

Chapitre III

L A M E T H O D E

I NECESSITE DE LA METHODE

Malgré son égalité en tous les hommes, la raison ne procure pas à tous une science égale. Descartes estime pour sa part que c'est parce que nous avons des esprits de valeur inégale, et aussi parce que nous ne procédons pas tous de la même façon et n'appliquons pas notre pensée aux mêmes objets (1). Aussi la quatrième règle pour la direction de l'esprit s'énonce-t-elle comme suit : "La méthode est nécessaire pour la recherche de la vérité" (2). Formule claire et sans équivoque. L'explication qui suit nous livre la pensée de Descartes sur cette question. L'usage de la méthode est nécessaire pour éliminer le hasard et les tâtonnements inutiles dans la recherche, le cheminement aveugle sur les chemins de la connaissance (3). Elle seule peut mettre un frein efficace à la précipitation de l'inclination naturelle (4). Sans elle, toute forme de culture de l'esprit s'avère plus nuisible qu'utile (5),

(1) Voir le chapitre premier, première partie.

(2) Règ., p. 46.

(3) Ibid.

(4) Voir notre chapitre premier, seconde partie.

(5) Règ., p. 47.

et elle est indispensable pour restaurer la lumière naturelle de la raison dans son état de pureté et de vigueur originelles. Il est inutile de préciser que Descartes entend ici parler d'une "bonne" méthode, en l'occurrence celle qu'il veut nous proposer. Il est convaincu de sa nécessité au point de ne voir qu'une seule explication possible au fait que les anciens aient découvert quelques parcelles de vérité : ils ont, confusément et sans le savoir, appliqués certains préceptes de cette méthode. Et la princesse Elisabeth, en fidèle disciple de Descartes, estimera que la lecture de Sénèque ne peut rien lui apprendre de certain, car ce dernier procède à son avis sans aucune méthode, ne suivant même pas celle qu'il s'est proposée (1). En un mot l'usage d'une bonne méthode est absolument indispensable pour parvenir à la vérité.

Qu'advient-il alors des critiques de Descartes contre la logique? Car ses attaques ne visent pas seulement l'Organon d'Aristote, mais la logique en général : on le voit pourfendre sans ménagement l'art de Raymond Lulle, plus apte selon lui à former des beaux parleurs ignares qu'à conduire les esprits à la science (2); il rejette les opérations de la dialectique parce qu'elles nuisent à la raison :

Quand aux autres opérations de l'esprit, que la dialectique s'efforce de diriger, elles sont inutiles ici, ou plutôt elles doivent être comptées comme des obstacles, car on ne peut rien ajouter à la pure lumière de la raison qui ne l'obscurcisse de quelque manière (3).

La logique peut constituer une bonne méthode d'exposition, pas de découverte; elle est utile à l'orateur et non au philosophe (4). Descartes ira mê-

(1) Lettre d'Elisabeth à Descartes, 16 août 1645, dans : "Oeuvres choisies de Descartes", avant-propos et notes de Louis Dimier, tome II, Paris, Garnier, 1955, p. 146.

(2) Disc., p. 137.

(3) Règ., p. 47. (C'est nous qui soulignons.)

(4) Règ., p. 72.

me jusqu'à déclarer, en parlant des succès de la pure lumière naturelle de la raison :

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 (1).

Ce dernier texte nous apprend pourquoi la logique traditionnelle obscurcit le bon sens et lui est un obstacle : elle est faite d'un trop grand nombre de règles, trop compliquées et trop difficiles d'application (2). Le bon sens obtiendra de meilleurs résultats s'il agit par ses seules forces, mais Descartes maintient qu'il doit néanmoins être bien dirigé (3), bien gouverné (4). Il nous reste à voir en quoi consiste cette direction ou cette gouverne de la raison par la méthode.

II ORIGINE DE LA METHODE

Descartes trouve dans les mathématiques, dont il admire la certitude et l'évidence (5), la méthode qui lui permettra de porter sa connaissance au plus haut degré de perfection possible (6). Parmi les chercheurs, seuls les mathe-

(1) Rech. Vér., pp. 896-97.

(2) Voir aussi Disc., p. 137.

(3) Rech. Vér., p. 894 : "...pour découvrir les vérités, même les plus difficiles, j'estime qu'il suffit, pourvu qu'on soit bien dirigé, de ce qu'on nomme ordinairement le sens commun". (C'est nous qui soulignons.)

(4) Rech. Vér., p. 986 : "Je ne puis que vous arrêter ici, non pour 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". (C'est nous qui soulignons.)

(5) Disc., p. 130.

(6) Règ., pp. 38-39.

maticiens parviennent à s'entendre, car ils sont les seuls à construire des démonstrations si claires et si évidentes que l'esprit est forcé d'en admettre les conclusions. Descartes explique ce fait comme suit :

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. Elles sont donc les plus faciles et les plus claires de toutes, et leur objet est tel que nous le désirons, puisque, sauf par inattention, il semble impossible à l'homme d'y commettre des erreurs (1).

Un objet pur et simple se présentant d'une façon claire à l'esprit, ce qui écarte les suppositions que notre expérience (2) nous porte à mettre en doute, et une méthode rigoureuse de déduction : ainsi se trouve expliquée la situation privilégiée des mathématiques parmi les sciences du temps. La méthode ne s'identifie pas aux mathématiques, mais elle y est incarnée (3) : il faut l'en extraire pour ensuite l'appliquer aux autres sciences. C'est pourquoi l'étude des mathématiques est une préparation indispensable à la découverte, la compréhension et la maîtrise de la méthode, et par conséquent à l'étude de toutes les autres sciences (4). S'interrogeant sur le sens du mot mathématique et sur les raisons pour lesquelles certaines disciplines étaient appelées mathématiques ou parties des mathématiques, Descartes constate que ces sciences traitent toutes de l'ordre et de la mesure dans des matières diverses. C'est le cas notamment de la musique, de l'optique et la mécanique.

(1) Règ., p. 41.

(2) Voir le chapitre précédent, première partie.

(3) Règ., p. 48 : "...quiconque considérera attentivement ma pensée s'apercevra facilement que je ne songe nullement ici aux mathématiques ordinaires, mais que j'expose une autre science, dont elles sont l'enveloppe plus que les parties".

(4) Règ., pp. 48-49, 98.

Il en conclut à l'existence de "quelque science générale expliquant tout ce qu'on peut chercher touchant l'ordre et la mesure sans application à une matière particulière" (1). Il lui décerne le nom de mathématique universelle, car elle contient selon lui "tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique" (2) et aussi "tout ce pourquoi les autres sciences sont dites des parties de la mathématique" (3), c'est-à-dire sciences physico-mathématiques.

Cette mathématique universelle peut s'étendre à une foule de sujets autres que ceux déjà mentionnés, et Descartes lui prête, nous le verrons plus loin, un champ d'application pratiquement illimité (4).

III UNE METHODE NATURELLE

A- Son innéisme.

Descartes précise qu'il a découvert cette mathématique universelle, mais ne l'a pas inventée. Innée à l'intelligence (5), elle existe depuis toujours (6).

(1) Règ., pp. 50-51.

(2) Disc., p. 139.

(3) Règ., p. 51.

(4) Ibid.; aussi pp. 37-38 : la sagesse s'applique à divers objets sans en recevoir aucun changement, tout comme le soleil n'est pas affecté par les objets qui l'éclairent; donc, "il n'est pas besoin d'imposer de bornes à l'esprit". La capacité de la raison et la valeur de la méthode sont telles que cette dernière est applicable avec succès à la solution de toutes les questions que se pose l'esprit humain.

(5) Voir chapitre précédent, première partie; Règ., p. 47 : "Elle (la méthode) ne peut aller en effet jusqu'à enseigner aussi comment ces opérations mêmes doivent être faites, car elles sont les plus simples et les premières de toutes, en sorte que, si notre entendement ne pouvait déjà les faire auparavant, il ne comprendrait aucun des préceptes de la méthode elle-même, si faciles qu'ils soient".

(6) Méd., p. 259.

Elle s'est manifestée, bien que timidement, dans le cours de la pensée humaine, en dépit des préjugés et des opinions fausses qui l'ont toujours obscurcie et étouffée, empêchant ainsi son épanouissement complet dans les diverses sciences (1). L'arithmétique et la géométrie ont constitué les seuls terrains propices à cet épanouissement : Descartes voit dans l'analyse géométrique des anciens et l'algèbre des modernes "les fruits naturels produits par les principes innés de cette méthode" (2). De même, l'algèbre de Pappus et de Diophante (3) constituent des branches de la mathématique qui se sont développées selon ses règles. A cette époque on n'avait pas encore une connaissance claire de ses préceptes. Mais ces derniers, par leur vigueur, se sont en quelque sorte imposés à la raison elle-même, qui les a inconsciemment utilisés pour discerner le vrai d'avec le faux en des matières simples et faciles. Ces préceptes comptent parmi les connaissances innées à la lumière naturelle de la raison, et constituent la base de la philosophie, de la morale et des mathématiques :

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 autre guide que la nature, les plus grands esprits en ont eu quelque idée. L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, où 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 (4).

Mais je suis convaincu que les premières semences de vérités, déposées par la nature dans l'esprit humain, mais que nous étouffons en nous en lisant et en écoutant chaque jour tant d'erreurs de toutes sortes, avaient tant de force dans cette rude et simple antiquité que, par cette même lumière de l'esprit qui leur faisait voir qu'il faut préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile, bien qu'ils ignorassent pourquoi il en est ainsi, les hommes ont eu des idées vraies de la phi-

(1) Règ., pp. 47, 49-50.

(2) Règ., p. 47.

(3) Règ., p. 50.

(4) Règ., p. 47

losophie et des mathématiques, quoiqu'ils n'aient jamais pu acquérir parfaitement ces sciences mêmes (1).

Les Anciens avaient sûrement opéré cette saisie confuse de la méthode incarnée dans les mathématiques, puisque "...jadis les premiers philosophes ne voulaient pas admettre à l'étude de la sagesse quelqu'un qui ignorât les mathématiques" (2), considérées par eux comme des sciences dont l'étude était prérequisée à celle de toutes les autres (3). La méthode s'est épanouie en arithmétique et en géométrie parce que ce sont les disciplines les plus faciles et les plus nécessaires (4), en raison de la simplicité de leur objet (5). Les principes de la méthode y rencontraient moins d'obstacles qu'ailleurs (6). Mais il devient possible d'éliminer ces obstacles quand on a appris à les reconnaître, et quand on a acquis une connaissance distincte de la méthode. On peut alors approfondir davantage les mathématiques, les éléver au rang de science véritable en trouvant la justification, le pourquoi des fruits naturels que la méthode y a produits. Ce sera aussi le moment d'appliquer cette dernière à toutes les disciplines qui lui étaient restées jusqu'ici imperméables (7).

La méthode naturelle fait en quelque sorte partie de la structure de la raison. Ses lois ou règles ne sont que l'expression de la tendance naturelle de cette dernière à rechercher la vérité selon un cheminement et un mode

(1) Règ., p. 49.

(2) Règ., p. 49.

(3) Règ., p. 49.

(4) Règ., pp. 47, 49.

(5) Règ., p. 41.

(6) Règ., pp. 47-48.

(7) Règ., pp. 47-48.

bien déterminés. La raison étant égale en tous les hommes (1), il en est de même pour les préceptes naturels de la méthode. Ils peuvent instruire facilement les plus ignorants, leur procurer une connaissance certaine de tout ce qu'ils peuvent apprendre, connaissance acquise suivant un procédé naturel à la raison. Ce sont les louanges que Descartes adresse avec enthousiasme à sa méthode, dans une lettre à Villebressieu :

Vous avez vu ces deux fruits de ma belle règle ou Méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire dans l'entretien que j'eus avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne, et toute cette grande et savante compagnie qui s'était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de M. de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie. Ce fut là que je fis confesser à toute la troupe ce que l'art de bien raisonner peut sur l'esprit de ceux qui sont médiocrement savants, et combien mes principes sont mieux établis, plus véritables, et plus naturels, qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude. Vous en restâtes convaincu comme tous ceux qui prirent la peine de me conjurer de les écrire et de les enseigner au public..." (2).

Cette méthode naturelle cumule, selon Descartes, les avantages respectifs de la logique scolaire, de l'analyse des anciens et de l'algèbre des modernes, tout en éliminant les défauts de chacune (3). Elle est facile, et peut conduire à la connaissance certaine de tout ce que l'esprit humain peut atteindre (4).

B- Préceptes grossiers et préceptes plus précis.

Celui qui découvre la vraie méthode trouve d'abord "des principes confus, et qui paraissent innés en notre esprit plutôt qu'élaborés avec méthode" (5).

(1) Voir le chapitre précédent, première partie.

(2) Lettre à Villebressieu, p. 943.

(3) Disc., pp. 136-37.

(4) Règ., p. 46.

(5) Règ., p. 65.

