorte et qui par la suite ne fût incertain (2).

Cette philosophie est donc une mauvaise doctrine, plus propre à détourner les esprits de la réflexion philosophique qu'à leur en donner le goût :

J'appréhende seulement que le titre (Les Principes de la Philosophie) n'en rebute plusieurs qui n'ont point été nourris aux lettres, ou bien qui ont mauvaise opinion de la philosophie : à cause que celle qu'on

(1) Disc., p. 174.

(2) Règ., p. 43; aussi ibid., p. 68.

leur a enseignée ne les a pas contentés (1).

C'est une mauvaise doctrine parce qu'on procède avec une mauvaise méthode, ou plutôt sans méthode :

Les mortels sont possédés d'une si aveugle curiosité, que souvent ils conduisent leur esprit par des voies inconnues, sans aucun motif d'espérance, mais seulement pour voir si ce qu'ils cherchent n'y serait pas (2).

Inutile de dire qu'une recherche sans direction précise et vouée au hasard ne produit que très peu de résultats. Descartes précise que cette remarque vise "presque tous les chimistes, la plupart des géomètres et beaucoup de philosophes" (3). Ces gens abordent l'étude d'un problème avant d'avoir examiné d'autres questions plus fondamentales et dont la solution est indispensable pour résoudre ensuite les autres. Trop impatients d'arriver à une réponse, ils négligent de parcourir l'une après l'autre toutes les étapes qu'il est nécessaire de parcourir pour trouver réponse à une question (4).

Il en résulte une sorte de cercle vicieux : plus on s'adonne à une telle philosophie, plus on s'éloigne de l'authentique sagesse, et plus il devient difficile de constater ses propres erreurs et de remettre en question cette doctrine. Ainsi, ceux qui ne l'ont jamais étudiée peuvent plus facilement se mettre à l'étude de la vraie philosophie, que Descartes prétend nous proposer :

...lorsqu'on a de mauvais principes, d'autant qu'on les cultive davantage et qu'on s'applique avec plus de soin à en tirer diverses

(1) Princ., p. 557.

(2) Règ., p. 46.

(3) Règ., p. 46.

(4) Règ., p. 46.

conséquences, pensant que ce soit bien philosopher, d'autant s'éloigne-t-on davantage de la vérité et de la sagesse : d'où il faut conclure que ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie, sont les plus capables d'apprendre la vraie (1).

L'étude de cette philosophie remplit les intelligences de préjugés, ce qui les rend beaucoup moins aptes à comprendre et apprécier les opinions des autres. Elle limite considérablement leur capacité de bien juger et il leur devient très difficile de saisir la vérité. Descartes prétend que sa doctrine produit exactement les effets contraires à ceux-là (2). Historiquement, la scolastique issue de la pensée aristotélicienne représente un échec de la pensée humaine : elle ne progresse pas, mais piétine sur place et ne correspond en rien aux espoirs de ses fondateurs qui voyaient en elle, selon Descartes, le degré suprême de la sagesse dont le contenu est "les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir" (3). Non seulement Aristote a échoué dans son effort pour tout déduire à partir des causes premières, mais plus encore la stagnation de sa pensée pendant les siècles suivants est un signe indiscutable de sa stérilité. Des principes philosophiques vrais auraient dû normalement conduire l'intelligence humaine à la découverte d'une foule d'autres connaissances certaines (4).

(1) Princ., p. 562.

(2) Princ., p. 562-63.

(3) Princ., p. 560.

(4) Princ., pp. 568-69. Nous nous permettons de noter ici que Descartes connaît le véritable esprit de la pensée d'Aristote. Pour ce dernier, la philosophie ou sagesse englobe l'ensemble des connaissances humaines, mais il existe un "ordo determinandi", c'est-à-dire un ordre naturel à suivre dans la succession des problèmes à étudier. Il faut commencer par l'étude des questions générales et communes dans un domaine donné, par docilité envers l'ordre naturel à l'intelligence qui saisit d'abord confusément les aspects les plus communs du monde matériel. On peut ensuite passer à l'étude de problèmes de plus en plus particuliers, toujours dans le sens d'une plus grande

Le rejet de la philosophie de l'Ecole fera donc partie de l'oeuvre réformatrice de Descartes, et il tentera d'y substituer une autre doctrine qu'il veut répandre dans le public (1). A ses yeux, le vrai philosophe n'est pas d'abord et avant tout celui qui sait beaucoup de choses sur les doctrines philosophiques, mais plutôt celui qui sait bien penser et peut juger d'une chose avec discernement :

Quand bien même d'ailleurs tous seraient d'accord entre eux, leur doctrine ne suffirait pas cependant : car jamais, par exemple, nous ne deviendrons mathématiciens, même en retenant par coeur toutes les démonstrations des autres, si notre esprit n'est pas capable à son tour de résoudre toute espèce de problème; et nous ne serons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et qu'il nous est impossible de porter un jugement ferme sur une question donnée : en effet, nous paraîtrons avoir appris non des sciences, mais de l'*histoire* (2).

Ceci est un rejet explicite du "magister dixit". Philosopher, dans la conception de Descartes, ne consiste pas à apprendre des raisonnements faits par d'autres, mais à rechercher et découvrir par soi-même la vérité avec le secours d'une bonne méthode. Il définit la philosophie comme une sagesse, c'est-à-dire une connaissance de tout ce que l'homme peut savoir, par déduction à partir de principes absolument premiers, clairs et évidents (3).

concrétion. Tout ce qui est dit dans une science du général vaut pour toutes les sciences plus particulières comprises sous elle, et c'est pourquoi ce procédé évite les répétitions inutiles. Mais la première n'impose pas aux secondes leurs méthodes ou leurs principes. Les principes des sciences particulières peuvent être une contraction de ceux de la science du général, mais ils n'en sont pas déduits; et la méthode de chaque science particulière est une application à son propre objet de la logique commune à toutes les sciences, logique exposant les lois générales du fonctionnement de l'esprit. Aristote, tout convaincu qu'il était de la primauté de l'expérience sensible, n'a jamais pensé à déduire toutes les connaissances accessibles à l'homme à partir de quelques principes généraux. Il suffit de lire les diverses introductions de ses traités pour s'en convaincre. (Voir le début des Physiques, du traité De l'Ame, etc.).

(1) Princ., p. 567.

(2) Règ., p. 43.

(3) Princ., pp. 557-58.

Dans ses critiques contre la philosophie scolastique, Descartes s'en prend de façon spéciale à la logique. Il lui reproche d'être purement formelle et trop mécanique, ce qui invite l'esprit à la paresse et au relâchement. Elle donne à celui qui en use l'illusion de la vérité et de la certitude; elle est donc en partie responsable des défauts de l'ancienne philosophie. La vérité déduite d'un syllogisme doit nécessairement être connue avant qu'on ne construise ce syllogisme, selon Descartes : la forme syllogistique n'est donc pas un moyen de découvrir une vérité nouvelle, mais bien plutôt un mode d'exposition apte à expliquer plus clairement à d'autres personnes une chose déjà connue d'elles (1).

Il y aurait beaucoup à dire sur cette critique du syllogisme. Descartes identifie ce dernier avec une des manières de l'exprimer, soit la disposition des termes en trois propositions : majeure, mineure et conclusion. De fait, la forme essentielle du syllogisme consiste en deux termes extrêmes et un moyen terme destiné à manifester un lien entre les deux précédents : et pour atteindre ce but, il est nécessaire que les termes soient disposés en deux propositions au moins. La formule mentionnée plus haut est accidentelle au syllogisme. Elle est sans aucun doute la façon la plus claire de l'exprimer, comme le souligne Descartes. Par le fait même, elle constitue un excellent moyen de vérifier la valeur d'une déduction déjà faite; et en ce sens Descartes a raison de dire qu'elle expose plus clairement une chose déjà connue. Ajoutons que la connaissance préalable de la matière d'un syllogisme n'implique pas la connaissance certaine de sa conclusion. Avant de démontrer, il faut connaître le sujet de la conclusion quant à son existence et sa nature; il faut aussi connaître la définition nominale du prédicat. Mais on ignore le lien nécessaire et universel qui existe entre ce sujet et ce prédicat, ou

(1) Règ., pp. 71-72, 96; Disc., pp. 136-37; Princ., p. 565.

du moins on n'est pas absolument sûr de son existence. Ceci revient à dire qu'avant de faire un syllogisme démonstratif, on n'a pas de connaissance certaine de la conclusion : ou bien on l'ignore, ou bien on n'en a qu'une connaissance probable. Ajoutons aussi que seul le syllogisme démonstratif doit aboutir à une conclusion certaine. Le syllogisme dialectique ne recherche qu'une conclusion plausible.

Descartes reproche encore à la logique traditionnelle de comporter un trop grand nombre de préceptes : elle est inutilement compliquée, donc difficile d'application. Mieux vaut y substituer une logique simple et facile, pouvant s'exprimer en quelques règles (1). Les défauts soulignés plus haut font de l'ancienne logique un obstacle à la raison dans sa recherche de la vérité, car "elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente" (2). Elle peut constituer un bon instrument pour exposer clairement ce qu'on sait déjà, mais elle nuit à la découverte. Descartes lui reconnaît aussi l'avantage d'être une bonne gymnastique intellectuelle pour les étudiants. Après tout, mieux vaut l'utiliser, faute de mieux, dans les écoles, plutôt que laisser les jeunes esprits à eux-mêmes (3), alors que leur raison n'a pas encore assumé la conduite de leur vie intellectuelle (4).

Descartes se vante de pouvoir réaliser d'excellentes choses sans le concours de cette ancienne logique, par les seules forces de la lumière naturelle et du bon sens, qui est moins porté à l'erreur quand toute son attention

(1) Règ., p. 47.

(2) Princ., p. 565.

(3) Règ., p. 40.

