

sait que les démonstrations mathématiques obtiennent selon lui l'assentiment de tous les esprits à cause de leur rigueur et de la simplicité de leurs objets (1), que le mathématicien étudie sans se préoccuper de savoir s'ils existent ou non dans la nature (2). Mais aussitôt qu'il se détourne de ces idées claires et distinctes, l'hypothèse du Dieu trompeur s'impose à sa pensée et y soulève un doute sur leur vérité : après tout, un Dieu tout-puissant est sûrement capable de lui faire voir comme claires, évidentes et certaines des choses qui ne le sont pas. C'est une possibilité qu'il lui faut bien envisager, même si elle constitue une raison de douter "bien légère, et pour ainsi dire Métaphysique" (3). Il faudra ou bien l'appuyer sur des bases solides, ou bien faire la preuve de sa fausseté. Descartes va donc examiner s'il existe un Dieu tout-puissant, et s'il est trompeur. Cette recherche sera menée conformément aux principes méthodologiques de l'analyse et de la déduction (4).

Premièrement, dit Descartes, "il faut que je divise toutes mes pensées en certains genres, et que je considère dans lesquels de ces genres il y a proprement de la fausseté et de l'erreur" (5). Certaines de nos pensées semblent être des représentations de choses autres qu'elles-mêmes : ce sont les idées; d'autres, appelées volontés ou affections, sont des inclinations à poursuivre ou fuir certains objets, selon qu'ils nous paraissent utiles ou nuisibles; d'autres enfin sont des affirmations ou des négations faites à propos

être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'ai jamais été, étant maintenant ce que je suis; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent ni plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois".

(1) Règ., p. 41.

(2) Méd., p. 270.

(3) Méd., p. 286.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

du contenu d'une idée : Descartes les nomme jugements. Considérées en elles-mêmes, sans rapport aucun avec les objets dont elles sont supposées être les images, les idées ne peuvent être fausses : peu importe ce qu'elles représentent, il est vrai que nous pensons ces choses. Il en est de même des affections : quels que soient les objets de nos désirs ou aversions, il est indéniable que nous désirons ou repoussons ces objets. Mais il est possible de se tromper dans les jugements, étant donné qu'on y affirme ou nie quelque chose sur ce que représentent les idées. L'erreur la plus courante et la plus grave consiste à juger que ces idées sont des images de choses extérieures à nous, alors qu'il n'en est rien. Celui qui au contraire se garde de rapporter les idées à des choses extérieures n'a que des chances minimales de se tromper (1).

Parmi nos idées, poursuit Descartes, certaines nous sont innées; d'autres sont étrangères ou adventices, c'est-à-dire semblent venir d'un monde extérieur à nous; et d'autres, appelées factices, sont le produit de notre esprit (2). Bien sûr, cette division ne correspond peut-être pas à la réalité, car elle se base sur l'origine apparente des idées : leur origine réelle reste à déterminer (3). Les idées innées que Descartes reconnaît telles pour le moment, sur le témoignage de son expérience personnelle (4), sont celles des objets mathématiques et du moi pensant. Plus tard il y ajoutera celles de Dieu et de la substance étendue, de même que certaines propositions qu'il juge évidentes pour la lumière naturelle, par exemple : il doit y avoir au moins autant

(1) Méd., pp. 286-87.

(2) Méd., p. 287; lettre à Mersenne, 16 juin 1641, pp. 118-19.

(3) Méd., p. 287.

(4) Ibid. : "Car que j'aie la faculté de concevoir ce qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre".

de perfection dans la cause efficiente totale que dans son effet (1); les idées qui représentent des choses fictives ne sont en nous que dans la mesure où notre nature participe au néant, c'est-à-dire est imparfaite (2); la création et la conservation des êtres par Dieu sont une seule et même chose (3); la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut (4); la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté (5).