Avant d'en user pour résoudre des problèmes mathématiques ou philosophiques, "il faut plutôt s'en servir pour chercher avec le plus grand soin tout ce qui est le plus nécessaire à l'examen de la vérité" (1). Autrement dit, la raison au moyen de ses quelques instruments naturels et grossiers, se forge d'autres instruments plus précis (2). Ces premiers préceptes grossiers et innés à l'intelligence forment le contenu des sept premières règles pour la direction de l'esprit, exception faite de la règle IV. On peut résumer le tout comme suit :

- 1- Celui qui recherche la vérité doit d'abord cultiver sa raison en apprenant à la bien diriger suivant les préceptes d'une méthode naturelle. Il la rendra ainsi apte à porter des jugements valables sur toutes choses (3), sans se laisser influencer par les opinions d'autrui (4).
- 2- Concernant l'intuition, il faut s'arrêter aux seuls objets qui se présentent à la raison avec une clarté et une évidence telles qu'on ne peut en avoir le moindre doute (5). Par là se trouvent exclues les idées douteuses ou seulement probables, qu'il faut rejeter au même titre que les idées fausses (6).
- 3- Concernant la déduction, il faut décomposer les objets complexes en objets plus simples, et ensuite les déduire les uns des autres selon un ordre qui va de l'intuition des plus simples à celle des plus complexes (7).

(1) Règ., p. 65.

(2) Règ., pp. 64-65 : "Cette méthode ressemble à ces arts mécaniques, qui n'ont besoin d'aucun secours étranger, et qui enseignent eux-mêmes comment il faut fabriquer les instruments qu'ils exigent".

(3) Règ., pp. 38-39.

(4) Règ., pp. 42-43.

(5) Règ., p. 39.

(6) Règ., p. 39.

(7) Règles V et VI, pp. 52-57.

- 4 - Si cette déduction, ou série ordonnée d'intuitions, est trop longue pour pouvoir se réduire en une seule intuition, il faut parcourir un à un ses divers degrés par une énumération complète, afin de s'assurer qu'aucun lien n'a été omis dans cette chaîne d'intuitions distinctes. Ainsi on réduit à peu de chose le rôle de la mémoire dans la déduction, et on se prévaut contre ses multiples défaillances (1).

Les item 2 et 3 de ce résumé correspondent pour l'essentiel à ce que Descartes nous livre dans les quatre règles du Discours de la Méthode. Les autres règles pour la direction de l'esprit sont des explications, des perfectionnements, et des approfondissements de ces premiers principes grossiers, en vue de permettre un meilleur usage de la méthode (2). La règle VIII, par exemple, nous apprend comment discerner les cas où un problème est insoluble pour l'intelligence humaine, en raison de sa difficulté (3) : ceci nous évite de perdre notre temps en recherches inutiles. Pour y arriver, il faut rechercher les limites de l'intelligence humaine, découvrir jusqu'où vont ses capacités de connaissance. C'est précisément cela, le travail de forger des règles plus précises à l'aide des premiers préceptes grossiers et innés de la méthode. Descartes trace ainsi le plan de ce travail : il faudra d'abord examiner nos facultés de connaissance, soit l'entendement, l'imagination, les sens et la mémoire, pour déterminer et évaluer le rôle respectif de chacune.

(1) Règle VII, pp. 57-61.

(2) Règ., p. 61 : "D'ailleurs il ne faut pas séparer ces trois dernières règles (les règles V, VI et VII), parce que le plus souvent il faut y réfléchir en même temps, et que toutes concourent également à la perfection de la méthode. Peu importait celle que nous enseignerions la première; et nous les expliquons ici en peu de mots, parce que nous n'avons presque rien d'autre à faire dans le reste de ce traité, où nous montrerons en particulier ce que nous avons considéré ici en général".

(3) Sur cette question, nous nous sommes inspirés des intéressantes remarques de L.-J. Beck, "The Method of Descartes", Oxford, Clarendon Press, 1952, pp. 11 à 13, 148-49 et 207.

Ensuite il faudra se tourner vers les choses elles-mêmes, "qui ne doivent être examinées qu'autant qu'elles sont à la portée de l'entendement" (1). On voit alors qu'elles se divisent en natures simples et composées; les premières sont corporelles, ou spirituelles, ou à la fois corporelles et spirituelles. Les natures composées le sont ou bien d'elles-mêmes, ou bien par le travail de l'entendement. De plus, certaines d'entre elles se déduisent immédiatement des natures simples, les autres presupposent d'autres natures complexes ou composées (2).

La règle 9 enseigne comment développer la perspicacité indispensable à une bonne intuition intellectuelle, la règle 10 parle des moyens d'acquérir la sagacité nécessaire pour bien déduire et bien énumérer, la règle 11 de la façon de combiner harmonieusement intuition et déduction (3); la règle 12 traite de l'usage à faire de l'imagination, des sens et de la mémoire, soit pour aider l'entendement à avoir une intuition distincte des propositions simples, soit pour mettre entre les données du problème et les inconnues recherchées des liens permettant de reconnaître ces dernières. Avec cette règle se termine le premier livre des Regulae. Le second livre, qui devait comporter lui aussi douze règles (4), mais reste inachevé puisqu'il n'en contient que neuf, parle des natures composées "qui se déduisent des natures les plus simples

(1) Règ., p. 66.

(2) Règ., p. 66.

(3) Règ., p. 73 : "...celle-ci (la règle XI) explique de quelle manière ces deux opérations s'aident et se complètent mutuellement, au point de paraître se confondre en une seule, par un certain mouvement de la pensée, qui voit chaque chose en même temps par une intuition attentive et qui passe aux autres".

(4) L.-J. Beck, op. cit., p. 207.

et connues par elles-mêmes" (1); le troisième et dernier livre que Descartes projetait mais n'a jamais écrit devait traiter des natures composées "qui en supposent encore d'autres que l'expérience nous apprend être composées" (2).

IV LA PRATIQUE DE LA METHODE

Descartes insiste beaucoup sur la nécessité de s'exercer à l'usage de la méthode, pour réussir à la maîtriser parfaitement et profiter de tous les fruits qu'elle peut produire. Cette pratique a été une œuvre de sa jeunesse (3), à la suite de la découverte de la méthode pendant son séjour en Allemagne (4). Il conseille de la cultiver d'abord en ses applications mathématiques, car c'est dans cette discipline qu'elle se manifeste le mieux à la raison du débutant, ce qui est tout à fait normal pour des motifs déjà énoncés (5) :

...et parce qu'elle (la méthode) dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il (celui qui recherche la vérité) s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques. Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie...(6).

Descartes, il faut le reconnaître, est le premier à pratiquer ce qu'il prêche :

Et de plus, je continuais à m'exercer en la méthode que je m'étais prescrite; car, outre que j'avais soin de conduire généralement toutes mes pensées selon ses règles, je me réservais de temps en temps quelques heures, que j'employais particulièrement à la pratiquer en des

(1) Règ., p. 66.

(2) Règ., p. 66.

(3) Disc., p. 140.

(4) Disc., p. 132

(5) Voir la première partie de ce chapitre.

(6) Princ., p. 565; voir aussi Règ., p. 98.

difficultés de mathématiques, en les détachant de tous les principes des autres sciences, que je ne trouvais pas assez fermes, ... (1).

Nous croyons devoir exposer comme suit les diverses étapes de l'acquisition de la méthode. Il faut d'abord apprendre ses préceptes, tels que découverts dans des problèmes faciles de mathématiques. Ensuite, il faut les mettre en pratique dans des problèmes mathématiques de plus en plus compliqués, et finalement les appliquer à toutes les sciences, en commençant par la métaphysique. Automatiquement, l'esprit rompu à l'usage de la méthode parviendra à toutes les connaissances accessibles à l'homme. Celui qui est doué d'un "grand naturel" (2), c'est-à-dire d'une raison plus capable d'un effort personnel de découverte du vrai, le fera seul. Les esprits ordinaires le feront sous "la direction de quelque sage" (3).

V LE ROLE DE LA METHODE

Cultiver ainsi la méthode équivaut en pratique à cultiver la raison qui en est le sujet naturel. C'est d'ailleurs la première chose à faire avant de s'adonner à la recherche de la vérité, car la culture de la raison nous rend plus aptes à bien faire les jugements et les choix que tout homme doit inévitablement faire dans sa vie :

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 (4).

(1) Disc., p. 145.

(2) Rech. Vér., p. 879.

(3) Rech. Vér., p. 879.

(4) Règ., pp. 38-39.

Le sous-titre du Discours exprime autrement le rôle de la méthode : "...pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences" (1). Dans les Principes de la Philosophie, on rencontre une expression analogue : Descartes y conseille d'apprendre la logique, avant d'étudier toute autre discipline. Il ne recommande pas, bien sûr, la logique de l'école, mais "celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore" (2). Il n'y a pas contradiction entre ces deux groupes d'affirmations. Cultiver sa raison, n'est-ce pas apprendre à la bien conduire? On la cultive en apprenant à connaître les préceptes de la méthode naturelle, et à les utiliser avec maîtrise et facilité dans la solution de problèmes déterminés (3). C'est après cela seulement qu'un homme peut entreprendre l'étude systématique de toutes les vérités accessibles à la connaissance humaine depuis les tout premiers principes jusqu'aux applications pratiques qu'on peut en tirer. On peut dire que la recherche et la découverte progressive de la vérité constituent une culture continue et de plus en plus parfaite de la raison. Descartes lui-même ne nous dit-il pas qu'à la suite des déceptions que lui ont apportées ses études, les livres, le commerce des hommes et les voyages, il a décidé de ne plus chercher qu'en lui-même la vérité (4)? C'est précisément cela, la culture de la raison. Cette culture aboutit finalement à l'identification du bon sens et de la sagesse universelle (5).

(1) Disc., p. 39. Aussi Règ., p. 37 : "Les études doivent avoir pour but de donner à l'esprit une direction qui lui permette de porter des jugements solides sur tout ce qui se présente à lui".

(2) Princ., p. 41.

(3) Rech. Vér., p. 984.

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

(5) Voir le second chapitre, première partie.

Il est à remarquer que la méthode n'enseigne pas comment bien faire l'intuition et la déduction, car nous les faisons spontanément, naturellement (1); mais elle nous apprend à les utiliser à bon escient pour éviter l'erreur et parvenir à la vérité. Ainsi le premier précepte du Discours et les règles II, III et IX des Regulae nous disent qu'il ne faut user de l'intuition intellectuelle qu'avec des objets si simples, si clairs et si évidents qu'il soit impossible de mettre en doute leur vérité, et qu'il faut ne faire aucun cas des perceptions sensibles obscures, des opinions d'autrui ou des conjectures probables. De même, les deuxième et troisième préceptes du Discours ainsi que les règles V et VI des Regulae nous montrent comment préparer une déduction en divisant une question en autant de parties que possible, puis en discernant les parties plus simples des plus complexes, les plus absolues des plus relatives. Enfin, le dernier précepte du Discours et la règle VII des Regulae nous apprennent à vérifier la rigueur et la certitude d'une déduction, surtout si elle est longue, par une énumération complète et minutieuse de tous ses éléments, afin de s'assurer qu'aucun lien ne manque dans cette chaîne d'intuitions.

VI VALEUR DE LA METHODE

A- Sa supériorité sur l'ancienne logique.

Descartes appelle intuition la connaissance immédiate et spontanée des choses simples :

Par intuition j'entends, non pas le témoignage changeant des sens ou le jugement trompeur d'une imagination qui compose mal son objet, mais la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou, ce qui est la même chose, la conception ferme d'un esprit pur et attentif,

(1) Voir le second chapitre, première partie.

qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par la suite plus sûre que la déduction même, qui pourtant ne peut pas être mal faite par l'homme, comme nous l'avons remarqué précédemment (1).

Dans le domaine de l'intuition et de la définition, la nouvelle méthode supplantera l'ancienne logique. En suivant ses règles on réussit, mieux que par l'usage des prédictables et des catégories aristotéliciennes, à déterminer ce qu'est une nature; elle nous en donne une connaissance plus claire, plus précise, plus certaine. Car l'arbre de Porphyre avec ses "degrés qu'on nomme métaphysiques" (2) ne clarifie pas les notions que possède l'intelligence. La découverte d'un genre prochain et d'une différence destinés à définir une chose ne nous avance en rien, puisqu'il faut ensuite définir ce genre et cette différence, et remonter ainsi de degré en degré jusqu'à un genre suprême impossible à définir. Ainsi, "ces belles questions se termineraient en une pure battologie, qui n'éclairerait rien et nous laisserait dans notre ignorance primitive" (3). Le seul avantage qu'on en retire est qu'elle peut nous montrer que nous ne savons rien de certain : c'est un pis-aller, faute de mieux (4).