(4) Rech. Vér., p. 507; Disc., p. 57.

n'est pas absorbée par l'observance des mille règles de la logique (1). Ce faisant, il remplace la logique aristotélicienne par sa propre méthode, inspirée de la méthode algébrique, et dont nous reparlerons plus loin.

Les autres sciences étudiées au collège ne jouissent pas d'une plus grande certitude que la philosophie, puisqu'elles empruntent à celle-ci leurs principes et leurs fondements (2). Les mathématiques seules font exception, "à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons" (3). Mais le jeune Descartes, au sortir du collège, ne pense pas encore à l'usage qu'on pourrait en faire pour créer une méthode infaillible et universelle des sciences. Il s'étonne seulement de ce qu'on ne les fasse pas servir à autre chose que foncer les arts mécaniques du temps : hydrographie, arts des fortifications, machines, etc. (4).

La lecture d'auteurs anciens renommés constitue pour Descartes le moyen d'accéder au quatrième degré de la sagesse jusqu'ici acquise par l'homme (5). Elle ne laisse pas d'être utile et formatrice, en nous faisant connaître des moeurs, coutumes, doctrines et façons de penser d'une autre époque. Mais un intérêt trop prononcé pour les siècles anciens nous fait méconnaître celui dans lequel on vit (6). Les écrits moraux des Anciens pèchent par des omis-

(1) Rech. Vér., pp. 896-97 : "Et cependant, tout cela se dit et s'effectue sans logique, sans règle, sans formule d'argumentation, par la seule lumière de la raison et du bon sens qui est moins exposé aux erreurs, quand il agit seul par lui-même que lorsqu'il s'efforce anxieusement d'observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner".

(2) Disc., pp. 130-31, 140; Princ., pp. 557, 565-66.

(3) Disc., p. 130.

(4) Etienne Gilson, Commentaire sur le Discours de la Méthode, p. 129.

(5) Princ., p. 559.

(6) Disc., p. 129.

sions graves, des obscurités et des erreurs sur la nature des vertus (1).

Enfin, cette sorte de sagesse peut meubler la mémoire, mais ne forme pas nécessairement le jugement et n'initie en rien à la clarté de pensée, ou à la découverte personnelle. On trouve dans ces écrits des controverses où chaque partie s'appuie avec beaucoup de crédulité sur une autorité reconnue et cherche à nous convaincre par les arguments les plus subtils. Ces auteurs ont-ils la chance de trouver quelque chose de certain, ils s'empressent de l'exposer dans des termes si obscurs et si compliqués que la simplicité de la découverte en est tout à fait masquée (2).

De toutes façons, leurs divergences d'opinion font qu'on ne sait jamais qui croire au juste, et le plus grand nombre des suffrages ne fait pas la vérité. Même en supposant que tous soient d'accord, le simple fait de connaître leurs raisonnements et leurs conclusions ne nous donne pas une formation intellectuelle valable; on peut quand même demeurer un esprit inculte et dénué de jugement solide, incapable de faire autre chose que suivre les sentiers déjà battus par d'autres, sans faire progresser la connaissance humaine (3).

Le troisième degré de sagesse consiste en l'ensemble des choses apprises dans les contacts sociaux et par l'expérience de la vie (4). Il y a dans ces connaissances beaucoup de préjugés, mais aussi des choses découvertes par le raisonnement naturel et spontané des gens du commun. Descartes manifeste une grande confiance aux capacités d'une intelligence simple, ni déformée par des études mal faites, ni encore rompue à des connaissances spécialisées (5);

(1) Disc., p. 130.

(2) Règ., p. 42.

(3) Règ., pp. 42-43.

(4) Princ., p. 559.

(5) Disc., pp. 131, 133.

et s'il doute de la valeur de toutes les connaissances qu'il a de fait acquises, nulle part on ne le voit mettre en cause l'aptitude de l'intelligence humaine à atteindre la vérité.

Déçu de l'enseignement reçu de ses maîtres et libéré de leur férule, doutant de la connaissance sensible, Descartes ne voit plus qu'une seule alternative : rechercher la science ou bien en lui-même, "ou bien dans le grand livre du monde" (1). Il opte d'abord pour la seconde possibilité et entreprend, à l'exemple de Montaigne, un grand voyage, espérant que le contact de peuples de culture et de moeurs différentes lui permettra de profiter au maximum des fruits de la connaissance qu'ont les gens du commun :

Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant les spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne sont d'aucune conséquence... (2).

Là encore, Descartes ne rencontrera que déceptions ; entre les moeurs des hommes il trouve "...autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes" (3). Il en retire cependant un avantage, soit l'affranchissement vis-à-vis les coutumes et les opinions du milieu social (4).

Cette expérience le poussera à devenir un "penseur en chambre" qui trace son propre itinéraire intellectuel et forge ses propres instruments de recherche. C'est une résolution dont il se félicitera grandement par la suite :

...je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais

(1) Disc., p. 131.

(2) Disc., p. 131.

(3) Disc., pp. 131-32.

(4) Disc., p. 132.

suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné, ni de mon pays, ni de mes livres (1).

Etudier en soi signifie pour Descartes se consacrer à l'approfondissement de notions évidentes, claires et distinctes qui sont naturellement en nous, qui nous représentent parfois des lois naturelles de l'univers (2), dont la connaissance constitue le premier degré de sagesse (3), et à partir desquelles il croit pouvoir déduire la connaissance de toutes les autres choses.

B- La condition humaine.

Nous ne saurions décrire mieux que Descartes lui-même ce que nous entendons par condition humaine :

Il (l'honnête homme) a beaucoup d'autres choses à faire en sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions, qui devraient lui être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule. Mais il est entré ignorant dans le monde et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presqu'impossible, que son imagination ne se trouve remplie d'une foule de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite : de sorte qu'il a besoin par après d'un très grand naturel, ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé, que pour jeter les premiers fondements d'une science solide et découvrir toutes les voies par où il puisse éléver sa connaissance jusqu'au plus haut degré qu'elle puisse atteindre (4).

Il me semble que tout cela s'explique, si on compare la fantaisie des enfants à une table d'attente, dans laquelle doivent être mises nos idées, qui sont comme des portraits tirés de chaque chose d'après le naturel. Les sens, l'inclination, les précepteurs, et l'entendement, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage;

(1) Disc., p. 132.

(2) Disc., pp. 153-54.

(3) Princ., p. 559.

(4) Rech. Vér., p. 879.

entre lesquels ceux qui en sont moins capables, sont les premiers qui s'en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement; et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pourquoi nous avons tant de peine à connaître. Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et communes, notre inclination naturelle est toute corrompue; et pour les précepteurs, encore qu'il puisse s'en trouver de très parfaits, si est-ce qu'ils ne sauraient forcer notre créance de recevoir leurs raisons, jusqu'à ce que notre entendement les ait examinées, auquel seul il appartient de parachever notre ouvrage. Mais il est comme un excellent peintre qu'on aurait employé pour mettre les dernières couleurs à un mauvais tableau, que de jeunes appren- tis ont ébauché; lequel aurait beau pratiquer toutes les règles de son art, pour y corriger peu à peu tantôt un trait tantôt un autre, et y ajouter du sien tout ce qui manque, si est-ce pourtant qu'il ne pourrait jamais si bien faire, qu'il n'y laissât de grands défauts, puisque dans le commencement le dessein a été mal compris, les figures mal plantées, et les proportions mal observées (1).

Nous avons fait allusion, dans la première partie de ce chapitre, aux doléances de Descartes contre les nourrices impertinentes et contre les précepteurs autoritaires qui se contredisent les uns les autres et conseillent mal leurs élèves (2). Sa critique ne vise pas seulement les imperfections de ses propres maîtres et le genre d'enseignement qu'il en a reçu, mais elle s'attaque à la nature même de l'enseignement.

Bien sûr, les divergences de vues qu'il observe entre ses maîtres déconcertent et désorientent l'étudiant. Cet inconvénient pourrait être facilement corrigé par l'usage de la méthode cartésienne, susceptible de faire découvrir des conclusions tellement claires et évidentes qu'elles entraîneraient l'accord de tous les esprits. Mais il y a plus : la méthode pédagogique autoritaire, qui impose à l'élève des conclusions sans lui donner le goût et

(1) Rech. Vér., pp. 886-87; Disc., pp. 133-34.

(2) Disc., pp. 133-34.

l'occasion de les vérifier par lui-même, forme la mémoire seule et non le jugement; pis encore, elle remplit souvent l'esprit de préjugés et d'idées fausses. Il n'existe pas, selon Descartes, de remède de ce mal : l'enseignement aux jeunes, même donné par des maîtres parfaits usant d'une pédagogie impeccable, reste toujours autoritaire et dogmatique. Il ne peut en être autrement vu qu'à cet âge l'élève n'a pas encore le plein usage de sa raison, seule capable de la conduire à la vraie science, c'est-à-dire à une connaissance certaine et évidente (1). Incapable de comprendre et critiquer les fondements de ce qu'on lui enseigne, le jeune n'a pas d'autre alternative que de se soumettre à la férule du maître. Il pourra s'en affranchir quand sa raison sera suffisamment mûrie et autonome. Alors le temps sera venu non pas de corriger ou réparer les défauts irréparables de sa connaissance, mais de tout rejeter pour repartir à zéro.

Somme toute, dit Descartes, la fréquentation des écoles, avec le genre de formation intellectuelle qu'on y pratique, constitue une sorte de mal nécessaire. Mieux vaut adopter cette solution boiteuse mais inévitable que de laisser les jeunes à eux-mêmes, à un âge où leur raison est encore incapable d'assumer la conduite de leur vie intellectuelle et morale. La direction du maître, tout imparfaite qu'elle soit, est la seule forme d'éducation possible à cet âge et constitue un moindre mal en attendant mieux (2), c'est-à-

(1) Règ., p. 39.