Descartes ne se demande pas si les idées innées représentent des choses qui existent réellement hors de nous : les idées mathématiques n'ont sûrement pas cette prétention (6), et celle du moi pensant non plus; le cas de la substance étendue et de Dieu est différent, mais Descartes ne s'est pas encore aperçu que ces idées lui sont innées. La réponse est tout aussi négative en ce qui concerne les idées factives. Mais les idées adventices paraissent nous venir des choses extérieures; nous jugeons ordinairement qu'il en est bien ainsi, et même qu'elles sont les images fidèles de ces choses. L'auteur des Méditations Métaphysiques examine les raisons qui selon lui nous poussent à faire de tels jugements, et il les rejette pour deux raisons. C'est la nature qui nous enseigne de telles choses, prétend-il, et j'ai plusieurs bons motifs de me méfier de cette nature : Descartes rappelle ici ses doutes vis-à-vis la connaissance sensible. L'autre raison est que ces idées lui arrivent sans que sa volonté y collabore, et parfois même contre son gré. Il reste cependant possible qu'elles soient produites par une autre de ses facultés,

(1) Méd., p. 289.

(2) Méd., p. 293.

(3) Méd., p. 297.

(4) Méd., p. 300.

(5) Méd., p. 307.

(6) Méd., pp. 270, 285.

encore inconnue de lui.

Il n'est donc pas certain que nos idées adventices représentent des choses qui existent vraiment hors de nous, bien que le contraire ne soit nullement prouvé. Descartes semble acculé à une impasse, mais il trouve une "autre voie" (1) pour résoudre le problème. Il découvre en lui l'idée d'une substance éternelle, immuable, infiniment parfaite, toute-puissante, omnisciente et créatrice de tout ce qui existe hors d'elle, et qui a nom Dieu : cette idée est celle qui contient le plus de réalité objective, qui représente le plus de perfection. Comme il est évident pour la lumière naturelle que la cause efficiente totale doit contenir autant de perfection que son effet (2), il est clair pour Descartes que l'idée de Dieu ne peut être causée en lui par le néant, ni par lui-même, ni non plus par toute autre chose moins parfaite que ce qu'elle représente.

Descartes a aussi des idées de choses corporelles, dont quelques-unes sont claires et distinctes, les autres obscures et peut-être fausses : on ne peut en effet savoir si elles représentent des choses réelles ou bien "des êtres chimériques, qui ne peuvent exister" (3). Il précise qu'il parle ici d'une "fausseté matérielle", qui consiste à représenter "ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose" (4), et non de la "vraie et formelle fausseté" (5), qui consiste à mal juger des choses. Ces idées obscures viennent sûrement de lui, car il est évident pour la lumière naturelle que ces idées procèdent du néant, c'est-à-dire ne sont en lui que dans la mesure où sa nature est limitée, im-

(1) Méd., p. 289.

(2) Ibid.

(3) Méd., p. 292.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

parfaite (1). Telles sont, par exemple, les idées de la lumière, de la couleur, des odeurs, des saveurs, du chaud, etc. Parmi ses idées claires et distinctes des corps, celles de la substance, de la durée, du nombre ont été tirées de l'idée qu'il a de lui-même; les autres, soient celles de l'étendue, du mouvement, de la figure, du lieu et de la situation, ne sont pas, dit-il, formellement en lui, puisqu'il est seulement une chose qui pense; mais ce sont des modes de la substance corporelle, et le moi pensant est aussi une substance : elles peuvent donc être contenues éminemment en lui.

Mais dans son idée claire de Dieu, Descartes ne trouve rien qui vienne de lui. Seul Dieu peut en être la cause, il faut donc qu'Il existe réellement. Descartes montre que cette idée est bien vraie, indépendamment de la preuve de l'existence de Dieu : elle n'est pas en moi, dit-il, parce que mon être est imparfait, comme c'est le cas pour l'idée obscure du froid qui est peut-être matériellement fausse; l'idée de Dieu est au contraire claire et distincte et contient "plus de réalité objective" (2), c'est-à-dire représente plus de perfection, qu'aucune autre idée. Il n'y en a donc point "qui soit de soi plus vraie, ni qui puisse être moins soupçonnée d'erreur et de fausseté" (3). Elle est "entièrement vraie" (4), car bien qu'il soit possible de feindre que Dieu n'existe pas, on ne peut feindre que son idée ne représente rien de réel, pour les deux raisons que nous venons d'énoncer. Elle est aussi claire et distincte, "puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection,

(1) Méd., p. 293.

(2) Méd., p. 294.

(3) Ibid.