Celui qui forme une définition à l'aide de ces degrés métaphysiques ne fait que substituer plusieurs mots à un seul pour désigner la même chose; nos idées n'en deviennent pas pour cela plus claires et plus distinctes. Rien ne sert de s'arrêter à "ces êtres scolastiques...qui...n'existent que dans l'imagination de ceux qui les ont inventés" (5). Cette façon de définir est une torture imposée à l'esprit, alors que la seule lumière naturelle appliquée avec

(1) Règ., pp. 43-44.

(2) Rech. Vér., p. 892.

(3) Rech. Vér., p. 892; voir aussi Méd., p. 275.

(4) Rech. Vér., p. 893.

(5) Rech. Vér., p. 893.

attention à un objet simple et clair est capable d'en comprendre la nature par ses seules forces. Une vraie définition consistera simplement à décrire ce que les sens ou la raison saisissent, quitte à se demander après si cette expérience est suffisamment claire pour constituer une connaissance certaine.

C'est ainsi que Poliandre décrit un homme, dans la Recherche de la Vérité :

...un certain ensemble, composé de deux bras, de deux jambes, d'une tête et de toutes les autres parties qui constituent ce qui s'appelle le corps humain, lequel, en outre, se nourrit, marche, sent et pense (1).

De plus, il est absurde de vouloir tout définir : certaines notions sont rebelles à toute définition (2). Les choses simples et claires doivent être conçues, pas définies : car elles se font connaître d'elles-mêmes, du seul fait qu'elles se présentent à l'intuition d'un esprit attentif, sans que ce dernier ait à faire effort pour les définir; les choses obscures et composées, au contraire, ne peuvent être connues que si elles ont été préalablement définies (3). Les premières sont clairement saisies du fait qu'elles font l'objet d'une expérience, pas les autres :

Je ne crois pas en effet, qu'il y ait eu jamais personne d'assez stupide, pour avoir besoin d'apprendre ce que c'est que l'existence avant de pouvoir conclure et affirmer qu'il existe. Il en est de même pour le doute et pour la pensée. J'ajoute même qu'il est impossible d'apprendre ces choses autrement que par sa propre expérience et par cette conscience ou par ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui lorsqu'il se livre à un examen quelconque (4).

La seule façon de savoir ce qu'est le blanc est d'en voir, de sorte qu'il

(1) Rech. Vér., p. 893.

(2) Rech. Vér., p. 899 : "En outre il y a bien des choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, nous ne pouvons les connaître ni les percevoir que par elles-mêmes".

(3) Rech. Vér., p. 899.

(4) Rech. Vér., p. 899; voir aussi Princ., pp. 574-75.

est parfaitement inutile de dire une définition du blanc à un aveugle-né. De même, il suffit de douter et de penser pour saisir ce que sont la pensée et le doute. Cette seule expérience interne nous apprend tout ce que nous pouvons savoir sur la chose en question, "et même nous en dit plus que les définitions les plus exactes (1). Pareillement, il suffit de se sentir exister soi-même pour avoir une idée claire de l'existence et savoir ce que c'est :

Il en est de même pour l'existence : il faut seulement savoir ce qu'on entend par ce mot. Aussitôt, en effet, on connaît la chose, autant qu'on peut la connaître; et il n'est besoin ici d'aucune définition qui obscurcirait la chose plutôt qu'elle ne l'éclairerait (2).

Il faut aussi reconnaître l'existence d'un autre mode de connaissance, la déduction, "opération par laquelle nous entendons tout ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude" (3). Cette opération est nécessaire "parce que plusieurs choses sont connues avec certitude, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes évidentes" (4). Elle prend la forme d'une chaîne d'intuitions qui se suivent naturellement les unes les autres. Pour la réaliser, l'esprit doit au préalable, comme le recommande la première règle du Discours, diviser le problème étudié en autant de parties simples "qu'il se pourrait et qu'il serait requis" (5) pour le solutionner. Ensuite on déduit conformément à ce que prescrit la règle suivante, c'est-à-dire en procédant du plus simple au plus complexe (6).

Contrairement à l'intuition, la déduction implique succession, mouvement;

(1) Rech. Vér., p. 899.

(2) Rech. Vér., p. 920.

(3) Règ., p. 44.

(4) Règ., p. 44.

(5) Disc., p. 138.

(6) Disc., p. 138; voir aussi règles V et VI, pp. 52-57

elle n'a pas d'évidence actuelle de sa conclusion, mais elle appuie sur le travail de la mémoire la certitude de cette conclusion : car il faut se rappeler tous les intermédiaires qui séparent cette dernière de la première notion évidente dont on l'a déduite. Quand une déduction est courte, l'inférence peut être ainsi ramenée à une simple intuition (1). Mais il arrive parfois que la chaîne d'intuitions soit si longue qu'elle défie les capacités d'une mémoire ordinaire. Il devient alors impossible d'embrasser par une seule intuition toute la série des choses déduites les unes des autres :

Aussi je les parcourrai plusieurs fois d'un mouvement continu de l'imagination qui, dans le même temps, doit avoir l'intuition de chaque chose et passer à d'autres, jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier au dernier assez rapidement pour ne laisser presqu'aucun rôle à la mémoire et avoir semble-t-il, l'intuition de tout à la fois; par ce moyen, en effet, tout en aidant la mémoire, on corrige aussi la lenteur de l'esprit, et d'une certaine manière on étend sa capacité (2).

Ce mouvement de l'imagination, ou énumération, doit être ininterrompu et n'omettre aucun item de la chaîne d'intuitions, afin de garantir la certitude de la conclusion (3). Il est d'ailleurs seul à pouvoir le faire dans les cas de déduction très longues, et s'avère donc indispensable "pour achever la science" (4). Donc, la nouvelle méthode permet aussi de raisonner avec sûreté et facilité, suivant un processus naturel à la raison, où les intuitions se succèdent les unes aux autres selon un ordre naturel, c'est-à-dire du simple au complexe. Ainsi on se délivre des nombreuses et encombrantes règles de la logique traditionnelle (5). Bien raisonner devient alors un travail facile (6)

(1) Règ., p. 59 : "En effet toutes les propositions que nous avons déduites immédiatement les unes des autres, sont toutes ramenées à une véritable intuition, si l'inférence a été évidente".

(2) Règ., p. 58.

(3) Règ., p. 58.

(4) Règ., p. 58. Sur l'énumération, toute la règle VII est à lire, pp. 57-61.

(5) Rech. Vér., pp. 896-97.

(6) Rech. Vér., p. 894.

et agréable, d'autant plus que la déduction "...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" (1).

B- Son efficacité.

L'usage de la méthode cartésienne produit, au dire de son auteur, des résultats merveilleux et rapides(2). Le chercheur qui s'y adonne patiemment, en suivant l'ordre d'apprentissage prescrit par Descartes, sera le premier surpris "d'avoir fait de plus grand progrès que ceux qui s'appliquent à des études particulières" (3). Sa science dépassera celle des autres qui n'auront pas utilisé la même voie, car elle la rendra capable de résoudre des problèmes auxquels ces derniers n'oseront même pas s'attaquer (4). Cette méthode nous permet d'utiliser au maximum toutes les capacités de notre raison (5), de mieux juger de tout et d'acquérir "de soi-même, avec médiocre esprit, tout ce que les plus subtils peuvent inventer"(6), c'est-à-dire la connaissance certaine de toutes les vérités accessibles à l'esprit humain, par déduction à partir

(1) Règ., p. 41; voir aussi ibid., p. 44.

(2) Disc., pp. 143-44, 153-54, 168.

(3) Règ., p. 39.

(4) Ibid.

(5) Disc., pp. 139-40 : "Mais ce qui me contentait le plus de cette méthode était que, par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir; outre que je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets".

(6) Rech. Vér., p. 886; voir aussi Disc., pp. 126-27, Princ., p. 563, et Règ., pp. 46-67.

des principes premiers et indubitables qui sont le fondement de toute science (1).

De tels effets appartiennent au monde réel, et non à celui de la fiction, pour peu que la méthode soit appliquée par des personnes exemptes de préjugés, fussent-elles peu instruites ou d'intelligence médiocre (2). Descartes se propose lui-même comme preuve vivante de l'efficacité de sa méthode : grâce à elle, il a su faire réflexion en lui-même et découvrir quelques notions claires et simples, innées à la raison, et qui prêtent un fondement solide à une connaissance certaine de tout ce que l'esprit humain peut atteindre (3). Ensuite, il s'est satisfait "en peu de temps" (4) sur de nombreuses questions restées jusqu'alors sans réponse, dans les diverses sciences spéculatives et morales (5). A ceux qui voudront l'imiter, il promet la joie de "se satisfaire eux-mêmes, au point de ne plus rien désirer" (6). Ceci n'a rien de surprenant, car

...si la méthode explique bien comment il faut se servir de l'intuition, pour ne pas tomber dans l'erreur contraire à la vérité, et comment il faut faire des déductions, pour parvenir à la connaissance de toutes choses, rien d'autre n'en est requis, me semble-t-il, pour qu'elle soit complète, puisque aucune science ne peut exister, ainsi qu'il a déjà été dit, si ce n'est par intuition ou par déduction (7).

(1) Princ., p. 568; Rech. Vér., p. 900.

(2) Voir le chapitre précédent, seconde partie.

(3) Disc., pp. 153-54. Ces notions fondamentales sont celles du moi pensant, de Dieu et de l'étendue géométrique des corps. Voir Etienne Gilson, Commentaire sur le Discours de la Méthode, pp. 373-74.

(4) Disc., p. 153.

(5) Disc., pp. 154-55, 168.

(6) Règ., p. 62.

(7) Règ., p. 47.

Les fruits les plus notables de la méthode sont donc, s'il faut en croire Descartes, la découverte de vérités nouvelles dans tous les domaines (1), une certitude absolue (2), et une grande satisfaction intellectuelle (3). Au contraire l'ignorance de cette méthode entraîne pour la pensée humaine des conséquences désastreuses qui ont marqué son histoire : obscurité, argumentations subtiles et vides, spéculations creuses sur des sujets oiseux, affaiblissement de la lumière naturelle de l'esprit (4). Descartes se défend bien cependant de vouloir imposer à quiconque l'usage de sa méthode, ni même de l'enseigner; il se bornera seulement à l'exposer, la présentant comme un instrument dont l'usage lui a été fort profitable (5). Le lecteur peut en toute liberté s'en servir ou la rejeter.

VII METHODE ET RAISON

Il est impossible de ne pas voir entre la méthode cartésienne et la raison des liens étroits. Les mathématiques, dont cette méthode est tirée, constituent justement la science la plus rationnelle de toutes, c'est-à-dire la

(1) Disc., p. 168 : "Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales concernant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent...".

(2) Disc., p. 169 : "Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, ...". Voir aussi Règ., p. 111 : "et cela (sera fait) suivant une méthode si certaine que nous puissions affirmer sûrement que ces grandeurs ne peuvent par aucun moyen être ramenées à des termes plus simples".

(3) Disc., pp. 153, 168; Princ., p. 568.

(4) Règ., p. 71.

(5) Rech. Vér., p. 900; Disc., p. 127.

plus proportionnée au mode de connaître et aux capacités de la raison humaine. Elles traitent en effet d'objets indépendants de la matière sensible quant à leur notion (1) : d'une part les nombres et les figures sont des réalités que l'intelligence peut considérer séparément des qualités sensibles, qui leur sont postérieures dans l'ordre d'inhésion des accidents à la substance (2); d'autre part, les nombres négatifs, imaginaires et irrationnels, de même que les symboles algébriques sont des constructions de l'esprit et n'existent en aucune façon dans le monde matériel. Les objets mathématiques sont donc immobiles. Le mathématicien n'a pas besoin de se préoccuper des effets des causes matérielle, efficiente et finale, ni non plus de ceux de la causalité par accident, c'est-à-dire du contingent, de l'imprévu, de l'irrationnel. Ceci est le lot des sciences de la nature, qui doivent inclure la matière sensible dans la définition de leur sujet, et qui démontrent par les quatre causes alors que les mathématiques ne démontrent que par la cause formelle. En plus d'obéir aux lois de la logique, le mathématicien n'est astreint à aucune autre considération que celle du sujet à propos duquel il démontre : il peut ainsi construire des démonstrations "propter quid" claires et rigoureuses, contraignantes pour l'esprit. Sa science est nécessairement la plus certaine de toutes. Les sciences de la nature au contraire, pour les motifs énoncés quelques lignes plus haut, procèdent des effets à la recherche des causes, partant de principes plau-

(1) Saint Thomas d'Aquin, In I Phys., lect. 1, n. 223.