(2) Règ., p. 40 : "Ce n'est pas une raison cependant pour que nous condamnions la manière dont on a eu l'idée de philosopher jusqu'à présent et les machines de guerre des syllogismes probables de la scolastique : cela exerce et excite par une certaine émulation les jeunes esprits, qu'il est préférable de former par des opinions de ce genre, si incertaines, qu'elles paraissent étant discutées entre savants, plutôt que de les abandonner complètement à eux-mêmes. Peut-être se précipiteraient-ils en effet à des abîmes, s'ils restaient sans guide; mais tant qu'ils s'attacheront à suivre les traces de leurs précepteurs, sans doute pourront-ils parfois s'éloigner de la vérité, du moins ils seront certains de prendre un chemin plus sûr en ce sens qu'il aura déjà été éprouvé par de plus prudents. Nous-même, nous nous réjouissons de

dire la conduite de sa propre vie par la raison elle-même, sur le plan intellectuel comme sur le plan moral (1).

L'adulte qui entreprend la réforme de sa connaissance n'a pas besoin de professeur, mais doit seulement compter sur les lumières de sa raison. Tout au plus peut-il profiter des services d'un guide qui ne lui donne pas de cours, mais éveille cette lumière naturelle par des questions ou des objections posées au cours d'une conversation familière (2). Le savant, dans la conception cartésienne, sera nécessairement un autodidacte ne devant sa science qu'aux seules capacités de sa raison.

Pourtant, il est incontestable que la nécessité de croire une chose, avant de pouvoir la démontrer ou la comprendre parfaitement, s'impose à l'homme. Il y a plusieurs raisons à cela : notre intelligence est faible, imparfaite; elle dispose de peu de temps pour la recherche de la vérité en cette courte vie terrestre, qui chez la plupart des individus est surtout consacrée à des préoccupations d'ordre pratique; il existe aussi beaucoup de vérités difficiles dont la conquête suppose une foule de connaissances prérequises de même qu'un long et difficile entraînement de l'esprit, ce qui exige de longues études que la majorité des gens n'entreprendront ja-

ce qu'autrefois, nous aussi, nous avons été formés de la sorte dans les écoles. Mais maintenant que nous voici déliés de cette obligation qui nous enchainait aux paroles du maître, et qu'étant enfin d'un âge assez mûr nous avons soustrait notre main à la férule, si nous voulons sérieusement nous donner à nous-mêmes des règles, grâce auxquelles nous nous élevions au fait des connaissances humaines, il faut assurément mettre parmi les premières celle qui nous avertit de ne pas abuser de notre loisir, comme font beaucoup d'hommes..."

(1) Rech. Vér., p. 879.

(2) C'est ce que fait Eudoxe avec Poliandre, dans la Recherche de la Vérité. Descartes s'est d'ailleurs toujours défendu de vouloir enseigner ses principes : "Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne" (Disc., p. 127).

mais par manque de goût, ou de temps, ou de capacités intellectuelles, ou de santé, etc. Il est donc indispensable pour un homme de croire, ne fût-ce que provisoirement, aux témoignages des autres hommes. Il nous arrive même de croire des choses que personne ne pourra jamais démontrer ou vérifier, bien qu'elles n'appartiennent pas à la révélation divine : comment par exemple un homme pourrait-il vérifier avec une certitude absolue que telle personne est bien son père ou sa mère? D'autre part, certaines choses concrètes fort éloignées de nos sens externes ne sont directement connues que par nous-mêmes : tels sont nos propres désirs, pensées et sentiments. Nous ne pouvons connaître ceux des autres que sur la foi de leurs paroles ou de leur comportement. La foi naturelle est donc indispensable aussi dans les relations humaines. Sans elle il est impossible de vivre en société et dans le monde.

Dans l'enseignement en particulier, le débutant doit nécessairement croire le maître qui lui enseigne les notions fondamentales d'une science : car il ne peut dès le début comprendre en profondeur ces choses, ni en faire une critique judicieuse. L'apprenti chimiste croit au tableau des éléments, tel que proposé par Mendéléev; beaucoup plus tard, seulement, il pourra en comprendre les fondements et le critiquer, pour ensuite le rejeter ou le justifier. De même, l'algébriste en herbe croit, sans comprendre vraiment pourquoi, que deux nombres négatifs multipliés l'un par l'autre donnent un produit de signe positif; et le physicien débutant croit pareillement au principe d'inertie du mouvement. C'est même pour eux un avantage de pouvoir ainsi ajouter foi aux enseignements d'un maître. Sans ce dernier, très peu seraient capables d'arriver par leurs seules forces à découvrir les mêmes vérités; et ce ne serait qu'au prix de beaucoup de temps et d'efforts. La foi naturelle n'est donc pas déraisonnable : elle constitue la seule

voie par où la raison de plusieurs peut parvenir à la science, elle épargne du temps et des difficultés à ceux qui à la rigueur pourraient y accéder sans elle. Elle est raisonnable dans la mesure où on est conscient qu'elle constitue un pis-aller valable faute de mieux, ou une situation temporaire en attendant mieux.

Foi naturelle n'est donc pas synonyme de foi aveugle, et la possibilité d'en corriger ou rejeter le contenu n'est jamais totalement écartée pour l'avenir, chez celui qui croit raisonnablement. Il est même nécessaire que les croyances du disciple soient finalement soumises au jugement critique de sa raison : ou bien alors la science du maître deviendra la sienne propre, ou bien il la rejettéra pour ensuite rechercher un autre maître, ou pour recommencer à s'instruire par lui-même. Même dans ce dernier cas, la foi naturelle ne lui aura pas été inutile, puisqu'elle l'aura fait profiter, ne serait-ce que négativement, de l'expérience des autres, et lui aura fait acquérir des habitudes intellectuelles et une méthode d'étude, de recherche. L'homme est le seul être qui ait des croyances naturelles, précisément parce qu'il est raisonnable, car sa raison est bien imparfaite (1). C'est aussi à cause de cela qu'un maître peut l'instruire en lui transmettant sa science. Compte tenu de toutes ces remarques, on comprend mal que Descartes rejette aussi catégoriquement l'enseignement et la foi naturelle en la doctrine des maîtres. Nous croyons qu'il ferait un meilleur choix s'il se donnait la peine de discerner ce qu'il y a de positif parmi les choses apprises à l'école : il pourrait ensuite s'en servir comme d'un fondement à partir duquel il s'ef-

(1) Sur cette question, voir Saint Thomas d'Aquin, De Vér., qu. 14, art. 10, c., et qu. 11, au complet; In Boeth De Trin., qu. 3, art. 1, c.; Expos. super Symbolum Apostolorum, prol. Voir aussi Etienne Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, Vrin, 1949, pp. 31-36.

forcerait de progresser dans la connaissance, et peut-être même de corriger la doctrine de ses propres maîtres.

Les remarques de Descartes à propos de l'enseignement s'appliquent aussi, mutatis mutandis, à la connaissance sensible. Cette dernière constitue le second degré de la sagesse acquise auparavant par l'homme (1), mais les sens sont des instruments de connaissance imparfaits et grossiers (2) dont il faut se méfier parce qu'en certaines occasions passées les images qu'ils nous proposaient de la réalité se sont avérées fausses (3), et aussi parce que ces images sont obscures et confuses (4), en contraste avec l'idéal de la clarté et de la simplicité mathématiques (5). Ils constituent même un obstacle à la connaissance de l'entendement, car ils le gênent par l'apport des images sensibles :

... on conclut avec certitude que, si l'entendement s'occupe de choses qui n'ont rien de corporel ou de semblable au corps, il ne peut être

(1) Princ., p. 559.

(2) Rech. Vér., p. 887 : "Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et communes...".

(3) Méd., p. 268 : "...or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés". Voir aussi Rech. Vér., p. 889; Disc., p. 147.

(4) Méd., p. 292 : "Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion, que j'ignore même si elles sont véritables, ou fausses et seulement apparentes...".

(5) Méd., p. 270 : "...l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable".

aidé par ces facultés (c'est-à-dire les sens), et qu'au contraire, pour ne pas être entravé par elles, il doit écarter les sens et, autant que possible, dépouiller l'imagination de toute impression distincte (1).

Descartes n'a pas davantage confiance aux sens internes parce que par eux nous sommes sujets à toute sortes d'illusions, et surtout parce qu'il nous arrive parfois de confondre le rêve avec la réalité. Ne disposant d'aucun critère certain pour distinguer entre l'état de veille et celui de sommeil et s'assurer ainsi que sa vie toute entière n'est pas un songe perpétuel, il rejette aussi tout recours à la mémoire et à l'imagination (2).

Celui qui recherche sérieusement la vérité doit se détacher complètement des sens (3), et Descartes va aider son lecteur à se conformer à cette règle. Dans les preuves de l'existence de Dieu, par exemple, "afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément abstraire des sens, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles..." (4); et dans la quatrième méditation, "toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter" (5). Mais ce n'est pas tout

(1) Règ., p. 79.

(2) Rech. Vér., pp. 889-90; Disc., p. 147; Méd., pp. 268-69, 322-23.

(3) Méd., préface de l'auteur au lecteur, dans : Descartes, Méditations Métaphysiques, trad. et notes de Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1960, p. 9 : "Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de le lire (le traité des Méditations Métaphysiques) sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés"; ibid., lettre-préface aux théologiens de Paris, p. 260 : "...j'appréhende néanmoins qu'elles (les Méditations) ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues, et dépendantes les unes des autres, que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens".

(4) Abrégé des Méditations, p. 264.

(5) Ibid., p. 265.

de connaître les erreurs des sens et les moyens de les éviter : encore faut-il vouloir fermement s'en détacher, conformément à l'exemple que nous donne Descartes :

Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles... (1).