(4) Méd., p. 295.

est contenu et renfermé tout entier dans cette idée" (1). D'autre part, dit Descartes, il est possible que je sois en réalité plus parfait que je ne pense; mais je n'ai sûrement pas l'infinie perfection de Dieu, puisque mon être s'enrichit et s'améliore, surtout par l'acquisition de connaissances nouvelles. L'idée de Dieu ne peut donc être causée en moi que par un Dieu réel.

Cette preuve terminée, Descartes ne se trouve pas satisfait : la raison saisit clairement et distinctement les éléments de la démonstration, mais des facteurs étrangers l'empêchent de les retenir :

Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire, qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais alors que je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci, et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, doit nécessairement avoir été mise en moi, par un être qui soit en effet plus parfait (2).

Il va donc renforcer sa première preuve de l'existence de Dieu par une autre. Il se demande : si Dieu n'existe pas, qui alors est l'auteur de mon être? Ce ne peut être lui-même, car alors il se serait fait beaucoup plus parfait qu'il ne l'est. Et même en supposant qu'il ait toujours existé, son existence en un instant donné de sa vie ne dépend nullement de son existence dans l'instant précédent. Il reste nécessaire que quelqu'un le crée continuellement : il est bien évident pour la lumière naturelle que la création et la conservation des êtres par Dieu sont une seule et même action. Je ne suis donc en rien, conclut Descartes, cause de mon existence future. Les auteurs de son être ne seraient-il pas ses parents, ou quelque cause autre que Dieu? Non, car la cause devant contenir au moins autant de perfection que l'effet, celui qui l'a fait doit être une chose pensante et avoir l'idée de toutes les perfections divines. S'il tient son existence de lui-même, alors

(1) Ibid.

(2) Méd., p. 296.

il est Dieu, s'il la tient d'un autre, ce dernier existera lui aussi par soi ou par un autre. Et comme il est impossible de remonter à l'infini dans cette série causale, il faut donc que Dieu existe réellement.

Descartes constate ensuite que son idée de Dieu n'est pas adventice, car elle ne vient pas de ses sens et ne s'est pas installée en lui contre son gré. Elle n'est pas non plus factice, car il n'a pas le pouvoir d'y ajouter ou retrancher quoi que ce soit. Il faut donc qu'elle soit innée. Elle constitue une ressemblance de Dieu lui-même, mise en nous au moment de notre création. Un tel Dieu ne peut être trompeur, ni permettre qu'un autre être nous trompe sans nous avoir donné les moyens de découvrir et rejeter l'erreur, puisque selon la lumière naturelle la tromperie dépend d'un défaut. Il faut donc en conclure que les idées claires et distinctes pour la lumière naturelle sont vraies : on ne peut plus même imaginer une raison d'en douter (1).

Après avoir, dans la cinquième méditation, montré en quoi consiste selon lui l'essence des choses corporelles, Descartes trouve une autre preuve de l'existence de Dieu. C'est le célèbre argument ontologique, qu'on peut résumer comme suit : j'ai en moi une idée claire et distincte d'un Dieu qui possède d'une façon nécessaire toutes les perfections. Or, j'ai déjà démontré que tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai. Cette idée de Dieu est donc vraie, et Dieu existe réellement, nécessairement (2). Cette dernière preuve de l'existence divine suppose évidemment les deux précédentes, car elle se fonde sur la vérité des idées claires et distinctes, elle-même garantie par la véracité divine.

Il nous semble opportun de souligner le rôle que joue la raison dans ces preuves. Descartes s'en sert pour prouver l'existence d'un Dieu dont la véra-

(1) Méd., pp. 299-300.

(2) Méd., pp. 312-13.

cité viendra ensuite garantir la vérité des connaissances de cette même raison. N'y a-t-il pas cercle vicieux? Pour les besoins de ses démonstrations, il utilise des énoncés tels que : il doit y avoir au moins autant de perfection dans la cause efficiente totale que dans son effet (1); les idées fausses procèdent du néant, c'est-à-dire sont en nous dans la mesure où nous sommes imparfaits (2); la création et la conservation des êtres par Dieu ne constituent pas des opérations réellement différentes (3). Ces propositions sont claires et distinctes, évidentes pour la lumière naturelle de la raison : mais Descartes ne peut à ce moment les déclarer vraies, puisqu'elles sont encore assujetties à l'hypothèse du malin génie, que seule la démonstration de l'existence d'un Dieu véridique pourra renverser.