(2) Ibid., II, lect. 3, n. 161 : "Similiter autem inter accidentia omnia quae adveniunt substantiae, primo advenit ei quantitas, et deinde qualitates sensibiles et actiones et passiones et motus consequentes sensibiles qualitates. Sic igitur quantitas non claudit in sui intellectu qualitates sensibiles vel passiones vel motus : claudit tamen in sui intellectu substantiam. Potest igitur intelligi quantitas sine materia subjecta motui et qualitatibus sensibilis, non tamen absque substantia. Et ideo hujusmodi quantitates et quae eis accidunt, sunt secundum intellectum abstracta a motu et a materia sensibili, non autem a materia intelligibili, ut dicitur in VII Metaphys." (C'est nous qui soulignons.) Voir aussi In Boeth. de Trin., qu. 5, art. 3, c.

sibles pour n'atteindre que des conclusions également plausibles, et ne valant que "ut in pluribus". Il est possible, en mathématiques, de construire des systèmes qui ont peu de rapport avec le monde matériel : rien ne s'y oppose, pourvu que rien dans cet ensemble ne vienne contredire les axiomes et les définitions admis au point de départ, et que les lois de la logique soient rigoureusement respectées. Ici, la vérité n'est pas une conformité entre l'intelligence et la réalité extérieure, mais consiste dans la cohérence interne du système. Les sciences de la nature traitent d'objets dont la définition inclut la matière sensible et doivent tenir compte de tous les effets de la matière : mouvement, causalité efficiente, etc. L'esprit n'y trouve pas la même liberté constructrice qu'en mathématiques : il doit se conformer scrupuleusement à une réalité extérieure qui le mesure. Descartes voudrait imposer à toutes les sciences la même méthode, sous prétexte que la sagesse humaine est une et englobe toutes les sciences, et que l'esprit humain est toujours un et le même, quel que soit le domaine où il étudie. Il est évident que l'intelligence est toujours la même et fonctionne toujours conformément aux mêmes lois, mais ces lois doivent-elles s'appliquer partout de la même façon? Dans les différents arts, la technique doit tenir compte non seulement de celui qui travaille, mais aussi de la matière sur laquelle il travaille. Parallèlement, la méthode d'une science ne doit-elle pas tenir compte non seulement de la structure de l'intelligence, mais aussi du sujet propre à cette science?

La méthode cartésienne n'est pas une logique au sens où l'entendait Aristote : elle n'est pas un art qui conduit positivement l'intelligence à la vérité. Comme nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre, elle dirige et gouverne le bon sens, mais ses préceptes, au moins en ce qui concerne les plus communs, sont innés à la lumière naturelle, et non acquis. Ils ne

sont que l'expression détaillée des tendances spontanées de la raison vers ce qui est clair, distinct, simple, ordonné. Les autres préceptes sont découverts au moyen de ces premières règles communes et grossières, ils en constituent des précisions, des applications particulières. La méthode, doit guider l'esprit dans la préparation et la vérification des deux opérations de l'esprit : ainsi, il faut éloigner de sa pensée les objets obscurs et confus, et s'arrêter au contraire sur ceux qui sont clairs et distincts, pour permettre à la lumière naturelle d'en faire l'intuition (1); pour préparer la déduction, il faut distinguer les objets simples des objets complexes, décomposer ces derniers en parties les plus simples possibles et ordonner les objets de pensée selon une succession qui va du plus simple au plus complexe (2). On peut aussi vérifier après coup une déduction, si elle est longue, par une énumération qui a pour rôle de voir si aucun élément de la série n'a été oublié, et si chacun est bien à sa place (3). Mais l'intuition et la déduction elles-mêmes ne peuvent être mal faites par la raison, qui les accomplit naturellement et spontanément (4). C'est pourquoi elles sont absolument certaines, et la méthode ne peut enseigner comment les faire :

Mais si la méthode explique bien comment il faut se servir de l'in-

(1) Voir règles II et III, pp. 39-45.

(2) Voir règles V et VI, pp. 52-57.

(3) Voir règle VII, pp. 57-61.

(4) 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 par l'entendement même le moins capable de raisonner"; ibid., p. 44 : l'intuition est "la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons; ou, ce qui est la même chose, la conception ferme d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule lumière de la raison et qui, étant plus simple, est par la suite plus sûre que la déduction même, qui pourtant elle aussi ne peut pas être mal faite par l'homme, comme nous l'avons remarqué précédemment". (C'est nous qui soulignons.)

tuition, pour ne pas tomber dans l'erreur contraire à la vérité, et comment il faut faire des déductions, pour parvenir à la connaissance de toutes choses, rien d'autre n'est requis, me semble-t-il, pour qu'elle soit complète, puisque aucune science ne peut exister, ainsi qu'il a déjà été dit, si ce n'est par intuition ou par déduction. Elle ne peut aller en effet jusqu'à enseigner comment ces opérations elles-mêmes doivent être faites, car elles sont les plus simples et les premières de toutes, en sorte que, si notre entendement ne pouvait déjà les faire auparavant, il ne comprendrait aucun des préceptes de la méthode elle-même, si facile qu'elle soit (1).

Ce texte, comme bien d'autres, montre que la méthode cartésienne joue un rôle aussi négatif que positif. Son objectif immédiat consiste à nous faire éviter l'erreur, à nous empêcher de confondre le vrai avec le faux (2). Pour y arriver, elle nous conseille de repousser toutes les idées obscures, confuses et incertaines (3), nous invite à mater la précipitation de l'inclination naturelle parce qu'elle nous porte à chercher et déduire sans ordre (4), et nous exhorte à ne pas nous laisser aveugler par des préjugés de toutes sortes (5). Positivement, elle nous enseigne qu'il faut arrêter longuement nos esprits

(1) Règ., p. 47.

(2) Règ., p. 46 : "Or, par méthode j'entends des règles certaines et faciles, grâce auxquelles tous ceux qui les observent exactement ne supposeront jamais vrai ce qui est faux, et parviendront, sans se fatiguer en efforts inutiles mais en accroissant progressivement leur science, à la connaissance vraie de tout ce qu'ils peuvent atteindre" ; ibid., p. 45 : "Voilà les deux voies les plus certaines (l'intuition et la déduction) pour conduire à la science : pour ce qui est de l'intelligence on n'en doit pas admettre davantage, et toutes les autres doivent être rejetées comme suspectes et exposées à l'erreur" ; enfin, le texte de la première règle de méthode du Discours, p. 137, reflète la même crainte de l'erreur : "...ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute". (C'est nous qui soulignons.)

(3) Règ., pp. 39-43.

(4) Règ., p. 46; voir aussi la première règle du Discours, citée ci-haut.

(5) Règ., p. 43; Disc., p. 132; voir aussi la première règle du Discours, p. 137.

à la considération des choses simples afin de les rendre perspicaces, c'est-à-dire habitués aux intuitions claires et distinctes; qu'il faut aussi s'exercer à refaire pour soi les raisonnements faits par d'autres et étudier soigneusement l'ordre qui se trouve dans les arts et les sciences pour devenir sagaces, c'est-à-dire habiles à déduire (1). Pour bien ordonner ces objets, il est nécessaire de réfléchir aux relations qui existent entre eux (2), et ceci exige l'utilisation de toutes les ressources de notre unique faculté de connaissance (3). La méthode nous enseigne encore à simplifier un problème en le divisant, avec le secours de l'énumération, en parties aussi petites que possible (4); elle nous montre aussi comment appliquer tous ces principes à l'étude de l'étendue corporelle (5). Pratiquée avec maîtrise, la méthode cartésienne est bien un art d'éviter l'erreur et de préparer la raison à faire les bonnes intuitions et déductions. Mais il n'en demeure pas moins que la découverte proprement dite de la vérité par intuition et déduction est l'œuvre naturelle de la raison seule : en ce domaine, la méthode ne légifère point, car la lumière naturelle n'a pas besoin de règles qui lui nuisent au lieu de l'aider (6). On ne peut sûrement pas en dire autant de la logique d'Aristote,

(1) Règ., X, pp. 69-72.

(2) Règ., XI, pp. 72-75.

(3) Règ., XII, pp. 75-89.

(4) Règ., XIII, pp. 90-95

(5) Règ., XIV à XXI, pp. 95-119.

(6) Rech. Vér., p. 892 : "En effet si je demandais à Epistémon lui-même ce qu'est l'homme et s'il me répondait comme on a coutume de faire dans les écoles que l'homme est un animal raisonnable, et si en outre, pour expliquer ces deux termes qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisait par tous ces degrés qu'on nomme métaphysiques, certes nous serions engagés dans un labyrinthe dont nous ne pourrions jamais sortir. De cette question en effet deux autres naissent : la première, qu'est-ce qu'un animal; la seconde, qu'est-ce que raisonnable? Et de plus si pour expliquer ce qu'est un animal, il répondait que c'est un vivant doué de sensibilité, et qu'un vivant est un corps animé, et qu'un corps est une substance corporelle : vous voyez sur-le-

même si chez ce dernier l'intelligence des indivisibles, ou acte de saisie par l'intellect d'une chose simple, se compare à l'intuition cartésienne en ce qu'elle n'est régie par aucune loi. Mais les prédicables, les catégories et la division, instruments de la définition, dirigent positivement l'intelligence vers une saisie plus claire des choses; et les règles du raisonnement la conduisent vers un but bien déterminé et directement visé, soit la saisie d'une essence ou d'une loi universelle s'il s'agit d'induction, ou la saisie d'un lien nécessaire entre deux choses par l'intermédiaire d'un moyen terme, s'il s'agit de déduction. On ne rencontre rien de semblable dans la méthode cartésienne, car elle se préoccupe surtout d'enlever les obstacles qui nuisent au bon sens.

Fait significatif chez Descartes, le contenu et l'importance de sa méthode s'amenuisent graduellement, depuis ses œuvres de jeunesse jusqu'à celles de l'âge mûr. Les Regulae contiennent des préceptes communs et grossiers, innés à la raison, ainsi que d'autres plus particuliers et plus précis, découverts à l'aide des premiers. Le Discours expose seulement les préceptes communs de la méthode; les autres y sont omis. Descartes souligne d'ailleurs que ces quelques règles suffisent pourvu qu'on les observe rigoureusement. Leur petit nombre constitue même un avantage sur la logique d'Aristote et l'art de Lulle, dont les règles innombrables embrouillent l'esprit et n'aident pas à la découverte de la vérité (1). Il insiste sur l'importance de la méthode et

champ que les questions s'augmentent et se multiplient comme les rameaux d'un arbre généalogique; et que pour finir il est assez évident que toutes ces belles questions se termineraient en une pure battologie, qui n'éclairerait rien et nous laisserait dans notre ignorance primitive"; ibid., 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".

(1) Disc., pp. 136-37.

partant sur la nécessité de s'y exercer, surtout dans des problèmes mathématiques (1). La lettre-préface des Méditations fait une brève mention de la méthode sans en exposer les règles (2) et le traité lui-même ne dit rien d'important ou de nouveau sur le sujet. La préface au traducteur des Principes fait de même, tout en précisant qu'on doit apprendre la méthode avant d'entreprendre l'étude de toute science, mais après s'être formé une morale provisoire; de plus, "parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il (celui qui recherche la vérité) s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques" (3). La nécessité d'apprendre et pratiquer la méthode ne semble plus aussi grande dans la Recherche de la Vérité. Descartes y critique sévèrement la logique ancienne (4), mais se contente de deux rapides allusions à sa méthode, dont il souligne la précision, la simplicité et la facilité (5). Il ne dit pas un seul mot des exercices qu'il faut faire, pour la maîtriser, mais insiste beaucoup sur les capacités de la raison naturelle qui obtient de meilleurs résultats si elle agit seule, sans user de règles logiques.

On voit que la méthode s'est promptement réduite à ses préceptes communs et innés à la lumière naturelle, préceptes que le bon sens applique naturellement et sans difficulté pour peu qu'on l'ait débarrassé des idées obscures et des préjugés qui l'encombraient. Par le fait même, l'apprentissage de la méthode devient facile et de longs exercices semblent superflus. La diminution de l'importance de la méthode coïncide avec une certaine éclipse des mathéma-

(1) Disc., pp. 140, 145.

(2) Disc., p. 259.

(3) Disc., p. 565.

(4) Voir les textes cités quelques pages plus haut.

(5) Rech. Vér., pp. 894-901.

tiques. Omniprésentes dans les Regulae, où Descartes souhaite un lecteur porté vers l'arithmétique et la géométrie, car cela ne peut que l'aider à mieux comprendre la méthode (1), elles ne sont mentionnées que comme terrain privilégié d'exercice, dans le Discours et les Principes. Dans la Recherche de la Vérité, Eudoxe découvre le vrai sans jamais avoir appris les mathématiques, ni la méthode; et l'Entretien avec Burman précise que la sagesse et la méthode cartésiennes n'exigent qu'une connaissance fort élémentaire des mathématiques, pour celui qui découvre la vérité sous la conduite d'un autre (2).

(1) Règ., p. 98 : "J'aimerais ici que le lecteur ait le goût de l'arithmétique et de la géométrie, bien que je préfère qu'il ne s'en soit jamais occupé, plutôt que de les avoir apprises selon la méthode ordinaire : en effet, la pratique des règles que je vais donner est beaucoup plus facile pour apprendre ces sciences, où elle suffit pleinement, que pour toute autre espèce de question; et son utilité est si grande pour acquérir une plus haute sagesse, que je ne crains pas de dire, que cette partie de notre méthode n'a pas été inventée pour résoudre des problèmes de mathématiques, mais plutôt qu'il ne faut guère apprendre les mathématiques que pour cultiver cette méthode".