Il est significatif que Descartes ne songe même pas à tenter l'effort que demanderait une analyse approfondie du processus de la connaissance sensible, pour y faire la part du vrai et du faux et trouver ainsi le moyen de prévenir les erreurs. Pour lui, cette tentative serait d'avance vouée à l'échec. Il ne nie pas que la perception sensible constitue inévitablement notre première vision, pré-rationnelle et pré-scientifique, de l'univers (2); ni non plus qu'elle soit indispensable pour répondre aux besoins de la vie pratique : mais il la juge intrinsèquement viciée et incapable de nous apporter une connaissance vraie, car elle ne satisfait pas aux normes de la clarté, de simplicité et de certitude qu'il s'est fixées.

La vie sensitive est le soutien de la vie intellectuelle. L'intelligence est et demeurera toujours dépendante des sens dans l'acquisition du savoir, car ces derniers lui fournissent une matière indispensable à ses abstractions (3). En rejetant comme non valable la connaissance sensible parce qu'elle ne possède pas un degré de certitude suffisant, Descartes rejette aussi tout intermédiaire entre l'ignorance et la connaissance certaine de la raison;

(1) Méd., p. 284.

(2) J.-J. Rousseau, Confessions, Paris, Librairie Générale Française, Coll. Livre de Poche, tome I, p. 25 : "Je sentis avant de penser; c'est le sort commun de l'humanité".

(3) Saint Thomas d'Aquin, Summa Théol., I, qu. 84, art. 7, c; Cont. Gent., II, c. 73; De Vér., qu. 18, art. 8, ad. 4um, et qu. 10. art. 2, ad 7um.

il creuse entre la raison et le monde réel un fossé qu'il tentera de combler par une preuve de l'existence de Dieu, basée sur la prétention éminemment discutable que nous avons tous une idée innée de Dieu. Pourtant, la foi naturelle en la valeur de la connaissance sensible est un des premiers stages par où doit passer celui dont la curiosité s'éveille face à l'univers. La connaissance plus parfaite qui suivra devra toujours être en continuité avec ce point de départ et y trouver un appui, sous peine d'être complètement déracinée. Toujours la connaissance sensible servira de préambule à la connaissance intellectuelle.

Quand Descartes dit : "J'ai constaté que parfois mes sens et mes maîtres me trompent, et rien ne me garantit qu'ils ne me trompent pas toujours : je vais donc faire comme s'ils me trompaient toujours et rejeter comme fausse la connaissance qu'ils m'apportent", il évite un danger d'erreur pour tomber dans un autre peut-être encore plus grand. Car à supposer que les sens et les maîtres lui disent parfois la vérité — ce qui demeure tout à fait possible —, alors il risque de rejeter comme fausses des connaissances vraies. Il vaudrait mieux, croyons-nous, faire une critique positive de la connaissance sensible, afin d'y pratiquer une émondation salutaire qui élaguerait les parasites et conserverait les éléments valables.

Parmi les divers artisans de notre mauvaise formation intellectuelle, Descartes mentionne aussi l'inclination naturelle, ou nature :

Les sens, l'inclination, les précepteurs, et l'entendement, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage (i.e. mettre des idées dans la fantaisie des enfants); entre lesquels ceux qui en sont le moins capables, sont les premiers qui s'en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices impertinentes (1). (C'est nous qui soulignons)

(1) Rech. Vér., p. 886.

Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et plus communes, notre inclination naturelle est toutes corrompue (1).
(C'est nous qui soulignons)

Qualifiée d'aveugle et de corrompue, cette inclination naturelle semble être une sorte de mauvais penchant inné qui engendre en nous un état de hâte indue, de trop grande précipitation dans la recherche de la vérité. Elle nous inspire l'horreur des efforts considérables et du temps que demandent la découverte et la pratique d'une bonne méthode de travail. On se lance ainsi dans l'étude sans ordre et sans aucun plan défini; dirigée au hasard, notre vie intellectuelle manque d'orientation et de suite (2). On s'attarde plus volontiers sur des problèmes difficiles et obscurs, où il est facile d'émerveiller les ignorants par un langage occulte qui laisse indifférentes les personnes éprises de clarté et de vérité. On se contente facilement de réponses vraisemblables quand il faudrait viser à la certitude :

...cela vient, en effet, de ce que chacun se donne plus hardiment la liberté d'affirmer des choses par divination dans une question obscure que dans une question évidente, et qu'il est bien plus facile de faire des conjectures sur une question quelconque que de parvenir à la vérité même sur une question, si facile qu'elle soit (3).

Cette inclination naturelle nous porte à croire aveuglément ce que racontent les sens (4), et elle s'oppose à une autre inclination naturelle, celle

(1) Rech. Vér., p. 887. Un peu plus loin dans la même page, Descartes mentionne la faiblesse des sens et les "dérèglements de la nature" comme causes possibles de l'imperfection de nos idées.

(2) Règ., p. 461.

(3) Règ., pp. 41-42; voir aussi le début de la règle III, p. 42.

(4) Méd., p. 322 : "Et en même façon il me semblait que j'avais appris de la nature toutes les autres choses que je jugeais touchant les objets de mes sens; parce que je remarquais que les jugements que j'avais coutume de faire de ces objets, se formaient en moi avant que j'eusse le loisir de peser et considérer les raisons qui me pussent obliger à les faire"; ibid., p. 325 : "Car (Dieu) ne m'ayant donné aucune autre faculté pour connaître que cela soit.. mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles..."; ibid., pp. 287-88.

de la raison, qui a un penchant pour les vérités claires et distinctes (1). Parfois elle entre en conflit avec la volonté droite et nous porte à de mauvais choix, c'est-à-dire à l'erreur et à des actes moralement répréhensibles (2). Nous reparlerons plus loin de ces oppositions. Soulignons pour l'instant que cette méfiance envers l'inclination naturelle, ou appétit, constitue une autre manifestation de la révolte cartésienne contre les conditions naturelles de l'apprentissage. Descartes adopte ici une attitude analogue à celle qu'il a déjà pratiquée vis-à-vis l'enseignement et la connaissance sensible : il ne songe pas à éduquer et orienter ses appétits de façon à les rendre utiles dans la recherche de la vérité, mais voudrait plutôt les brimer, les rendre inopérants, pour qu'ils cessent d'influencer sa vie intellectuelle.

La vie pratique constitue un autre domaine où Descartes se montre insatisfait. Il ressent beaucoup d'incertitude et d'insécurité lorsqu'il doit prendre des décisions concrètes, en des circonstances déterminées. Sa recherche de normes d'action sûres et applicables à tous les cas particuliers s'est plutôt mal terminée : la diversité des moeurs et des modes de vie observés aux cours de ses voyages n'a fait qu'augmenter encore son insatisfaction, tout comme les divergences d'opinion entre les philosophes lui ont fait voir l'incertitude dans laquelle se trouve la philosophie :

(1) Méd., p. 285 : "Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même, je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose..."; ibid., p. 323 : "Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait..."; ibid., p. 310.

(2) Méd., pp. 288, 305-06.

Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les moeurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes (1).

Descartes apprend donc à ne pas juger les autres trop vite et trop sévèrement, et se libère de nombreux préjugés acquis sous l'influence de son milieu social et de son éducation (2). Mais il n'en éprouve pas moins le désir d'une prudence qui juge et conclut avec une rigueur et une certitude géométriques, en s'appuyant sur une connaissance sûre des principes régulateurs de l'action :

Si quelqu'un veut chercher sérieusement la vérité, il ne doit donc pas choisir l'étude de quelque science particulière : car elles sont toutes unies entre elles et dépendent les unes des autres; mais il ne doit songer qu'à accroître la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour qu'en chaque circonstance de la vie son entendement montre à sa volonté le parti à prendre (3).

Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie (4).

Ici encore, Descartes se trouve malheureux d'une condition naturelle et inévitable de la vie humaine, à savoir l'absence de certitude absolue dans les jugements pratiques. Les circonstances qui entourent nos actes sont in-

(1) Disc., pp. 131-32.

(2) Disc., p. 132 : "En sorte que le plus grand profit que j'en retirais était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément regues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fortement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et la coutume; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison".

(3) Règ., pp. 38-39.

(4) Disc., p. 131. Voir aussi Rech. Vér., p. 879, où Descartes affirme qu'un honnête homme devrait consacrer la plus grande partie de son existence à pratiquer les bonnes actions, "qui lui devraient être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule".

finiment nombreuses et variées, nous ne pouvons donc les connaître toutes parfaitement; en outre, il est impossible de prévoir avec certitude les conséquences et les répercussions futures de nos actions. Descartes veut remédier à cela, il veut rationaliser davantage la vie humaine par une connaissance vraie et certaine des principes de l'agir.

Il est pourtant nécessaire et inévitable que tout homme croie en un certain nombre d'opinions discutables généralement reçues dans son milieu social. Alexis de Tocqueville nous explique pourquoi en deux pages riches d'observation et d'expérience humaine. Il est indispensable que des citoyens possèdent certaines opinions communes pour que la société subsiste : "car, sans idées communes, il n'y a pas d'action commune, et sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social" (1). L'individu a également besoin de croyances dogmatiques dans sa vie privée. En dehors du domaine où il se spécialise, il ne peut vérifier, contrôler ou prouver par lui-même tous les principes dont il se sert pour guider sa vie quotidienne. Il lui faut adopter des préceptes dont la valeur lui est garantie par le fait que la majorité les adopte, ou parce qu'ils ont été inventés ou pratiqués par de plus habiles que lui. C'est le seul moyen possible d'éclairer ses actes libres. De Tocqueville conclut :

Il faut donc toujours, quoi qu'il arrive, que l'autorité se rencontre quelque part dans le monde intellectuel et moral. Sa place est variable, mais elle a nécessairement une place. L'indépendance individuelle peut être plus ou moins grande; elle ne saurait être sans bornes. Ainsi, la question n'est pas de savoir s'il existe une autorité intellectuelle dans les siècles démocratiques, mais seulement où en est le dépôt et quelle en sera la mesure... (2).