En d'autres termes, Descartes suppose vraies certaines connaissances de sa raison et en fait les éléments d'une preuve de l'existence de Dieu avant même d'avoir établi son ultime critère de vérité, soit la véracité divine elle-même. Il essaie de montrer, avant la première preuve et indépendamment d'elle, que son idée de Dieu est vraie parce qu'elle est claire et distincte, et contient le plus de "réalité objective" (4). En fait, il nous montre que cette idée représente ce qu'il y a de plus parfait, et rien de plus : n'oublions pas que l'hypothèse du Dieu trompeur est encore en place. En outre, dire que la vérité d'une idée est consécutive à sa clarté et à sa distinction reste une affirmation fort discutable. La première et la seconde preuves cartésiennes de l'existence de Dieu n'échappent donc pas, croyons-nous,   un insurmontable cercle vicieux.

(1) Méd., pp. 289-91.

(2) Méd., p. 293.

(3) Méd., p. 297.

(4) Méd., p. 294.

La seconde preuve comporte une difficulté supplémentaire : elle repose sur l'affirmation implicite que notre être doit avoir une cause. Cet énoncé n'est pas évident et demanderait par conséquent à être prouvé, ce que Descartes ne fait pas. Peut-être le considère-t-il évident pour la lumière naturelle : dans ce cas nous nous retrouvons devant un cercle vicieux identique à celui de la première preuve. Pour ce qui est du troisième argument, on connaît bien la critique que Kant en a faite : l'argument ontologique nous fait conclure à l'existence nécessaire et éternelle d'un Dieu pensé, pas d'un Dieu réel existant de fait hors de la pensée (1). Cette critique des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu nous fournit une réponse au problème soulevé à la fin du chapitre précédent : le Cogito cartésien est bien évident et certain, mais d'une certitude inféconde, comme le dit si justement Karl Jaspers (2).

Selon M. Ferdinand Alquié, dans la philosophie de Descartes "l'idée de Dieu est présence de Dieu en nous" (3), et nous avons à "reconnaître et à nommer cette présence" (4) plutôt qu'à prouver l'existence de Dieu. Ainsi cette idée n'est pas un concept et le passage à l'existence n'a rien d'une démarche discursive, ce qui rend hors de propos les critiques faites contre les preuves cartésiennes. Nous n'avons aucune objection de principe à ce qu'il en soit ainsi, mais la position de M. Alquié nous place devant l'alternative suivante : ou bien les méditations cartésiennes sur Dieu constituent une expérience mys-

(1) Critique de la raison pure, trad. Trémesaygues et Pacaud, Paris, P. U.F., 1963, pp. 425-31; voir aussi la critique de l'argument ontologique de Saint Anselme par Saint Thomas, I a, qu. 2, art. 1 ad 2 um.

(2) Descartes et la philosophie, dans la Revue philosophique, 62e année, nos 5, 6, 7, 8, 1937, p. 53.

(3) Ferdinand Alquié, La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes, Paris, P.U.F., 1950, p. 218.

(4) Ibid.

tique, et ceci n'intéresse pas la philosophie; ou bien Descartes est un idéaliste absolu qui identifie le rationnel et le réel, et construit le monde à l'intérieur de sa propre pensée, le faisant dériver de la présence de Dieu en lui; mais alors, pourquoi s'acharne-t-il à prouver l'existence extramentale des corps, et à voir dans quelle mesure sa connaissance sensible est vraie? Nous croyons que l'interprétation d'Alquié trahit la véritable pensée de Descartes : ce dernier prétendrait-il que son idée d'un Dieu parfait doit avoir été causée par celui-là même qu'elle représente, et qui n'existerait que dans son esprit (1)? Ou que son être est causé par un autre être présent dans sa seule pensée (2)? A moins de prêter à Descartes des pensées aussi absurdes, il faut considérer ses preuves de l'existence de Dieu comme un raisonnement où on essaie de passer de l'essence divine conçue dans l'esprit à l'existence divine hors de l'esprit.