(2) Bur., p. 1399 : "Pour que l'intelligence se cultive, il faut la science mathématique, qui ne se tire pas des livres, mais de la pratique et de l'application mêmes. L'auteur, n'ayant pas de livres avec lui, était obligé de l'apprendre par lui-même, ce qui lui a très bien réussi. Mais tous les hommes n'y sont pas propres; il y faut un esprit mathématique, qu'on doit polir par l'usage. Cette science est à puiser dans l'algèbre, mais on peut difficilement s'en tirer sans précepteur, à moins de consentir à suivre pas à pas les traces de l'auteur dans la géométrie qu'il nous a présentée, pour acquérir ainsi l'aptitude à résoudre et à trouver dans tous les cas, comme l'a fait un Français à Paris. Ainsi, l'étude des mathématiques est nécessaire pour trouver des choses nouvelles, aussi bien en philosophie qu'en mathématiques. Mais, pour comprendre ce que l'auteur a écrit en philosophie, il n'est pas besoin de mathématiques, sauf peut-être pour un petit nombre de choses dans la Dioptrique, qui sont mathématiques. Les questions les plus simples dans lesquelles l'auteur veut que nous nous exerçions sont par exemple la nature du triangle et ses propriétés, et autres choses semblables qui doivent être considérées et pesées. Les mathématiques habituent à reconnaître la vérité, parce que dans les mathématiques se trouvent des raisonnements droits, qu'on ne saurait trouver nulle part ailleurs. En conséquence, celui qui aura une fois habitué son esprit aux raisonnements mathématiques le gardera apte à rechercher les autres vérités, parce que le raisonnement est partout identique".

Ainsi le rationalisme cartésien, après avoir été à l'origine un mathématisme, tend à devenir plutôt une sorte de naturalisme, puisque c'est la seule raison naturelle qui, une fois débarrassée des parasites qui la gênaient, découvre la vérité par l'usage de sa méthode innée. On peut se demander si Descartes ne prête pas aux opérations de sa méthode cet automatisme qu'il reprochait à la logique traditionnelle. Il lui faisait grief de ne compter que sur la rigueur de la forme syllogistique pour bien démontrer, ou sur les prédictables et les catégories pour bien définir. En d'autres termes, il la considérait comme une logique purement formelle, totalement désintéressée du contenu de la pensée. La méthode cartésienne est affligée aussi d'un automatisme strict, à cause des capacités très grandes que Descartes prête à la raison : celle-ci ne peut se tromper quand, libérée de tous ses préjugés, elle saisit par intuition une chose simple; de même, elle ne peut jamais errer dans une déduction, quand celle-ci est bien préparée. Issue de la lumière naturelle, la méthode naturelle n'a d'autre but que la servir. Centrée sur le sujet connaissant, elle se préoccupe fort peu de la structure des objets à connaître : elle ne le fait que pour exiger d'eux une clarté et une simplicité parfaites. Au nom de la méthode, la raison impose au réel son mode propre, ses lois propres. Comment nier qu'il ne s'agisse là d'une attitude authentiquement rationaliste? C'est pourtant de cette façon que Descartes espérait conduire les esprits à l'acquisition de toutes les connaissances accessibles à l'homme! L'expérience des siècles postérieurs montre que ce rêve s'avère de plus en plus éloigné de la vérité.

Descartes estime que l'impossibilité de mettre une chose en doute constitue un signe irréfutable de sa clarté, de son évidence et de sa vérité (1).

(1) Règ., p. 39 : "...celui qui doute de beaucoup de choses n'est pas plus savant que celui qui n'y a jamais pensé : il me semble même plus ignorant que lui, pour peu qu'il se soit fait une idée aussi fausse sur quelques-unes d'en-

C'est pourquoi le premier pas dans l'acquisition du savoir consistera en une élimination systématique de tout ce dont il peut douter, dans l'espoir de retrouver finalement quelques vérités indubitables. Cette première phase de l'application de la méthode est le doute, auquel nous consacrerons le chapitre suivant.

tre elles... Ainsi, par cette règle, nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que probables, et nous décidons qu'il ne faut donner son assentiment qu'à celles qui sont parfaitement connues et dont on ne peut douter"; voir aussi ibid., p. 43 : l'intuition est "la conception d'un esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons"; voir aussi le texte de la première règle du Discours, p. 137.

Chapitre IV

D U D O U T E A U C O G I T O

I LES PRINCIPES DE LA CONNAISSANCE ET L'ORDRE DES SCIENCES

Nous allons maintenant considérer la doctrine même de Descartes, après nous être penchés, dans les deux chapitres précédents, sur les instruments indispensables à l'élaboration de cette doctrine : la raison et la méthode. Étant donné son état d'insatisfaction et d'incertitude, Descartes va rechercher en premier lieu des fondements solides, c'est-à-dire des principes certains dont il pourra tirer une science également certaine. La préface des Principes de la Philosophie nous renseigne sur la conception cartésienne des principes : ce sont les premières causes d'où on peut déduire 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" (1).

Pour être tels, les principes doivent satisfaire à 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 avec attention 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 (2).

(1) Princ., p. 557; voir ci-dessus notre chapitre II, première partie.

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

On voit que pour Descartes les principes sont causes de toutes nos autres connaissances, car ces dernières en découlent par une déduction qui doit être, il va sans dire, très rigoureuse. Comme ceux d'Aristote, les principes cartésiens sont indémontrables; ils sont également évidents, mais pas de la même façon : ceux d'Aristote le sont parce qu'il suffit de connaître la définition de leurs termes pour saisir immédiatement un lien nécessaire et universel entre leur sujet et leur prédicat (1); ceux de Descartes doivent leur évidence à leur clarté de type mathématique, ce qui les rend absolument indubitables, donc certains. Enfin, les principes cartésiens ne sont pas des propositions universelles exprimant des lois générales de l'être, et qui peuvent se contracter en des matières particulières. Il leur suffit d'être évidents et de pouvoir servir comme point de départ à l'acquisition, par une déduction rigoureuse, de tout le savoir humain (2).

Précisons maintenant l'ordre d'acquisition et le contenu des diverses sciences, dont l'ensemble forme ce que Descartes appelle la vraie philosophie, ou sagesse :

Puis, lorsqu'il (celui qui recherche la vérité) s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, on examine en général comment tout l'univers est composé; puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, et des autres minéraux. Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique,

(1) Aristote, Seconds Analytiques, II, chap. 19; voir aussi le Commentaire de Thomas d'Aquin, II, l. 20.

(2) Lettre à Clerselier, Adam-Tannery, IX, pp. 442-43.

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).

Avant d'acquérir ainsi la sagesse, il faut se former une morale provisoire en attendant de s'en faire une qui soit définitive, puis apprendre la méthode et s'y exercer dans des problèmes de mathématiques (2). Quant à l'ordre que prescrit Descartes dans le texte ci-haut, il ne varie guère, sauf qu'une page plus loin il place la morale avant la mécanique (3). Nous parlerons plus loin des résultats qu'il a obtenus par cette méthode déductive. Pour l'instant, voyons comment il découvre ses principes métaphysiques.

II LE DOUTE, INSTRUMENT DU RETOUR A LA LUMIERE NATURELLE

Nous avons cité dans le chapitre précédent (4) le premier précepte de la méthode, tel qu'énoncé dans le Discours. Ce texte érige en principe la nécessité du doute comme première étape à parcourir pour la raison en quête de la vérité. Nous le répétons ici pour le bénéfice du lecteur :

Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute (5).

Ce premier précepte concerne la première opération cartésienne de l'es-

(1) Princ., pp. 565-55.

(2) Princ., p. 565.

(3) Princ., p. 567.

(4) Voir septième partie

(5) Disc., p. 137.

prit, soit l'intuition. L'analyse de son contenu révèle le plan que se trace Descartes pour refaire au complet toute sa connaissance et pour sortir de l'état d'insatisfaction qui le ronge. Il y est d'abord question de ne "recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle". Pour cela, il faut faire échec à la "précipitation" de l'inclination naturelle, c'est-à-dire perdre l'habitude de juger une chose sans prendre le temps d'en bien examiner l'évidence, et ne plus se lancer dans l'étude aveuglément, sans méthode. Descartes déclare aussi la guerre aux préventions, ou préjugés : d'abord à ceux de notre inclination naturelle en faveur de la connaissance sensible (1); ensuite, à ceux de notre esprit vis-à-vis les opinions communément reçues, ou acquises sous la férule des maîtres (2). Enfin, il est question de limiter ses jugements aux seuls objets si clairs et si distincts pour l'esprit que ce dernier n'ait "aucune occasion" de les "mettre en doute".

Ne juger que des objets clairs et distincts, et ne pas se prononcer sur les choses confuses c'est un moyen d'éviter l'erreur. Descartes introduit en outre un critère destiné à discerner les objets qui possèdent une clarté et une évidence suffisantes pour que la raison les accepte comme vrais : c'est l'impossibilité de les mettre en doute parce qu'il n'existe aucun motif à cet effet. Si le doute est possible, c'est que la chose concernée n'est pas suffisamment claire et distincte pour obtenir le consensus de la raison, puissance de discerner le vrai et le faux. Le doute s'avère donc un moyen de faire le tri qui chassera de l'entendement toutes les idées fausses ou sujettes à caution. Il constitue la première étape dans l'application de la méthode à des objets non mathématiques, et il sert d'instrument indispensa-

(1) Méd., pp. 320-23.

(2) Voir Etienne Gilson, Commentaire sur le Discours, p. 199.

ble pour purifier la raison. Par lui, l'homme désireux de parvenir à la certitude va dépouiller son esprit des préjugés et des erreurs qui l'obscurcissent :

Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens : et enfin en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après un être véritable (1).

Le titre de l'article premier des Principes de la Philosophie se montre, sur ce point, on ne peut plus explicite :

Que pour examiner la vérité il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut (2).

Descartes s'emploiera donc "à détruire généralement toutes mes anciennes opinions" (3). Retenons ici le mot détruire : il ne s'agit pas seulement de mettre ses opinions d'autrefois en suspens, mais bien de les extirper de sa pensée. Descartes se défend bien d'être sceptique, cependant. Son doute ne vise pas à détruire toute connaissance en général, mais seulement celle dont il se trouve insatisfait. Il ne met pas du tout en cause l'existence de la vérité, ni la capacité de l'intelligence humaine à l'atteindre, ce dont il n'a jamais douté. Par le doute, au contraire, il espère découvrir des vérités indubitables. La découverte de quelque chose de certain lui enlèvera par le fait même toute possibilité de doute ultérieur. D'autres témoignages semblables reviennent souvent sous la plume de Descartes, par exemple celui-ci :

Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile (4).

(1) Abrégé des Méd., p. 262.

(2) Princ., p. 571 : lire aussi le reste de cette page. Voir aussi ibid., pp. 590, 609, 610; Méd., pp. 267-68; Disc., p. 147.

(3) Méd., p. 267.

(4) Disc., p. 145. Voir aussi Rech. Vér., pp. 881-92 : par le doute Poliandre se débarrasse d'une foule d'erreurs et découvre en plus une première vé-

Ainsi, Descartes s'engage dans le doute avec l'intention et l'espoir d'en sortir. Selon le mot de M. Gouhier, le doute cartésien porte en lui la "nostalgie de la certitude" (1). Il faut avouer cependant qu'à certains moments, la possibilité d'un scepticisme presqu'absolu se fait entrevoir :

Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les (les doutes) pourrai résoudre; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'a rien au monde de certain (2).

Ces affirmations ne traduisent qu'un état passager de l'esprit cartésien plongé dans ses méditations, pénétré par le doute. Et encore, Descartes prévoit être certain d'au moins une chose, à savoir qu'il n'y a rien de certain. Bientôt, il découvrira une vérité première et indubitable, fondement d'une science certaine, et qui le fera sortir de son scepticisme temporaire. Nous reviendrons plus loin sur le Cogito comme premier principe de toute la science cartésienne.

rité évidente et indubitable, à savoir qu'il doute, qu'il pense et qu'il existe. Princ., p. 571 : "Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles (les choses) où nous pourrons imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître".

(1) La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 1962, p. 36.

(2) Méd., p. 274 : Cf aussi Disc., p. 145 : "...tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais,...je n'en rencontrais point de si douteuses, que je n'en tirasse quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenait rien de certain".

III L'ELABORATION DU DOUTE

Nous analyserons le doute étape par étape, tel que Descartes le présente dans la première méditation métaphysique et au début de la seconde, sans pour autant négliger l'apport précieux d'autres textes. Nous pourrons ensuite dégager ce que nous croyons être les caractères principaux de ce doute.