La dernière ligne de ce texte exprime à notre avis une question que Des-

(1) Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique, Paris, Union Générale d'Editions, Coll. 10-18, 1963, p. 224.

(2) Ibid., p. 225.

cartes aurait dû se poser avant de déclarer sans valeur les opinions communes. Il aurait pu aussi se demander si la certitude mathématique doit être recherchée partout, notamment dans les jugements pratiques. Alors, peut-être aurait-il pensé à se servir des opinions communes comme point de départ dans sa recherche des principes de la morale.

III UN DESIR INSATIABLE DE CERTITUDE

Le malaise qu'éprouve Descartes tient non seulement à la mauvaise qualité des connaissances acquises dans le passé, mais aussi et surtout aux conditions naturelles de l'apprentissage humain. Il est normal et inévitable que notre première connaissance s'appuie sur les sens, l'enseignement des maîtres, la foi naturelle, la coutume et les appétits; il est normal aussi que nous ne puissions trouver la certitude dans les jugements pratiques destinés à orienter nos actions. Il est incontestable que cette connaissance est moins parfaite et moins certaine que le sera celle de la raison. Descartes s'insurge contre cette situation qu'il ne peut supprimer, et il voudrait au moins en anéantir les effets. En fait, il en veut aux conséquences inévitables de l'union substantielle de l'âme et du corps.

Les sens, l'enseignement, l'appétit et la coutume sont des instruments de connaissance qui préparent la voie à la raison en accumulant des matériaux à partir desquels cette dernière pourra travailler. Il est incontestable que ces matériaux sont parfois d'assez mauvaise qualité, mais Descartes ne songe pas un seul instant à corriger leurs imperfections ou à y pratiquer un tri judicieux, pour en faire des instruments de conquête de la vérité. Au contraire, il les rejette et veut que la raison recommence tout par ses seules forces. Pourquoi cette sombre intransigeance?

Descartes reproche aux connaissances pré-rationnelles leur incertitude : du côté des sciences (1), incertitude clairement révélée par les disputes et les irréconciliables divergences de vues qui opposent les savants, à cause d'un manque de méthode (2); dans les jugements de la vie pratique, incertitude manifestée par la diversité des moeurs et des coutumes, et due selon lui à l'ignorance des vrais principes de l'agir; incertitude de la connaissance sensible, qui s'est déjà révélée fausse; incertitude des connaissances intellectuelles appuyées sur les opinions discutables des maîtres; enfin incertitude générale d'une vie intellectuelle influencée par des appétits aveugles.

Pour Descartes, la science se définit comme "une connaissance certaine et évidente" (3); elle est faite d'un ensemble de "jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède" (4). Or, seules les mathématiques, que Descartes apprécie "à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons" (5), réalisent vraiment cet idéal. L'arithmétique et la géométrie sont les seules disciplines "exemptes de fausseté et d'incertitude" (6) parce que la pureté et la simplicité de leurs objets dispense la raison d'y faire des suppositions que l'expérience (c'est-à-dire l'intuition bien faite des choses claires et distinctes) pourrait rendre douteuses; et aussi parce qu'elles "consistent tout entières en une suite de conséquences dédui-

(1) Disc., pp. 130-31.

(2) Règ., pp. 40-41, 43-44, 46-47.

(3) Règ. p. 39.

(4) Rech. Vér., p. 884.

(5) Disc., p. 130.

(6) Règ., p. 41.

tes par raisonnement" (1). Leur objet est tellement clair qu'on ne peut se tromper à son sujet, il est donc "tel que nous le désirons" (2). Ceci explique l'unanimité des mathématiciens dans leurs conclusions.

Descartes voudrait manifestement façonner toutes les connaissances rationnelles d'après ce modèle : l'énoncé de la seconde règle pour la direction de l'esprit nous conseille de ne s'occuper que des seuls objets "dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable" (3). Et le signe incontestable de la certitude d'une conclusion est l'impossibilité absolue d'en douter (4). Au terme de son commentaire sur cette deuxième règle, Descartes conclut, non pas que l'arithmétique et la géométrie sont les seules sciences qui valent d'être étudiées, mais "que ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet, dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celle des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie" (5). A ses yeux, la connaissance absolument certaine est donc la seule valable, et celui qui doute en raison de son incertitude n'est pas plus instruit que l'ignorant (6). La déception de Descartes vient du fait qu'il trouve en sa connaissance beaucoup d'incertitude alors qu'il recherche en toute matière la certitude absolue que seules les mathématiques lui ont apportée.

(1) Règ., p. 41.

(2) Règ., p. 41.

(3) Règ., p. 39.

(4) Règ., pp. 34, 43.

(5) Règ., p. 42.

Chapitre II

L A R A I S O N

I NATURE DE LA RAISON

L'ouvrage intitulé : "La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle" porte en sous-titre :

...qui toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pé-
pître jusque dans les secrets des plus curieuses sciences (1).

Descartes parle aussi des "opérations de l'esprit, que la dialectique s'efforce de diriger", et qui obscurcissent "la pure lumière de la raison" (2); il se vante d'argumenter sans l'aide des formes syllogistiques, "par la seule lumière de la raison et du bon sens" (3), affirme que "nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison" (4), et pré-
tend s'être délivré d'erreurs "qui peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison" (5). Il ne peut, avant

(1) Rech. Vér., p. 879.

(2) Règ., p. 47.

(3) Rech. Vér., p. 986.

(4) Disc., p. 152.

(5) Disc., p. 132.

d'avoir formulé l'hypothèse du Dieu trompeur, douter "de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai" (1), ne veut rien écrire "dont l'expérience et la raison ne m'aient rendu certain" (2), et regrette que la raison ne soit pas le seul agent de notre formation intellectuelle (3). Enfin, le développement de cette raison est l'œuvre première et la plus fondamentale pour celui qui recherche sérieusement la vérité, car c'est le moyen de le rendre apte à bien faire les choix qui s'imposent dans la vie (4). Ces textes que nous venons de citer montrent assez clairement que Descartes, après avoir rejeté le témoignage des sens, des éducateurs et du milieu social, entend ne se fier qu'à la raison, ou lumière naturelle. C'est par un usage judicieux de la raison, et de la raison seule, qu'il veut remédier aux déficiences de sa vie intellectuelle.

La raison, que Descartes appelle aussi "bon sens", est "la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux" (5). Elle constitue le seul caractère essentiellement distinctif de l'homme dans l'univers, ce qui entraîne son égalité en tous les individus, puisqu'il n'y a pas de plus ou de moins entre les formes de même espèce (6) : d'ailleurs, personne ne se plaint de

(1) Méd., p. 288.

(2) Princ., p. 553.

(3) Rech. Vér., p. 879; Disc., pp. 133-34.

(4) Règ., pp. 38-39 : "Qu'il (celui qui recherche la vérité) pense à accroître la lumière naturelle de sa raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour que, dans chaque circonstance de sa vie, son entendement montre à sa volonté ce qu'il faut choisir".

(5) Disc., p. 126.

(6) Disc., p. 126 : "...car pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en un chacun, et suivre en ceci l'opinion comme des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou nature des individus d'une même espèce..."

manquer de bon sens (1). La raison n'est donc pas responsable des divergences de vues qui opposent les savants, ni de l'écart qui existe entre la science des uns et l'ignorance des autres. La véritable cause de ceci est que "nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses" (2) : en d'autres termes, il faut imputer cet état de choses à l'absence d'une bonne méthode de travail et à un mauvais choix des objets d'étude, "car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien" (3).

Comme on peut le voir par les textes cités au début de ce chapitre, Descartes appelle aussi la raison "lumière", ou mieux encore "lumière naturelle" (4); il lui arrive même de dire : "la pure lumière de la raison" (5). Cette appellation souligne les caractères de pureté et de vigueur originelles que possédait la raison au moment où nous l'avons reçue de Dieu (6), avant d'être corrompue par des études mal faites. La lumière naturelle contient certaines idées innées, claires et distinctes qui s'identifient à son essence (7) et qui constituent en même temps les premiers principes de la connaissance :

(1) Ibid.,

(2) Ibid. Voir aussi lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, p. 1060.

(3) Disc., p. 126.

(4) Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, pp. 1859-60 : "...car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions...". Ce texte montre bien que la lumière naturelle s'identifie au bon sens, puisqu'elle est comme lui égale en tous les hommes.

(5) Règ., p. 46.

(6) Disc., p. 144 : "...car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux...".

(7) Lettre à Regius et Remarques sur l'Explication de l'Esprit Humain, Paris, Vrin, 1959, p. 171 : "...je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser : mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la déter-

ce sont les notions du je pensant (1), du Dieu parfait et immuable (2), de l'étendue corporelle (3), de même que les règles fondamentales de la méthode (4) et certains principes évidents par eux-mêmes, comme : il y a au moins autant de perfection dans la cause efficiente que dans son effet (5). A partir de ces connaissances innées, Descartes croit pouvoir déduire une foule d'autres connaissances (6).

mination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelques différences entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler étrangères, ou faites à plaisir, je les ai nommées naturelles; mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres,...".

(1) Méd., p. 291 : "Or entre ces idées (c'est-à-dire les idées innées), autre celle qui me représente à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté...".

(2) Méd., pp. 291-92.

(3) Méd., p. 293.

(4) Règ., p. 47 : "Comme l'utilité de cette méthode est si grande que sans elle il semble plus nuisible qu'utile de se livrer à l'étude des sciences, je suis convaincu que depuis longtemps, sans aucun autre guide sans doute que la nature, les plus grands esprits en ont eu quelque idée. L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, ou les premières semences de pensées utiles ont été jetées, en sorte que souvent, si négligées et étouffées qu'elles soient par des études contraires, elles produisent spontanément des fruits. Nous en avons la preuve dans les plus faciles des sciences, l'arithmétique et la géométrie : car nous remarquons que les anciens géomètres se sont servis d'une analyse, qu'ils étaient à la résolution de tous les problèmes, mais dont ils ont jalousement privé la postérité. Et maintenant il existe une espèce d'arithmétique, qu'on nomme algèbre, faite pour exécuter sur des nombres ce que les anciens faisaient sur des figures. Ces deux sciences ne sont rien d'autre que les fruits naturels produits par les principes innés de cette méthode...".