II L'ESSENCE ET L'EXISTENCE DES CORPS

L'existence de Dieu étant prouvée, Descartes possède maintenant un appui solide dans sa recherche. Il est assuré que toute conception claire et distincte est vraie (3). Il a de plus trouvé une solution au problème de l'erreur (4), et sait "ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la vérité" (5). Il se croit donc maintenant en mesure de sortir de ses doutes du début et de voir "si l'on ne peut rien connaître ^{de certain} touchant les

(1) Méd., p. 296.

(2) Méd., pp. 296-99.

(3) Méd., p. 300.

(4) Voir plus loin, chapitre VII.

(5) Méd., p. 310.

choses matérielles" (1). Et avant d'examiner si les corps existent, il lui faut étudier les idées qui les représentent, pour déterminer celles qui sont claires et celles qui sont confuses. Descartes connaît clairement et distinctement la quantité continue et ses dimensions, figures, situations, grandeurs et mouvements, de même qu'une "infinité de particularités" (2) des nombres, figures et mouvements. Il croit même n'apprendre rien de nouveau en les évoluant : donc ces idées lui étaient innées.

Ces idées, poursuit-il, ne sont pas un "pur néant" (3), bien qu'elles n'existent peut-être pas hors de ma pensée; elles ne sont pas non plus feintes par moi, car je ne suis pas libre de les penser ou non; "mais elles ont leurs natures vraies et immuables" (4). Par exemple, le triangle a une figure, une essence immuable et déterminée, peu importe qu'il existe ou non hors de mon esprit : ne puis-je pas démontrer certaines de ses propriétés, qui lui appartiennent véritablement? A l'objection possible que cette idée de triangle lui vient de ses sens, Descartes répond qu'il peut imaginer une foule d'autres figures qu'il n'a jamais vues, mais dont il peut démontrer les propriétés. Elles sont vraies, puisqu'il les conçoit clairement et distinctement; partant, elles sont

...quelque chose, et non pas un pur néant; car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies pendant que je les conçois clairement et distinctement" (5).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Méd., p. 311.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

De ce principe, à savoir que tout ce qu'il conçoit clairement et distinctement est vrai, Descartes tire une autre preuve de l'existence de Dieu. C'est l'argument ontologique, dont nous avons fait la critique plus haut (1).

Descartes sait maintenant, à la suite de ce que nous avons rapporté dans les pages précédentes, qu'il peut acquérir une connaissance certaine des corps tels que conçus clairement et distinctement, c'est-à-dire tels que les considère la géométrie, indépendamment de leur existence réelle. Mais justement, est-ce que les corps existent? Descartes est sûr qu'il peut y en avoir, car il peut les concevoir clairement et distinctement, et Dieu est capable de les créer. Mais ceci ne constitue pas une démonstration. Descartes observe que son imagination lui rend les choses "présentes par la force et l'application intérieure" (2) de l'esprit, ce que ne fait pas la "pure intellection" (3) de l'entendement. Ainsi, il peut imaginer un triangle ou un pentagone, mais pas un chiliogone, alors qu'il peut fort bien concevoir les trois par son entendement. En outre, l'imagination ne fait pas partie de son essence d'être pensant, d'esprit; elle doit donc dépendre d'une autre chose qui pourrait fort bien être un corps joint à ce moi pensant. Alors l'acte d'imaginer consisterait en ceci que l'esprit "se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même, ou qu'il a reçue par les sens" (4). C'est du moins la seule explication plausible que Descartes puisse fournir de l'acte d'imaginer.

Mais cet argument n'est que probable, il faut en trouver un plus convain-

(1) Voir la première partie de ce chapitre.

(2) Méd., p. 318.

(3) Ibid.

(4) Méd., p. 319.