Après avoir précisé le but qu'il poursuit et l'utilité de son doute (1), Descartes se met en devoir de le développer et de le justifier. Pour détruire ses anciennes opinions, il estime à la fois inutile et impossible de prouver qu'elles sont toutes fausses. Il lui suffira de s'attaquer à leurs fondements, c'est-à-dire aux opinions les plus fondamentales dont toutes les autres dépendent. Le doute a pour mission de saper ces fondements, en s'appuyant sur des motifs qui le justifient. La seule existence de raisons qui le portent à douter d'une chose suffit à la lui faire rejeter, car sa mission l'assure déjà qu'il peut mettre au même rang les opinions douteuses et celles qui sont fausses (2).

Il s'attaque d'abord aux sens, auparavant considérés comme source de ses connaissances les plus certaines. Ces derniers l'ont parfois trompé, il est donc prudent de leur retirer sa confiance. Après tout, il est possible qu'ils le trompent toujours, ou du moins plus souvent qu'il ne le pense (3). Cependant

(1) Méd., p. 267.

(2) Méd., p. 268 : "...d'autant que la raison me persuade déjà, que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter".

(3) Méd., p. 268; Princ., p. 572; Rech. Vér., p. 889 : "Puisqu'il ne suffit pas de vous dire que les sens nous trompent en certaines occasions, où vous l'apercevez, pour vous faire craindre qu'ils ne le fassent aussi en d'autres, sans que vous le puissiez reconnaître : je veux passer outre, pour savoir si vous n'avez jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme; ils jureront qu'ils le

dant, est-il légitime de douter de tout ce que disent les sens? Ils nous trompent parfois "touchant les choses peu sensibles, et fort éloignées" (1), mais ils nous en font connaître beaucoup d'autres dont "on ne peut pas raisonnablement douter" (2). De fait, les sens nous trompent quand ils nous font voir les astres comme tout petits, ou quand il nous présentent comme immobiles des corps soumis au même mouvement que nous (3), mais ne nous font-ils pas connaître bien des choses qui sont très certaines? Descartes veut parler ici de certains faits d'expérience interne, comme par exemple se trouver en tel endroit, vêtu de telle façon, dans telle posture, en train d'accomplir telle action, etc.

Pour rendre raisonnable le doute portant sur de pareilles choses, Descartes trouve un motif d'en douter : l'absence de critère déterminant pour distinguer entre l'état de sommeil et celui de veille, entre les illusions du rêve et les perceptions réelles. Supposons, dit-il, que nous sommes continuellement endormis, que notre vie n'est qu'un songe perpétuel : nos connaissances sensibles ne sont alors qu'illusions et fictions (4). Cependant, ces représentations

...sont comme des tableaux et des peintures qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel, de véritable" (5).

voient et qu'ils le touchent ainsi qu'ils imaginent".

(1) Méd., p. 268.

(2) Ibid. Le texte latin original se lit : "...de quibus dubitari plane non potest", ce qui devrait se traduire littéralement : dont on ne peut pas douter tout à fait. La traduction du duc de Luynes, revue et corrigée par Descartes et considérée comme la version définitive des Méditations (voir l'aviso du libraire au lecteur, dans : Descartes, Méditations Métaphysiques, introd. et notes par Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953, p. 11) rend "plane" par "raisonnablement". Ceci semble signifier qu'à première vue, la raison ne semble pas avoir de motifs valables pour douter de certaines connaissances sensibles.

(3) Princ., pp. 606-607.

(4) Méd., p. 269; Rech. Vér., p. 889.

(5) Méd., p. 269.

Les éléments de ces représentations, comme par exemple une tête, des mains, des yeux, doivent exister réellement d'une façon ou d'une autre, comme c'est le cas pour les parties corporelles des personnages mythiques, bien que ces parties soient assemblées autrement dans la réalité que dans la fiction. Et s'il arrivait que ces parties elles-mêmes soient pure invention, du moins leurs couleurs seraient véritables (1). De même, à supposer que certains éléments de nos représentations sensibles, comme ceux que nous avons mentionnés plus haut, soient fictifs, il faut en fin de compte admettre qu'elles comportent d'autres éléments encore plus simples qui existent vraiment. Ce sont :

...la nature corporelle en général, et son étendue; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables (2).

Ainsi, toute les sciences qui considèrent des choses composées sont "fort douteuses et incertaines" (3), alors que les mathématiques sont certaines, car leurs objets sont des "choses fort simples et fort générales" (4), qu'elles peuvent considérer "sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas..." (5). Peu importe qu'on dorme ou qu'on veille, les propositions et définitions des mathématiques sont vraies : le triangle a toujours trois côtés, et deux et deux font toujours quatre. Cette doctrine manifeste bien le rationalisme cartésien. La certitude, considérée comme l'état subjectif de l'esprit qui adhère à une vérité et s'y repose, ne provient plus d'une saisie de la conformité entre notre connaissance et les

(1) Ibid.

(2) Méd., p. 270

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

choses, mais de la cohérence interne de la pensée. Rationalisme et mathématisme se rejoignent précisément ici : Descartes voudrait que la raison ait partout autant de liberté constructive qu'en mathématiques.

Toujours désireux de détruire toutes ses anciennes opinions, Descartes doit trouver une bonne raison pour douter même des vérités mathématiques et de l'étendue corporelle. Il invente alors l'hypothèse du Dieu trompeur : après tout, ce Dieu tout-puissant dont il a "une certaine opinion" (1) parce qu'on lui a enseigné son existence, peut faire qu'il se trompe quand il pense que deux et deux font quatre, et quand sa raison bâtit des systèmes cohérents. Mais cette tromperie répugne à la souveraine perfection qu'on attribue à Dieu. On peut aussi mettre en doute son existence, car celle-ci n'est pas encore démontrée : s'il n'existe pas, Dieu ne peut tromper personne. De toutes façons, dit Descartes, même si Dieu n'est pas mon créateur et ne me trompe pas, le fait est que je me trompe parfois; et si au lieu d'attribuer à Dieu l'origine de mon être, je me considère comme le fruit du destin, ou du hasard, ou d'un quelconque mécanisme déterministe, il sera d'autant plus probable que je me trompe toujours, car ma personne est d'autant plus sujette à l'erreur qu'elle provient d'une cause fort imparfaite. Devant un tel argument, Descartes avoue :

...je n'ai certes rien à répondre, mais je suis contraint d'avouer, que de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons fortes et mûrement considérées (2).

Il devient indispensable, ajoute-t-il, "que j'arrête et suspende désormais

(1) Méd., p. 270.

(2) Méd., p. 271.

mon jugement sur ces pensées" (1), pour les rejeter au même titre que les opinions qui paraissent évidemment fausses. Mais les anciennes opinions qu'il veut détruire refusent de se laisser déloger de son esprit, où elles sont profondément ancrées. Elles vont, estime-t-il, le demeurer

...tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelle façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables (2).

Descartes ajoute : "en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier". Le texte latin original des Méditations se lit comme suit : "quas multo magis rationi consentaneum sit credere quam negare" (3). Il est donc plus conforme à la raison de croire ces choses que de les nier, même si elles sont "en quelque façon douteuses", c'est-à-dire même si on peut en douter à cause des erreurs occasionnelles des sens et à cause des possibilités du sommeil perpétuel ou du Dieu trompeur, etc. Descartes ne nous dit pas explicitement pourquoi elles sont fort probables. Nous parlerons plus loin de sa distinction entre certitude métaphysique et certitude morale. Pour se débarrasser définitivement de ces opinions tenaces, illes considéra comme fausses, bien qu'elles ne soient en réalité que douteuses :

C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires; jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés qu'ils ne puissent faire pencher mon avis d'un côté plus que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages, et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité (4).

(1) Méd., p. 271.

(2) Méd., p. 271.

(3) Descartes, Méditations Métaphysiques, trad. et notes par Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953, p. 23.

(4) Méd., pp. 271-72.

Descartes ne veut pas pour l'instant se convaincre que ces opinions sont fausses, mais simplement feindre volontairement qu'elles le sont, afin de délivrer son esprit de leur sujexion. Il essaie de se tromper lui-même pour pouvoir ensuite repartir à zéro, usant de la seule lumière naturelle de la raison. Il met en pratique l'affirmation faite précédemment, à savoir qu'il ne faut pas accorder plus de crédit aux opinions douteuses qu'aux idées manifestement fausses (1). Plus encore, Descartes estime prudent de procéder ainsi : "...je pense que j'en userai plus prudemment, si prenant un parti contrarie,...". Situation paradoxale, s'il en est : sa prudence lui commande de se tromper lui-même, et ceci dans le but d'éviter l'erreur, pour pouvoir ensuite s'acheminer sûrement vers la vérité. Et il affirme : "...je suis assuré que cependant il ne peut y avoir de péril ni d'erreur en cette voie..." (2), ajoutant que sa méfiance n'est pas exagérée puisqu'il recherche ici la connaissance pure, et non certains préceptes plausibles en vue de diriger ses actions.

Pourtant, Descartes ne prend-il pas le risque de tomber dans l'erreur, quand il suppose fausses des connaissances douteuses, et donc peut-être vraies? Il veut éviter l'erreur de prendre pour vraies des opinions fausses, mais il court le danger de considérer comme fausses des opinions vraies; d'autant plus qu'à ce moment, il n'est pas encore sûr d'arriver à la saisie d'une vérité indubitable qui puisse servir de point de départ à la découverte de toutes les autres. Cette attitude ne provient-elle pas d'une crainte maladive de l'erreur? Pour renforcer son doute sur ses opinions en quelque façon douteuses et quand même fort probables, Descartes remplace l'hypothèse du Dieu trompeur par celle du malin génie :

(1) Méd., p. 268.

(2) Méd., p. 272.

Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu,...mais un certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper (1).

"Je penserai" (2), ajoute Descartes, que tous les objets représentés par mes sens ne sont qu'illusions. Je me considérerai comme n'ayant pas de sens ni de parties corporelles. Et même si je ne découvre aucune vérité certaine, "à tout le moins il est en mon pouvoir de suspendre mon jugement" (3), c'est-à-dire de ne me prononcer sur rien. Ainsi j'éviterai de me laisser imposer des idées fausses par ce trompeur puissant. Encore lui faudra-t-il méditer longuement ces pensées, pour défaire les mauvais plis imprimés depuis tant d'années en son esprit. D'autant plus que le confortable dogmatisme d'autrefois est à certains points de vue beaucoup plus invitant qu'un état de doute et de recherche patiente, humble et laborieuse de la vérité :

...je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'apprehende de ma réveiller de cet assoupiissement; de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées (4).

Poursuivant dans la seconde méditation le travail amorcé tout au long de la première, Descartes se compare d'abord au naufragé qui ne peut nager ni prendre pied au fond de l'eau; submergé par ses doutes, il ne voit pas "de qu'elle façon je les pourrai résoudre" (5). Décidé à continuer le travail d'épuration de sa raison, "en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai ima-

(1) Méd., p. 272.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Méd., pp. 272-73.

(5) Méd., p. 274.

giner le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux" (1), il entend suivre cette voie jusqu'à ce qu'il découvre une vérité certaine, ne fût-ce que cela même qu'il n'y a rien de certain (2). Il "suppose" (3), il se "persuade" (4) que toutes ses anciennes connaissances ne sont qu'illusions, il "pense" (5) n'avoir pas de sens, croit (6) que les corps, les figures, l'étendue et le mouvement ne sont que des fictions de son esprit. Pourtant, n'y a-t-il pas une seule opinion dont "on ne puisse avoir le moindre doute" (7)? Il remarque alors qu'il ne peut douter du fait qu'il doute. Douter, c'est penser; s'il pense, c'est qu'il existe; et cette affirmation est vraie "toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit" (8).

Descartes vient de découvrir le premier principe certain qu'il cherchait. Il lui reste à en déduire les autres parties de sa métaphysique, puis de toutes les connaissances accessibles à l'esprit humain. Nous verrons, dans les chapitres suivants, comment il s'en tire. Auparavant nous voudrions élucider deux problèmes majeurs à propos du doute : est-il possible? Est-il fécond?

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

(7) Ibid.

(8) Méd., p. 275.

IV LE DOUTE CARTESIEN EST-IL POSSIBLE?

A- La suspension du jugement, le douteux et le faux.

Descartes estime que son doute consiste en une suspension du jugement (1). Cela semble assez logique, vu son état antérieur d'insatisfaction et son désir de parvenir à la certitude. La suspension du jugement purifiera la raison en l'affranchissant des préjugés auxquels elle était autrefois soumise. C'est d'ailleurs sa raison elle-même qui prescrit à Descartes un tel remède : il sent le besoin de se former une morale provisoire "...afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements..." (2).

La véritable suspension de son jugement suppose qu'on s'abstient de se prononcer sur les choses douteuses tant qu'on ne trouve pas un motif de pencher vers telle réponse plutôt que vers telle autre. Or, ce n'est pas ce que fait Descartes. Il répète souvent que les opinions douteuses doivent être rejetées, au même titre que les idées fausses (3) : c'est encore sa raison qui l'en persuade (4). Il examine donc ses opinions en se disant : "...le

(1) Méd., p. 272 : "...jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité"; ibid. : "et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance de la vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement".