(5) Méd., p. 289.

(6) Disc., pp. 153-54 : "...mais aussi que j'ai remarqué certaines lois que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou se fait dans le monde. Puis, en considérant la suite de ces lois, il me semble avoir découvert plusieurs vérités plus utiles et plus importantes que tout ce que j'avais appris auparavant ou même espéré d'apprendre".

Descartes distingue la raison de l'esprit (*ingenium*), puisque selon lui on peut en même temps être "de médiocre esprit", mais posséder "toute la raison selon la pureté de la nature" (1). Un texte des Regulæ (2) et un autre du Traité de l'Homme (3) nous apprennent qu'il n'existe en l'homme qu'une seule puissance de connaître, qui s'appelle entendement pur quand elle agit seule et réfléchit sur ses idées innées, imagination quand elle s'applique au cerveau pour former des images d'objets non physiquement présents, sens quand elle fait la même chose pour former des images d'objets physiquement présents, mémoire quand elle rappelle des images déjà formées. Elle s'appelle proprement esprit "soit quand elle forme de nouvelles idées dans l'imagination, soit quand elle s'applique à celles qui sont déjà formées" (4). La raison n'est pas mentionnée ici, mais nous savons par d'autres textes cités plus haut qu'elle a pour rôle de discerner le vrai du faux et aussi de bien juger. Dans les Méditations, cependant, Descartes fait du jugement un acte de volonté, car c'est cette dernière qui choisit, c'est-à-dire qui affirme ou nie (5). Ceci pose une difficulté dont la solution nous semble être la suivante : la faculté de connaissance conçoit des idées ou des images, mais c'est la volonté qui choisit entre plusieurs conceptions possibles ou opposées d'une même chose. La raison discerne le vrai du faux, ce qui éclaire la volonté et la rend apte

(1) Rech. Vér., p. 498. Voir aussi Règ., p. 41 : "...la déduction, ou la simple inférence d'une chose à partir d'une autre, peut sans doute être omise si on ne l'aperçoit pas, mais ne saurait être mal faite même par l'entendement le moins capable de raisonner". (C'est nous qui soulignons.)

(2) Rech. Vér., p. 79.

(3) Rech. Vér., pp. 851-52.

(4) Règ., p. 79. Voir aussi Etienne Gilson, Commentaire sur le Discours de la Méthode, p. 86. Dans sa traduction des Regulæ, M. Georges Le Roy a rendu le terme latin "*ingenium*" par "*intelligence*". Nous préférions nous rallier au choix de M. J. Sirven, qui traduit le même mot par "*esprit*".

(5) Méd., pp. 305-06.

à faire le meilleur choix. Ainsi, la raison nous permet de "bien" juger (1).

L'égalité des raisons n'entraîne pas l'égalité des esprits, dont la valeur est aussi conditionnée par la promptitude de la pensée, la netteté de l'imagination et la rapidité de la mémoire (2) : elle n'empêche pas non plus que certains esprits, "moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher de meilleures" (3). Le fait est que tous les hommes sont également capables de distinguer le vrai du faux lorsque cette distinction leur est montrée par d'autres personnes, mais peu sont aptes à découvrir par eux-mêmes la vérité : "...car encore que plusieurs ne soient pas capables de trouver d'eux-mêmes le droit chemin, il y en a peu toutefois qui ne le puissent assez reconnaître, lorsqu'il leur est clairement montré par quelque autre" (4). Le texte latin correspondant au passage du Discours que nous avons cité quelques lignes plus haut mentionne clairement la dépendance de la plupart des raisons vis-à-vis la sagesse de quelques hommes (5). La capacité de distinguer par ses seules forces le vrai d'avec le faux est donc le privilège d'un petit nombre d'individus parmi lesquels Descartes se classe volontiers (6). Les autres esprits se répartissent en deux catégories : les premiers se croient plus doués qu'ils

(1) Sur la collaboration de l'entendement et de la volonté dans le jugement cartésien, voir les remarques d'Etienne Gilson dans le Commentaire sur le Discours de la Méthode, pp. 199-200.

(2) Disc., p. 126.

(3) Disc., p. 135.

(4) Lettre à Elisabeth, 18 août 1645, p. 1196.

(5) Voir là-dessus les explications très claires d'Etienne Gilson dans son Commentaire sur le Discours, pp. 177-78.

(6) Disc., pp. 135-36.

ne le sont réellement, se livrent à l'étude d'une façon aveugle et désordonnée, et se repaissent de spéculations obscures et vides; les autres, assez modestes et assez lucides pour reconnaître leur inaptitude à faire une découverte personnelle de la vérité, se fient à "quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits" (1), et suivent les "instructions de quelque sage" (2).

Il ne faut cependant pas en conclure que Descartes renie ses critiques précédentes contre la valeur de l'enseignement, qui reste selon lui un obstacle plutôt qu'un instrument indispensable à l'acquisition de la science. Quand il parle de recourir aux instructions d'un sage, il est simplement question d'obtenir une sorte d'orientation intellectuelle, de se faire indiquer par une autre personne les points sur lesquels il faut concentrer son attention. Ceci se fait au cours d'une conversation familière où le maître, si on peut l'appeler ainsi, procède par questions et objections, un peu à la manière socratique. Descartes en donne un exemple dans le dialogue de la Recherche de la Vérité: nous en traiterons dans la seconde partie de ce chapitre. Notons pour l'instant que les personnes qui recourent à ce genre de direction intellectuelle ne sont pas des enfants, mais des adultes dont la raison est suffisamment développée, bien que souvent obscurcie par des connaissances fausses et des préjugés; en outre, le sage se borne à les "conduire par la main" (3) sur la voie par où ils parviendront à la vérité, sans jamais leur enseigner cette dernière, que leur raison seule découvrira (4). Il n'est pas

(1) Disc., p. 135.

(2) Rech. Vér., p. 879; aussi Princ., p. 564 : "J'ai pris en garde, en examinant le naturel de plusieurs esprits, qu'il n'y en a presque point de si grossiers ni de si tardifs qu'ils ne fussent capables d'entrer dans les bons sentiments et même d'acquérir toutes les plus hautes sciences, s'ils étaient conduits comme il faut".

(3) Rech. Vér., p. 895.

(4) Rech. Vér., pp. 896-97 : "Je ne puis que vous arrêter ici, non pour

à proprement parler un maître ou un professeur, mais bien plutôt un orienteur, un directeur. Descartes veut que la raison effectue dès le commencement sa propre saisie de la réalité, sans s'astreindre d'abord à écouter et assimiler la doctrine d'un maître : car cette doctrine peut contenir des faussetés. C'est le rejet pur et simple de la formule ancienne "oportet enim discentem credere" (1). Descartes n'admet pas que la raison doive croire d'abord, et adopter les opinions d'un maître avant de former les siennes propres. C'est pour un motif analogue qu'il a rejeté aussi la coutume comme source de connaissance vraie.

Le bon sens s'identifie parfois à la "sagesse universelle" (2) qui est une et englobe toutes les sciences (3), et dont l'acquisition doit être le but principal de celui qui recherche la vérité. En effet, les sciences particulières "sont toutes unies entre elles et dépendent les unes des autres" (4), de sorte qu'il est impossible de bien en connaître une tout en ignorant

vous détourner de votre chemin, mais pour vous donner du courage et pour vous faire examiner ce que peut le bon sens, pourvu qu'il soit bien gouverné. En effet, dans tout cela y a-t-il rien qui ne soit exact, qui ne soit légitimement conclu et correctement déduit de ses antécédents? Et cependant, tout cela se dit et s'effectue sans logique, sans règle, sans formule d'argumentation, par la seule lumière de la raison et du bon sens qui est moins exposé aux erreurs, quand il agit seul par lui-même que lorsqu'il s'efforce anxieusement d'observer mille règles que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner... Continuez donc, Poliandre, et montrez-lui jusqu'où le bon sens peut aller et en même temps les conséquences qui peuvent être déduites de notre principe".

(1) Aristote, Refutations Sophistiques, I, 2, 165 b 3.

(2) Règ., p. 38.

(3) Règ., p. 37 : "Car, étant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure une et toujours la même, si différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne regoit pas plus de changement de ces objets que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire, il n'est pas besoin d'imposer de bornes à l'esprit : la connaissance d'une vérité ne nous empêche pas d'en découvrir une autre, comme l'exercice d'un art nous empêche d'en apprendre un autre, mais bien plutôt ell nous y aide".

(4) Règ., p. 38.

les autres (1). Pour atteindre cette sagesse, il faut d'abord et avant tout "accroître la lumière naturelle de sa raison", ce qui nous rend aptes à bien juger et bien choisir en toutes circonstances (2). Voici d'ailleurs comment Descartes lui-même décrit cette sagesse :

...que ce mot de philosophie signifie la sagesse, et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts; et qu'afin que cette connaissance soit telle, il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique à les considérer; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux (3).

La sagesse universelle, ou bon sens, dont la philosophie est l'étude, englobe donc tout le savoir humain spéculatif et pratique, connu avec certitude par déduction rigoureuse à partir de principes certains. Si Descartes utilise l'expression "bon sens" pour signifier la raison égale en tous les hommes, il s'en sert aussi pour désigner le savoir complet et achevé que cette même raison peut selon lui acquérir. Ceci montre qu'il reconnaît une certaine connaturalité entre la raison et la sagesse universelle : la première est faite pour acquérir la seconde, qui est son but ultime; et d'autre part la sagesse est le bon sens parvenu au plus haut degré de perfection qui lui soit accessible, grâce à l'usage d'une bonne méthode (4).