cant. Descartes a aussi d'autres idées des choses corporelles : sons, couleurs, odeurs, douleur, faim, soif, existence d'un corps uni à son moi pensant, etc. Il rappelle son ancienne inclination à croire en l'existence de ces choses hors de sa pensée, et les raisons qui l'ont poussé à se méfier de ces enseignements de la nature. Mais maintenant qu'il se connaît mieux lui-même et connaît mieux l'auteur de son être, il croit pouvoir discerner le vrai du faux dans ces choses. Tout ce qui est connu clairement et distinctement peut être produit par Dieu tel quel : il est donc certain que deux choses ainsi conçues comme différentes le seront réellement, si toutefois elles existent. Donc, se dit Descartes, si j'ai un corps, il est distinct de mon âme, ou moi pensant. Il trouve également en lui "des facultés de penser toutes particulières" (1), soient celles d'imaginer et de sentir, sans lesquelles il peut se concevoir clairement et distinctement, mais non pas elles sans lui. Elles sont donc des attributs du moi pensant, car leur concept formel enferme "quelque sorte d'intellection" (2). Ses facultés de changer de lieu et de posture et autres semblables enferment dans leur concept quelque sorte d'extension : elles doivent donc appartenir à quelque substance étendue. Enfin, il a une faculté passive de sentir, "c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles" (3), qui lui serait tout à fait inutile s'il n'existait une faculté active capable d'agir sur elle. Une telle faculté ne peut se trouver dans le moi pensant de Descartes, car elle ne présuppose pas sa pensée; de plus, les idées des choses sensibles lui arrivent souvent contre son gré. Elle doit donc exister dans une substance extérieure à lui, et qui contiendra formellement ou éminemment les perfections représentées par les idées des cho-

(1) Méd., p. 324.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

ses corporelles : cette substance sera donc un corps, ou Dieu, ou quelque'autre substance plus noble que le corps. Mais Dieu, n'étant pas trompeur, ne peut sûrement pas lui envoyer des idées représentant des choses fictives, ni permettre que d'autres êtres le fassent. Au contraire, ce même Dieu lui a donné "une très grande inclination à croire" (1) que ces idées lui sont envoyées par des choses corporelles vraiment existantes. Il faut donc en conclure que les corps existent réellement, y compris celui qui est uni au moi pensant de Descartes.

Nous croyons opportun de souligner l'ordre qu'a suivi Descartes en vue de résoudre ses doutes. Il scrute d'abord l'essence des choses corporelles pour ensuite en démontrer l'existence : il pose la question "quid sit" avant la question "an sit". Et il ne recherche pas ici une simple définition nominale, mais bien l'essence des choses corporelles. Il affirme ensuite que les corps, s'ils existent, ne sont rien d'autre que de la pure étendue : la raison détermine ce que doivent être les corps avant de s'enquérir s'ils existent réellement. Ainsi, le début de la cinquième méditation n'est qu'une spéculation sur l'essence d'êtres hypothétiques. On voit encore là se manifester le mathématisme et le rationalisme cartésiens. Définir les choses sans se préoccuper de leur existence réelle, c'est le mode mathématique de procéder. Ce mode est normal en mathématiques, vu que cette science traite soit de constructions mentales, soit d'idéalisations et d'abstractions tirées en partie de la connaissance sensible de l'univers; de plus, elle définit toujours sans tenir compte de la matière sensible. Elle n'a donc pas à se questionner sur l'existence extramentale de ces choses : elle se borne à les définir pour ensuite démontrer leurs propriétés. Pareillement, Descartes définit l'essence des

(1) Méd., p. 325.

corps et démontre ensuite leur existence. Mais l'existence n'est pas une simple propriété des corps. Elle ne découle pas de leur essence, comme le fait d'avoir la somme de ses angles égale à deux angles droits découle de la nature du triangle. Pourtant, Descartes procède comme si c'était le cas. Chez lui, l'essence des choses existe d'abord dans la raison, avec la garantie de la véracité divine. On en démontre ensuite l'existence hors de la raison. Ainsi, la raison mesure les choses, et non le contraire. Ceci est bel et bien le rationalisme tel que nous l'avons défini dans l'introduction de ce travail.

III. LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Mais les corps sont-ils tels que nous les représentent les images issues des sens? Il faut sûrement répondre oui dans le cas des idées claires et distinctes, mais que dire des idées confuses? Problème ardu auquel Descartes ose tout de même s'attaquer, car le Dieu véridique lui a sûrement donné le pouvoir de discerner le vrai du faux dans ce que représentent les idées des choses sensibles (1). De fait, les inclinations de sa nature corporelle le poussent à croire en l'exactitude des idées confuses des corps; et il est impossible que cette nature créée par un Dieu véridique ne lui enseigne que de l'erreur :

Et premièrement, il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité. Car par la nature, considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées. Et par ma nature en particulier, je n'entends autre chose que la complexion ou l'assemblage de toutes les choses que Dieu m'a données" (2).