(2) Disc., p. 140.

(3) Méd., pp. 268, 271, 274.

(4) Méd., p. 268 : "...d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement fausses...".

moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter"(1). La seconde règle pour la direction de l'esprit nous éclaire sur les motifs de cette attitude :

Toute science est une connaissance certaine et évidente; et celui qui doute de beaucoup de choses n'est pas plus savant que celui qui n'y a jamais pensé : il me semble même plus ignorant que lui, pour peu qu'il se soit fait une idée fausse sur quelques-unes d'entre elles. Il vaut donc mieux ne jamais étudier plutôt que de s'occuper d'objets si difficiles que, ne pouvant distinguer le vrai du faux, on soit obligé d'admettre pour certain ce qui est douteux, attendu qu'en ce cas il y a moins d'espoir d'accroître sa science que de risque de la diminuer. Ainsi, par cette règle, nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que probables, et nous décidons qu'il ne faut donner son assentiment qu'à celles qui sont parfaitement connues et dont on ne peut douter (2).

De fait, la seconde règle dit : "Il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable" (3). Ceci implique évidemment le rejet de toute connaissance intermédiaire entre l'ignorance et la certitude. Le douteux et le plausible ne constituent pas des étapes à franchir sur la voie qui mène à la certitude, elles sont plutôt des obstacles qui obscurcissent la lumière naturelle de la raison. Descartes y voit un chemin vers l'erreur. Cette résolution de ne s'arrêter qu'aux objets connus avec une certitude indubitable reflète bien le mathématisme et le rationalisme cartésiens. De tels objets seront naturellement purs et simples, comme ceux des mathématiques (4), et seront aussi les

(1) Ibid.

(2) Règ., p. 39.

(3) Ibid. A la page 42, Descartes conclut ainsi son explication de la seconde règle : "De tout cela on doit conclure, non pas, en vérité, qu'il ne faut apprendre que l'arithmétique et la géométrie, mais seulement 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".

(4) Règ., p. 41.

plus proportionnés à la raison car elle peut y appliquer avec un maximum de rigueur les lois de la déduction, sans être mesurée par la réalité matérielle. Point n'est question ici de dialectique, de probable. Les mathématiques étudient des objets simples, immatériels, immobiles et clairs. Elles constituent donc la science la plus proportionnée aux capacités de la raison humaine, celle où l'esprit a le plus de liberté constructive et trouve la certitude la plus grande (1).

Descartes a bien vu les caractères particuliers des objets et des démonstrations mathématiques. Mais il désirait à tout prix retrouver ces caractères partout, afin de transporter dans toutes les autres sciences la certitude mathématique. Ainsi, la raison imposait, d'une façon uniforme et dictoriale, ses exigences à la réalité, elle se refermait sur elle-même et devenait le centre de l'univers, la norme de tout.

B- Le doute est une construction de la raison.

Descartes ne conçoit pas le doute comme un acte arbitraire et gratuit, posé sans motifs déterminés et sans réflexion; au contraire, s'il met en cause "...toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables" (2), ce n'est pas "par aucune considération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées" (3). Ailleurs, il souligne

(1) Voir chapitre II, troisième partie, et chapitre III, septième partie.

(2) Méd., p. 271.

(3) Ibid.; Disc., p. 145 : "...tâchant à découvrir la fausseté et l'incertitude des propositions que j'examinais, non par de faibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés...".

qu'on peut avec raison (1) douter de toute connaissance provenant des sens, que la considération de la véracité divine anéantit toutes nos raisons de douter (2). Plus encore, il attribue à l'exposé modeste qu'il a fait de ses raisons de douter la plus grande part de sa renommée comme philosophe (3). Ces motifs qui fondent le doute sont évidemment les défauts de notre connaissance antérieure et de notre première éducation, les erreurs occasionnelles et l'imperfection des sens, la possibilité que toute notre vie ne soit qu'un songe perpétuel, les hypothèses du Dieu et du malin génie trompeurs, et même la possibilité que le hasard ou le destin soit cause de notre existence.

Dans l'élaboration de ce doute, Descartes utilise des termes qui ne manquent pas de nous frapper : il "suppose" qu'il est endormi (4), et qu'un mauvais génie le trompe (5), il veut "se tromper lui-même" et "feindre" que toutes ses anciennes opinions sont fausses (6), se "persuade" qu'il n'existe rien hors de sa pensée (7). Ce langage suggestif révèle que certaines raisons de douter ne sont pas des faits, mais bien des suppositions non fondées sur des faits : c'est le cas des hypothèses du rêve perpétuel, du Dieu trompeur et du

(1) Rech. Vér., p. 891 : "Vous voyez, il est vrai, que vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne vous vient que par l'office des sens".

(2) Princ., pp. 584-85 : "Et cette considération (de la véracité divine) seule doit nous délivrer de ce doute hyperbolique où nous avons été pendant que nous ne savions pas encore si celui qui nous a créés avait pris plaisir à nous faire tels, que nous fussions trompés en toutes les choses qui nous semblent très claires. Elle nous doit servir aussi contre toutes les autres raisons que nous avions de douter, et que j'ai alléguées ci-dessus".

(3) Disc., p. 146.

(4) Méd., p. 262.

(5) Méd., p. 272; Disc., p. 147; Princ., pp. 572-73.

(6) Méd., pp. 272, 274.

(7) Méd., p. 275.

malin génie (1). A partir du moment où il constate qu'il est plus raisonnable de croire certaines choses que d'en douter (2), Descartes intervient activement dans le doute : les raisons qui le justifient ne sont plus seulement constatées, mais créées, inventées (3). Même lorsqu'il invoque le fait indiscutable des erreurs des sens, il se croit obligé de supposer que ces derniers le trompent toujours (4). Les termes qu'il emploie traduisent bien l'effort de sa raison pour édifier un doute qui n'a plus rien du naturel et de la spontanéité des débuts, quand il s'étonnait des erreurs des sens et constatait les imperfections de son éducation. Le doute est maintenant volontaire (5);

(1) Pierre Gassendi, Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses, Paris, Vrin, 1962, p. 54 : "Ensuite, la différence est grande entre votre supposition et une hypothèse astronomique par exemple. Car les astronomes tiennent quelque chose de certain, savoir la position observée des planètes; et alors, pour en expliquer la cause, ils imaginent des cercles qu'ils ne conçoivent pas comme fictifs, mais qu'ils considèrent sinon comme réels, du moins comme vraisemblablement existants, puisqu'il peut se faire que les Planètes les suivent dans leur marche, et la preuve en est que, s'ils pensaient qu'il existe d'autres hypothèses plus probables, ils ne manqueraient pas de les adopter. Mais vous, il n'est rien que vous conserviez de certain pour régler là-dessus vos suppositions, et comme matière de vos hypothèses, vous n'avez rien de réel ni de vraisemblable, mais une supposition toute pure. Et ne dites pas que de cette fameuse fausseté hypothétique, vous faites sortir quelque chose de vrai, comme ce fameux : Moi qui pense, etc....En effet, sans parler ici de ce qui sera dit plus tard, c'est exactement comme si les astronomes, sans avoir procédé à aucune observation préalable, posaient des hypothèses d'où serait déduite une observation vraie quelconque".

(2) Méd., p. 271.

(3) Méd., p. 274 : "Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux". Voir aussi Princ., p. 571 : il faut douter de "toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude"; Disc., p. 147.

(4) Disc., p. 147 : "Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer".

(5) Abrégé des Méd., p. 262 : "Dans la seconde (méditation), l'esprit, qui usant de sa propre liberté, suppose que toutes les choses ne sont point,

il ne s'impose plus de lui-même à l'esprit en quête de vérité, mais il est librement construit et édifié sous la gouverne de la raison. Il fait suite à une recherche systématique de raisons de douter qui se ramènent toutes à ceci : la possibilité de l'erreur. Descartes est en ceci fidèle au plan qu'il s'est tracé : "...je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire toutes mes anciennes opinions" (1).

Le doute est sous le contrôle de la raison souveraine, qui décide de quoi il faut douter en trouvant des motifs à cet effet. N'est-ce pas pour rendre raisonnable (c'est-à-dire : conforme à la raison) le doute portant sur toutes les connaissances sensibles que Descartes invoque l'absence d'un critère sûr de distinction entre veille et sommeil, et suppose qu'il est toujours endormi? Plus loin, il doutera raisonnablement des notions mathématiques elles-mêmes, en inventant l'hypothèse du Dieu trompeur (2), puis celle du malin génie (3). Le doute cartésien est sans contredit l'œuvre de la lumière naturelle de la raison.

C- Le doute cartésien n'est pas possible.

Bien qu'étant d'une façon douteuses, certaines opinions demeurent toutefois fort probables et il semble plus raisonnable, c'est-à-dire plus conforme à la raison d'y assentir que de les rejeter. Mais Descartes juge plus prudent de se tromper lui-même, de feindre que toutes ces choses ne sont pas vraies,

de l'existence desquelles il a le moindre doute, reconnaît qu'il est absolument impossible que cependant il n'existe pas lui-même"; Princ., p. 573 : "...nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croissance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés".

(1) Méd., p. 267.

(2) Méd., pp. 270-71.

(3) Méd., p. 272.

afin d'offrir un contrepoids efficace aux forts préjugés qui le poussent à accepter ces choses sans examen sérieux (1). Pour rendre raisonnable un doute qu'à première vue elle juge déraisonnable, la raison se fait violence à elle-même et invente l'hypothèse du malin génie, qui pourtant n'a aucun fondement assez sérieux pour être vraisemblable. Descartes veut par le moyen du doute retrouver la pure lumière naturelle de sa raison, et il use de cette même raison pour fonder le doute : n'y a-t-il pas cercle vicieux? Le doute est justifié par la raison qui en détermine les motifs, mais cette dernière ne sera pas digne de confiance avant que le doute ne l'ait dépouillée de ses idées fausses pour lui livrer une première vérité indubitable.

On peut répondre que la raison a déjà commencé à se purifier par la seule constatation du peu de valeur des connaissances déjà acquises, et par la découverte d'une méthode universelle et infaillible. Ce travail de purification va se continuer graduellement à mesure que se poursuivra le doute. C'est en forgeant qu'on devient forgeron; aussi on purifie et perfectionne sa raison en doutant. Mais cette réplique ne suffit pas à dissiper toute réticence. Car Descartes veut arriver à une connaissance si claire, et si évidente qu'il soit impossible d'en douter. Selon les termes de M. Henri Gouhier, le doute de Descartes est un "adieu brutal à l'enfance" (2), où le philosophe s'efforce d'"être raison" (3). Disons, pour être plus précis, "être seulement raison"; car Descartes doute même de l'existence de son propre corps, et rejette toute source de connaissance autre que la raison. Cet "exercice de la pensée pure,..." joue un rôle analogue à l'ascèse du mystique" (4) : il constitue un travail

(1) Méd., p. 271-72.

(2) Essais sur Descartes, Paris, Vrin, 1949, p. 114.

(3) Ibid., p. 117.

(4) La morale de Descartes, par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, P.U.F., 1962.
p. 32.

long et ardu, où il faut constamment violenter, pour ainsi dire, ce qui en nous est devenu une seconde nature. Cela ne peut se faire que peu à peu, au moyen de longues et laborieuses méditations (1), grâce auxquelles la raison va se dépouiller péniblement des nombreux préjugés qui l'obscurcissent, pour atteindre enfin l'idéal tant désiré.

Si donc la raison ne peut se purifier du jour au lendemain, elle n'arrivera pas tout de suite à la certitude absolue, mais devra passer par les intermédiaires indispensables qui sont la connaissance confuse, le douteux, le plausible. Tous les raisonnements que fait Descartes pour justifier son doute, avant d'atteindre le Cogito, sont soumis à cette exigence. Il ne semble pas y penser et tient ces raisonnements pour inattaquables. Pourtant, la raison n'est pas encore purifiée, elle n'a pas encore découvert un premier principe indubitable, et tous ses discours devraient donc être sujets à caution. Le rationalisme cartésien ne peut se défendre ici, croyons-nous, d'un insurmontable cercle vicieux. Nous avons toutes les raisons de croire qu'un tel doute est contradictoire, donc impossible. Il n'est rien d'autre qu'une fiction habilement tissée.

On peut aussi se demander s'il est possible de douter vraiment de l'existence de notre corps et des choses sensibles en général. On peut également montrer la faiblesse des arguments par lesquels Descartes justifie son doute. Nous nous inspirerons ici des remarques fort pertinentes de Gassendi (2).

D'abord, n'est-ce pas une fort grande illusion de prétendre libérer son esprit de tout préjugé? Il semble bien que ce soit le cas, si on considère la

(1) Descartes est le premier à en convenir, et il en avertit ses lecteurs : Méd., pp. 272-73; ibid., préface de l'auteur au lecteur, dans l'édition de Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953, p. 9.