Descartes parle occasionnellement d'une source de connaissance autre que la raison, l'expérience. Dans l'épître dédicatoire des Principes, il déclare :

(1) Rég., pp. 37-38.

(2) Règ., pp. 38-39.

(3) Princ., pp. 557-58.

(4) Voir Etienne Gilson, Commentaire sur le Discours de la Méthode, pp. 82-83.

"...je ne mettrai rien en cette lettre dont l'expérience et la raison ne m'aient rendu certain" (1); et dans les Regulae, il fustige "ces philosophes qui, sans tenir compte des expériences, pensent que la vérité naîtra de leur propre cerveau, comme Minerve de celui de Jupiter" (2). L'expérience sensible n'est sûrement pas en cause ici, puisque Descartes s'en méfie. Il veut parler d'une expérience proprement "rationnelle", c'est-à-dire de celle que fait la lumière naturelle quand elle a des intuitions de choses claires et distinctes, et quand elle déduit les objets les uns des autres, selon un ordre qui va du plus simple au plus complexe. Les philosophes qui ne tiennent pas compte des expériences sont précisément ceux qui étudient sans ordre et sans méthode, s'attaquant à des problèmes complexes et difficiles dont la solution dépend de questions beaucoup plus simples qu'ils n'ont pas daigné approfondir (3). Descartes reste donc fidèle à la règle qu'il s'est faite de n'utiliser que sa raison seule pour acquérir une connaissance absolument certaine.

Nous croyons avoir exposé avec suffisamment de détails la pensée de Descartes concernant l'essence de la raison, son contenu, son origine et sa fin. Une seule question reste encore sans réponse : comment Descartes a-t-il découvert la raison? Il ne nous le dit nulle part explicitement, mais nous croyons qu'il en justifie l'existence à partir de ses effets, soit les conclusions certaines et non controversées des mathématiques, dues à l'usage d'une méthode rigoureuse dont les principaux préceptes sont innés à la raison, comme nous l'avons souligné plus haut (4). De tels résultats ont amené Des-

(1) Princ., p. 553.

(2) Princ., p. 552.

(3) Ibid.

(4) Ce point sera élucidé dans le chapitre suivant.

cartes à concevoir l'existence en nous d'une puissance infallible pour discerner le vrai du faux (1).

II VALEUR DE LA RAISON

Descartes met beaucoup de choses en doute dès le début de sa démarche philosophique, mais ce doute ne porte sûrement pas sur les capacités de la raison. Vu sa provenance divine, cette lumière apte à distinguer le vrai d'avec le faux ne peut nous tromper quand elle accepte pour vraies des choses claires et distinctes (2). Et même avant d'avoir prouvé l'existence d'un Dieu créateur et vérifique, l'auteur du Discours fait preuve d'une grande confiance en elle. Ne lui a-t-elle pas fait voir avec clarté qu'il existait sûrement, puisqu'il doutait? D'ailleurs, il ne possède pas d'autre faculté supérieure à la raison pour mieux discerner le vrai d'avec le faux et venir peut-être la contredire (3).

Par un recours à la véracité divine, Descartes rendra, du moins en partie, sa confiance aux sens; mais ces derniers demeureront toujours sous le contrôle de la raison souveraine, qui nous fait voir la part de vérité contenue

(1) On retrouve chez le philosophe Pierre de la Ramée (1515-1572), l'idée d'une raison naturelle capable de connaître toutes choses, et perfectible par l'art de la logique, dont le rôle est très important. Nous ignorons si Descartes connaissait la doctrine de ce penseur très célèbre à son époque, mais il est possible qu'il ait emprunté son idée initiale de raison, de lumière naturelle. En ce cas, le succès des mathématiques était pour Descartes une confirmation de cette théorie. Voir : "Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions", par Charles Waddington, Paris, Ch. Meyrueis et Cie, 1855, pp. 364-80.

(2) Princ., p. 563 : "...à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point crée notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte".

(3) Méd., p. 288.

dans les images sensibles (1) et corrige les jugements trop sommaires que nous faisons spontanément au sujet des choses perçues par les sens. Ainsi, nous sommes portés à croire que le soleil et les étoiles sont très petits; mais la raison intervient pour nous dire qu'ils sont en réalité beaucoup plus gros que nos yeux ne nous les montrent (2). De même, elle nous enseigne que les saveurs, les couleurs, les sons, les odeurs, la chaleur et le froid n'existent pas dans les corps tels que nous les percevons, mais qu'il s'y trouve des choses capables d'agir sur nos sens pour y produire ces impressions (3). Les sens sont d'ailleurs incapables de nous apprendre quelque chose touchant la nature des corps : seule la raison peut y parvenir (4).

Descartes estime à ce point la raison parce qu'elle a, selon lui, une sorte de penchant naturel pour la vérité : ne l'a-t-il pas définie auparavant comme puissance de distinguer le vrai d'avec le faux? Ne nous laisse-t-il pas entendre clairement que la lumière naturelle se reconnaît à ce signe qu'elle nous fait voir que certaines choses sont vraies (5)? La raison éprouve une inclination naturelle, une sorte de connaturalité vis-à-vis les choses claires, distinctes et simples, parce qu'elle y trouve la certitude :

(1) Disc., p. 153 : "...car la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable, mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela".

(2) Disc., p. 152; Princ., p. 607; Méd. pp. 288-89.

(3) Méd., pp. 327-28; Princ., p. 607.

(4) Méd., pp. 327-28; Princ., p. 608 : "Et d'autant que ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient, on ne doit pas trouver étrange que la plupart des hommes n'aperçoivent les choses que fort confusément vu qu'il n'y en a que très peu qui s'étudient à la bien conduire".

(5) Méd., p. 288 : "...j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à croire cette chose, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu'elle est vraie". (C'est nous qui soulignons.)

...l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, 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 apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude (1).

Mais lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble forment le nombre de cinq, et autres choses semblables, ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies (2)?

Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent ni plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois (3).

Cette connaturalité entre la raison et les perceptions claires est particulièrement sensible dans le cas des idées innées : leur vérité.

...se fait paraître avec tant d'évidence, et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant (4).

Descartes croit que des conceptions capables d'engendrer en lui une telle certitude ne peuvent faire autrement que d'être vraies (5). Il les considérera

(1) Méd., p. 270.

(2) Méd., p. 285.

(3) Ibid.

(4) Méd., p. 310.

(5) Méd., p. 284 : "Je suis certain que je suis une chose qui pense; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une clai-

donc comme vraies, suivant en ceci la pente naturelle de sa raison (1). Il ne se sentira pas pour autant dispensé d'en faire la preuve (2) par un appel à la véracité divine, seule capable d'éliminer les hypothèses du malin génie et du Dieu trompeur. Par sa tendance spontanée à recevoir comme vraies les idées claires et distinctes, la raison s'oppose radicalement à la nature ou inclination naturelle que nous avons mentionnée dans le premier chapitre, et qui se plaint dans les idées obscures et confuses (3). Nous reviendrons plus loin sur le combat que se livrent ces deux "natures".

Il est possible pour la raison d'acquérir par ses seules forces toute la science accessible à l'homme, pourvu que soient respectées certaines conditions essentielles : d'abord, avoir un esprit dépouillé de toute idée fausse et de tout préjugé (4); ensuite, porter une attention soutenue à l'objet de sa pensée, ce qui empêche le retour des images sensibles (5); enfin, user d'une méthode apte à développer en nous la perspicacité, c'est-à-dire une ha-

re et distincte perception de ce que je connais; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et pourtant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies".

(1) Méd., p. 315 : "Car encore que je sois de telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie...".

(2) Méd., p. 311 : "...et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement".

(3) Méd., p. 323 : "Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas me devoir confier beaucoup aux enseignements de cette nature"; voir aussi ibid., pp. 288, 296, 315.

(4) Disc., p. 140; Méd., p. 260.

(5) Disc., p. 296.

bileté à bien distinguer par intuition les choses claires, et la sagacité ou capacité de déduire avec art les objets de pensée les uns des autres (1).

La première de ces conditions nous fait comprendre pourquoi Descartes a tellement confiance aux raisonnements spontanés des gens simples et ignorants. Ces personnes ne se servent, selon lui, "que de leur raison naturelle toute pure" (2) et la conservent dans un état meilleur que ne le font généralement les gens instruits, car elle n'a été corrompue par des études mal faites. C'est d'ailleurs pour les atteindre que Descartes prend la liberté d'écrire en langue vulgaire (3).

Même ceux qui ont un esprit médiocre peuvent acquérir la science par leur seule lumière naturelle si on leur montre la voie qu'il faut suivre, selon un ordre qui va du plus simple au plus complexe (4). C'est le genre de direction intellectuelle que préconise Descartes : le dialogue de la Recherche de la Vérité nous en donne un exemple. Ce procédé amène inévitablement, selon lui, la connaissance certaine de la vérité (5). Il prête évidemment beaucoup de capacités à la pure lumière de la raison naturelle. Rien ne prouve que tous les esprits exempts de préjugés discerneraient le vrai du faux avec autant d'aisance et de docilité que le fait Poliandre sous la direction d'Eudoxe (6). Cette docilité fait contraste avec les résistances d'Epistémon,

(1) Sur la perspicacité, voir règle IX, pp. 67-69; sur la sagacité, voir règle X, pp. 69-72.

(2) Disc., p. 179; voir aussi ibid., p. 131.

(3) Disc., p. 179.

(4) Règ., pp. 52-57.

(5) Rech. Vér., p. 886 : "Cela étant fait, j'espère que la passion de savoir, que vous avez, ne sera plus si violente, et que tout ce que j'aurai dit, vous semblera être si bien prouvé, que vous jugerez qu'un bon esprit, quand bien même il n'aurait jamais eu de lumière que celle de la nature, ne pourrait avoir d'autres sentiments que les vôtres, s'il avait bien pesé toutes les mêmes raisons".

(6) Rech. Vér., pp. 881-501.

qui "sait exactement tout ce qui se peut apprendre dans les écoles" (1). L'un et l'autre pourtant "deux des plus rares esprits et des plus curieux de ce siècle" (2), mais l'ignorant Poliandre jouit d'une raison demeurée intacte, alors que celle de l'érudit Epistémon est toute remplie de connaissances fausses. Eudoxe est l'homme supérieur qui s'est débarrassé de toutes ses opinions fausses et "possède toute la raison selon la pureté de sa nature" (3); il incarne le type du sage capable de guider ceux qui, parvenus à l'âge adulte, n'ont pas le "très grand naturel" qu'il leur faudrait pour purifier leur raison et découvrir seuls la vérité (4). Le problème est que ces personnages nous semblent appartenir à la fiction beaucoup plus qu'à la réalité. Eudoxe peut être un savant ou un érudit bien formé selon la méthode et les principes cartésiens, sans posséder pour cela un esprit supérieur. Poliandre découvre facilement et rapidement la "vérité" sous la conduite d'Eudoxe, mais est-ce bien en raison de la pureté de sa lumière naturelle? Ne serait-il pas plutôt incapable de formuler des objections solides contre ce que lui suggère son interlocuteur? Ne serait-il pas impuissant à voir comment les questions d'Eudoxe orientent ses propres réponses (5)? On peut enfin s'étonner de voir Poliandre découvrir facilement des principes qui, selon le témoignage de Descartes lui-même, rebuteront la plupart des esprits, en raison de leur difficulté et de leur rigueur (6). Epistémon est le plus vraisemblable de ces trois per-

(1) Rech. Vér., p. 881.

(2) Rech. Vér., p. 881.

(3) Rech. Vér., p. 881; voir aussi Disc., p. 135.

(4) Rech. Vér., p. 879.

(5) Rech. Vér., pp. 888-89 : Eudoxe amène Poliandre à douter des connaissances acquises par les sens; p. 890 : il lui raconte que le doute n'est pas si terrible et s'évanouira plus tard; p. 891 : il lui fait admettre que s'il doute, c'est qu'il existe, etc.

(6) Disc., p. 147; lettre-préface des Méditations, pp. 259-60.

sonnages, et justement il n'est pas cartésien.

Malgré ses grandes possibilités naturelles, la raison ne fournit le plus souvent qu'un travail médiocre, même chez les personnes de qui on serait en droit d'attendre beaucoup : ainsi "ceux qui font profession d'être philosophes sont souvent moins sages et moins raisonnables que d'autres qui ne se sont jamais appliqués à cette étude..." (1). De fait, l'homme imbu de préjugés issus de sa mauvaise formation intellectuelle ou de son milieu social, et habitué à suivre aveuglément une autorité quelconque, se résout difficilement à s'en remettre à sa seule raison pour la conduite de sa vie intellectuelle (2); plus encore, il essaie à son tour d'imposer à d'autres sa propre autorité (3). Encore une fois, si les capacités de la raison se sont très peu manifestées au cours de l'histoire, il faut en blâmer une foule d'obstacles qui sont venus l'étouffer et la corrompre en l'emplissant d'idées fausses. Tels sont l'enseignement, la connaissance sensible, les coutumes et idées reçues dans le milieu social, et l'inclination naturelle (4). Il faudra affranchir la raison de tous ces empêchements, puis la purifier de ses idées fausses et lui trouver enfin une bonne méthode de travail, pour qu'elle produise les fruits qu'on peut en attendre (5). C'est une ligne de conduite que Descartes se félicite d'avoir suivie : grâce à elle, il a trouvé une solution satisfaisante aux pro-

(1) Princ., p. 559.

(2) Rech. Vér., p. 898 : "Celui qui est, comme lui (c'est-à-dire Epistémon), plein d'opinions et embarrassé de cent préjugés, se confie difficilement à la seule lumière naturelle car il a pris l'habitude de céder à l'autorité plutôt que d'ouvrir les oreilles à la seule voix de la raison." C'est notamment le cas de ceux qui s'adonnent depuis longtemps à l'étude de la philosophie traditionnelle. Voir Princ., p. 562 : "...ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusque ici philosophie sont les plus capables d'apprendre la vraie".

(3) Rech. Vér., p. 898.

(4) Voir le premier chapitre de ce travail.

(5) Méd., p. 267.

blèmes fondamentaux de la philosophie, a découvert en sa raison des idées innées qui contiennent les vérités les plus fondamentales concernant l'univers et en a déduit une physique (1). Il admet bien sûr que la raison n'a pas une capacité infinie et possède ses limites, mais il est présomptueux d'en rechercher l'explication, qui réside dans les desseins insondables de la Providence :

Car je n'ai aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable, ou une lumière naturelle plus grande que celle que je tiens de lui (2).

III RAISON, CERTITUDE ET VERITE

Descartes a découvert par les mathématiques l'existence de la raison, car c'est dans les spéculations touchant les nombres et les figures qu'elle s'est manifestée en montrant toute sa force (3). Elle constitue selon lui le plus haute perfection que possède l'homme et revendique seule le privilège de parvenir à la vérité parce qu'elle seule peut obtenir une certitude absolument indubitable. Descartes a mis en doute la vérité des connaissances sensibles à cause des erreurs occasionnelles des sens, mais il ne croit pas nécessaire de faire la même chose pour la raison, même si cette dernière aussi se trompe parfois; il en rejette la faute sur les sens, les précepteurs, la coutume et l'inclination naturelle. Ainsi, la raison serait assez parfaite pour n'être pas responsable de ses propres erreurs : c'est une affirmation qu'on peut sûrement recevoir avec beaucoup de scepticisme, car les prouesses de la raison en mathématiques ne justifient certes pas une si haute appréciation.

(1) Disc., pp. 153-54.

(2) Méd., p. 307.

(3) Voir la quatrième règle pour la direction de l'esprit; aussi la seconde règle, pp. 41-42.

L'estime de Descartes pour la raison découle de son estime pour les mathématiques : car si ces dernières sont les plus certaines des sciences, c'est qu'elles sont les plus rationnelles. La raison seule reconnaît les conceptions claires et distinctes capables d'engendrer en nous la certitude; c'est pourquoi les connaissances rationnelles sont les seules dont la vérité et la réalité s'imposent avec évidence à l'esprit. On voit donc que pour Descartes la vérité d'une connaissance découle de sa certitude, laquelle dépend à son tour de sa clarté et de sa distinction. Cependant la certitude comporte deux aspects. On peut d'abord la considérer sous l'angle de sa cause, de sorte que sera plus certain ce qui a une cause plus certaine. Cette cause sert parfois de moyen terme dans une démonstration propter quid. En second lieu, la certitude est envisagée du côté du sujet : on dit alors plus certain ce qui est davantage proportionné au mode de connaître de l'esprit humain (1). En ce dernier sens, la certitude est vue surtout comme un repos de l'intelligence déterminée à une conception ou une conclusion qui la satisfait parfaitement. Descartes néglige le premier de ces aspects pour s'attacher surtout au second. Le fondement de la certitude devient alors simple affaire de cohérence, de non-contradiction entre les termes d'une énonciation ou entre les parties d'un système, comme c'est justement le cas en mathématiques : ces sciences définissent leurs objets sans tenir compte de la matière sensible (2), et seule la cause formelle sert de moyen terme à leurs démonstrations. Descartes se fait de la certitude et de la vérité des notions qui dépendent exclusivement de la raison, sans se préoccuper de ce qui se passe dans le monde extramental. C'est du solipsisme pur et simple, où la pensée impose d'une façon despotique ses conditions à la réalité. La raison y est bel et bien considérée comme un

(1) Saint Thomas d'Aquin, IIa IIae, q. 4, a.8, c.

(2) Saint Thomas d'Aquin, In I Phys., lect. 1, no 2.

soleil qui éclaire les choses sans en être affecté en retour (1). Ceci constitue un autre aspect du rationalisme cartésien.

La raison est aussi une lumière naturelle, une "nature" innée en nous. Descartes annonce sa philosophie sous le signe d'un retour à cette lumière naturelle. Son rationalisme est aussi un naturalisme qu'on peut comparer, mutatis mutandis, au naturalisme de Rousseau. Ce dernier préconisait un retour à la nature, c'est-à-dire la pratique d'une vie champêtre et retirée du monde, en vue de rendre à l'homme sa pureté et son intégrité morales primitives. Descartes nous propose de restaurer la raison humaine dans son état originel, c'est-à-dire de lui rendre la force et la pureté qu'elle possédait avant d'être corrompue par l'enseignement, la connaissance sensible, la coutume et les inclinations de la nature corporelle. On peut y arriver par une vie de méditation et de réflexion en soi-même, loin des livres et du commerce des hommes. Rousseau suggère à l'homme de s'isoler de la société pour reconquérir sa bonté morale originelle; Descartes veut qu'on se renferme en soi-même pour y découvrir les principes et la méthode conduisant à une connaissance certaine : c'est ainsi qu'on aide sa lumière naturelle à triompher de l'inclination naturelle aveugle et corrompue.

A l'origine même de sa pensée, Descartes voit en l'homme non pas une seule et unique nature, mais bien plutôt deux natures distinctes et opposées, dont l'une nous porte à l'erreur, l'autre à la vérité. La première obscurcit la seconde et en paralyse plus ou moins l'activité : c'est pourquoi Descartes veut mettre de côté tous les apports de la nature corporelle à la connaissance. Sa vision première de l'homme n'est pas globale, mais analytique : il rompt ainsi avec toute la tradition aristotélicienne. Que dira-t-il de l'union de l'âme et du corps?

(1) Règ., p. 37.