(2) Pierre Gassendi, op. cit., objections contre la première méditation, pp. 30-58.

ténacité des opinions enracinées en nous par la coutume, parfois depuis la plus tendre enfance. Et à supposer que la chose soit possible, est-il bien certain que l'esprit ainsi libéré sera par le fait même apte à connaître la vérité? Ou bien il ne découvrira rien qui lui semble vrai et s'enlisera dans le relativisme pur, ou bien il trouvera des choses qui lui paraîtront vraies : mais alors, qui va nous assurer qu'il ne s'agit pas de nouveaux préjugés, tout aussi douteux que les précédents (1)? Il nous semble évident que Descartes s'est ici laissé abuser par sa confiance exagérée en la lumière naturelle de la raison.

Il invente des raisons de douter des choses dont il est certain pour contrebalancer l'influence de ses préjugés ; mais justement, n'est-ce pas là échanger ses préjugés pour d'autres? Et n'est-ce pas s'éloigner toujours du juste milieu de la vérité? Là-dessus, Gassendi dit assez plaisamment : "... l'idée de rendre l'esprit plus capable de bien percevoir en le détournant vers la perception fausse me paraît semblable à celle d'exiger qu'un homme, pour blanchir, soit d'abord transformé en nègre" (2). En outre, Descartes suppose que ses sens le trompent toujours parce qu'ils l'ont trompé quelquefois, de peur de se tromper toujours. Cette attitude évoque celle d'un homme qui refuserait de manger quoi que ce soit parce qu'un aliment lui est nocif (3), ou qui par peur de se noyer tournerait le dos au fleuve pour se diriger vers l'océan (4). Il y a d'ailleurs des choses dont on ne peut absolument pas douter (5),

(1) Ibid., pp. 36, 38.

(2) Ibid., p. 42; voir aussi pp. 40, 54.

(3) Ibid., p. 46.

(4) Ibid., p. 56.

(5) Ibid., pp. 40, 42.

des choses à propos desquelles le doute ne pourra jamais être autre que verbal et fictif (1).

Nous confondons facilement le rêve et la réalité pendant notre sommeil, mais leur différence apparaît clairement dès que nous nous éveillons (2). Il n'y a d'ailleurs pas de critère abstrait pour distinguer avec certitude deux choses que nous ne percevons que par la sensation : le seul moyen de les distinguer, c'est précisément de sentir! Les suppositions ou hypothèses du Dieu trompeur et du malin génie sont de pures fictions, sans aucun fondement dans les faits (3). Elles sont d'ailleurs moins sûres que plusieurs des choses dont Descartes doute : l'existence de notre corps avec tous ses membres et celle de l'univers sensible ne sont-elle pas plus certaines que celle du malin génie (4)?

Descartes admet bien que nous avons une certaine assurance ou certitude morale de l'existence des choses sensibles. Par certitude morale, il entend celle qui est "suffisante pour les besoins de la vie pratique" (5); l'exemple-type en est la morale provisoire, qui jouit d'une assurance "suffisante pour régler nos moeurs" (6). Les choses dont nous parlons ainsi peuvent être fausses en soi (7); on ne peut en avoir une "certitude métaphysique" (8), c'est-

(1) Ibid., p. 44.

(2) Ibid., p. 50.

(3) Ibid., p. 54.

(4) Ibid., p. 56.

(5) Discours de la Méthode, introd. et notes par Etienne Gilson, Vrin, 1961, p. 93, note 3.

(6) Princ., p. 668.

(7) Ibid.

(8) Disc., p. 151.

à-dire une certitude absolue, qui ne permet aucun doute dans l'ordre de la connaissance spéculative (1). Autant il est "extravagant" (2) de mettre en question leur certitude morale, ce que ne peut faire "aucun homme de bon sens" (3), autant il serait "déraisonnable" (4) d'accepter sans discussion leur certitude métaphysique. La certitude immédiate que nous avons des choses sensibles est donc moins grande que celle du moi pensant, car elle est moins claire et évidente, et n'échappe pas au doute. On peut cependant en acquérir une certitude métaphysique par démonstration (5).

Se basant sur ces textes, M. Henri Gouhier essaie de justifier le doute cartésien par une distinction entre raisonnable et rationnel : le premier de ces termes se dit de la certitude morale, le second de la certitude métaphysique. Il est raisonnable de croire à l'existence des corps quand les besoins de l'action sont seuls concernés. Mais la même croyance n'est pas raisonnable si on recherche une connaissance spéculative de l'univers. Le doute est donc rationnel même s'il n'est pas raisonnable. La raison se contente du raisonnable pour les besoins de l'action : elle y assimile le probable au vrai. Quand il s'agit de connaître la vérité avec une certitude métaphysique, alors le probable et le raisonnable ne lui suffisent plus, il lui faut du rationnel : elle assimile alors le probable aux faux (6). Toujours selon M. Gouhier, le rationnel se situe au-delà de la raison elle-même, il la transcende pour aller

(1) Discours de la Méthode, introd. et notes par Etienne Gilson, Vrin, 1961, p. 93, note 4.

(2) Disc., p. 151.

(3) Abrégé des Méd., p. 265.

(4) Disc., p. 151.

(5) Méd., p. 265; Princ., pp. 669-70.

(6) Henri Gouhier, La pensée métaphysique de Descartes, Paris, Vrin, 1962, p. 28.

chercher le fondement du doute dans ce qui dépasse la raison : le Dieu trompeur ou le malin génie. Descartes va chercher "au sein de la plus haute raison le principe de l'irrationnalité la plus radicale" (1).

Certes, il n'est pas raisonnable de douter du monde sensible en fonction des besoins de l'action. Mais est-il davantage conforme à la raison (rationnel, dirait M. Gouhier) d'en douter pour les fins de la certitude métaphysique? Il n'y a, à notre avis, aucune raison valable de n'avoir qu'une simple certitude morale de l'existence des corps. Cette dernière est le partage de celui qui agit au meilleur de sa connaissance, sans être absolument sûr que c'est vraiment la meilleure façon d'agir, parce qu'il ne peut prévoir toutes les conséquences de son acte, ni en analyser à fond toutes les circonstances singulières. La certitude morale se dit aussi d'une connaissance très probable portant sur des actions humaines passées, présentes ou futures. Nous ne voyons aucune raison de l'appliquer sans restrictions à toutes nos connaissances, au nom de motifs de doute inventés par la raison. M. Gouhier prétend que le philosophe assimile le douteux au faux, de même que l'homme d'action assimile le probable au vrai. Mais justement, ce dernier n'assimile pas le probable au vrai : il agit simplement au meilleur de sa connaissance, toujours prêt à se corriger s'il s'aperçoit qu'il a fait fausse route. De même, pour être vraiment rationnel, il faut examiner ce qui est douteux et essayer de résoudre les doutes en dépistant leurs causes pour ensuite se prononcer en l'un ou l'autre sens, ou rester dans le doute si on n'a pas trouvé de solution. Assimiler le douteux au faux pour contrebalancer les préjugés contraires ne nous semble pas être un bon moyen d'atteindre la vérité : on ne corrige pas un préjugé par un autre préjugé. Un pareil procédé fait courir à ce-

(1) Essais sur Descartes, Paris, Vrin, 1949, p. 151.

lui qui en use un danger d'erreur aussi grand, sinon pire, que celui qu'il veut éviter. Car à supposer que certaines opinions douteuses soient vraies, — et la chose est fort possible — on fait erreur aussi longtemps qu'on les considère fausses. Ce préjugé deviendra à la longue aussi nuisible que les précédents; et le seul effet du doute aura été de nous faire changer de préjugés.

Derrière tout ceci se profile la raison cartésienne tourmentée par son désir de certitude absolue. Elle veut une connaissance absolument sûre, c'est-à-dire la satisfaction de ses exigences ou rien du tout. Quel que soit l'angle par où l'on aborde le cartesianisme, on en revient toujours à cette raison dont Descartes fait le centre et la fin de tout. Il désire une certitude absolue, et non pas n'importe laquelle, mais bien une certitude rationnelle : c'est sans aucun doute le seul de ses préjugés dont il n'ait pas songé à se défaire. Il eût mieux valu pour lui se livrer à une analyse attentive du processus de la connaissance sensible pour y faire la part des choses et voir ce qu'elle peut contenir de vrai. Cela peut se réaliser en évitant le long et pénible détour que fait Descartes par la véracité divine, pour restaurer partiellement sa confiance aux sens. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet.

V LE DOUTE CARTESIEN EST-IL FECOND?

A- Le doute et l'évidence du Cogito.

La proposition : je pense, donc je suis, est d'une évidence incontestable, qui ressort bien du doute. Mais Descartes aurait pu en prendre conscienc-

ce par n'importe quel acte de pensée autre que le doute (1). Ce dernier n'est donc nullement indispensable au Cogito, car il ne le démontre pas. Bien sûr, le doute fait éclater un contraste entre le Cogito, dont il est impossible de douter, et les opinions auparavant discutées. Mais cette impossibilité ne découle en aucune façon de la mise en doute de tout le reste. Elle serait tout aussi réelle si Descartes avait admis sans réticence la vérité de tout ce qu'il avait appris auparavant.

B- Le Cogito est-il un premier principe?

Le Cogito n'est pas une proposition universelle, mais singulière. Il ne peut donc se contracter en des matières particulières, ni servir de prémissse à un syllogisme. Mais ceci ne l'empêche pas d'être un premier principe au sens où Descartes l'entend (2) : il le sera à condition d'être tout à fait évident — ce que nous avons déjà admis — et aussi à condition que la connaissance de toutes les autres vérités accessibles à l'homme en dépende.

Or, le Cogito nous renseigne sur notre existence comme être pensant, seulement au moment où l'on y pense, et rien de plus (3). Il ne nous apprend rien sur la nature et la structure générales de la pensée et de l'existence. Quoi qu'en pense Descartes (4), il ne suffit pas de se sentir penser et exis-

(1) Sur toute cette question, voir : Le Cogito est-il un premier principe? par Alphonse Saint-Jacques, dans Laval Théologique et Philosophique, vol. XI, 1955, pp. 100-25.

(2) Voir la première partie de ce chapitre.

(3) Méd., p. 275 : "...cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois dans mon esprit".

(4) Rech. Vér., p. 889.

ter pour savoir par le fait même ce que sont ces choses. Cette expérience est bien sûr indispensable, mais pas suffisante pour nous les faire concevoir clairement. On peut assurément constester la prétendue clarté du Cogito : les notions obscures de pensée et d'existence qu'il renferme ne seront élucidées qu'après de longs et pénibles discours de la raison. Il apparaît donc que le Cogito ne résout nullement le doute : toutes les autres opinions restent encore incertaines après qu'on a dit : je pense, donc je suis. Comment alors pourrait-il par un ordre de déduction, passer à la connaissance d'autres vérités? Il est vrai que cette déduction doit se faire selon une méthode dont les préceptes fondamentaux sont innés au Cogito (1) et se ramènent tous à la règle fondamentale de l'évidence, mais nous savons que Descartes tentera de sortir du Cogito par une preuve de l'existence de Dieu comme cause de l'idée qu'il en a, ou comme cause de son être propre. Une telle preuve ne repose-t-elle pas sur l'affirmation implicite que son être et son idée de Dieu doivent avoir une cause (2), ce qui implique aussi le principe de non-contradiction? Pourtant le doute met entre parenthèses ces énoncés. Quoi qu'il en soit, le meilleur moyen de voir si le Cogito est effectivement un premier principe est d'analyser les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. C'est ce que nous ferons au prochain chapitre. De toutes façons, c'est Dieu qui sera premier principe plutôt que le Cogito : car c'est par lui que Descartes démontrera l'existence des corps, résoudra finalement son doute, et démontrera certaines lois du monde physique, notamment celle de l'inertie du mouvement (3).

(1) Voir chapitre III, troisième partie.

(2) Méd., p. 289 : "...c'est une chose manifeste pour la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même"?

(3) Princ., pp. 633-36.

Chapitre V

D U C O G I T O A U X C H O S E S

I LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Descartes a trouvé une première proposition claire, distincte et certaine : je pense, donc je suis. Elle est vraie parce qu'on ne peut, selon lui, imaginer une raison d'en douter, ni même feindre qu'elle est fausse; elle résiste même aux hypothèses du Dieu trompeur et du malin génie, car si ces derniers nous trompent, il est bien évident que nous pensons et existons (1). L'auteur des Méditations dispose maintenant d'une base solide pour édifier la science certaine dont il rêve. Encore lui faut-il trouver d'autres vérités claires et distinctes.

Dans la troisième méditation, il s'avoue naturellement porté à tenir pour vraies certaines "choses" (2) simples et faciles, objets de l'arithmétique et de la géométrie, parce qu'ils les conçoit clairement et distinctement (3). On

(1) Méd., p. 275.

(2) Méd., p. 285.

(3) Ibid. : "...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