La nature, vue sous cet angle nouveau et entendue en un nouveau sens, englobe la raison; elle enseigne les mêmes choses que l'inclination naturelle

(1) Méd., p. 325.

(2) Méd., p. 326.

seule enseignait auparavant, et que la raison seule mettait en doute (1) : l'existence de notre corps, dont les dispositions et les mouvements sont ressentis par l'esprit (2), l'union substantielle de l'âme et du corps, l'existence d'autres corps distincts du nôtre et qui nous envoient des sensations de toutes sortes, et enfin le caractère agréable ou désagréable de ces sensations, ce qui nous fait concevoir l'utilité ou la nocivité des corps d'où elles viennent (3).

La nature ne lui a-t-elle pas aussi enseigné que ces impressions de sons, couleurs, odeurs, résistance et goût lui montraient les choses telles qu'elles sont? Non, répond Descartes, la nature ne m'a pas enseigné cela, mais j'ai acquis ces opinions par suite de ma mauvaise habitude de faire des jugements sur les choses obscures (4). Cependant, il sent encore le besoin de préciser davantage le sens du mot nature. Cet assemblage de tout ce que Dieu a mis en nous comprend des choses qui appartiennent à l'esprit seul, par exemple les idées innées, claires et distinctes, dont il n'est pas ici question; la nature comporte aussi des éléments qui appartiennent au corps seul, comme les figures, les dimensions géométriques et le mouvement selon le lieu, mais Descartes n'y pense pas non plus en ce moment; il veut parler ici "seulement des choses que Dieu m'a données, comme étant composé de l'esprit et du corps" (5). Un texte des Principes précise le contenu de cette partie de notre nature :

(1) Méd., pp. 320-23.

(2) Méd., p. 326 : "Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité".

(3) Méd., pp. 326-27.

(4) Voir chapitre VII.

(5) Méd., p. 327.

Il y a encore outre cela, certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes qui ne doivent pas être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul, mais à l'étroite union qui est entre eux, ainsi que j'expliquerai ci-après : tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc.; tels sont tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'at-touchement (1).

La nature ainsi entendue ne nous enseigne pas que de ces "diverses perceptions des sens" (2) on doive conclure quoi que ce soit sur l'essence des corps. En fait, Descartes revient à une conception de la nature déjà esquissée plus haut : elle englobe tout ce que son être possède du fait qu'il est composé d'un corps et d'une âme joints ensemble. Le rôle de cette nature est de nous renseigner sur l'utile et le nuisible, que d'ailleurs elle nous fait voir clairement (3). Mais ses perceptions ne sont pas assez claires et distinctes pour nous renseigner avec certitude sur la nature des choses utiles ou nuisibles : là, elles ne nous donnent que du confus (4). Si on veut avec un "raisonnable fondement" (5) affirmer quoi que ce soit sur l'essence des corps, il faut s'en remettre à l'esprit seul (6).

Enfin, Descartes doit étudier le problème des erreurs que commet la nature sensible dans la connaissance de l'utile et du nuisible. Il existe des cas de pure ignorance, par exemple lorsque quelqu'un désire un mets appétissant sans savoir qu'il est empoisonné : il n'y a pas ici erreur de la nature,

(1) Princ., p. 592.

(2) Méd., p. 328.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

puisque le poison comme tel n'est pas désiré. Mais il arrive aussi qu'on soit "directement trompé" (1) par cette nature : ainsi l'homme hydropique éprouve une soif violente et désire boire alors que cette action est nuisible à sa santé. La nature de l'hydropique étant un assemblage créé par le Dieu véridique, Descartes ne peut admettre qu'elle soit trompeuse. Il avouera néanmoins que l'hydropique désireux de boire s'éloigne de la nature, mais en ce cas le mot nature

...n'est autre chose qu'une simple dénomination (2), laquelle dépend entièrement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite, et laquelle ne signifie rien qui se retrouve en la chose dont elle se dit; au lieu que, par l'autre façon d'expliquer la nature, j'entends quelque chose qui se rencontre véritablement dans les choses, et partant qui n'est point sans quelque vérité (3).

Cependant, si c'est par dénomination extérieure, au regard du corps hydropique, que sa nature est dite corrompue, c'est une véritable erreur de nature au regard du composé entier, donc au regard de l'esprit, que désirer boire quand la chose est nuisible à la santé. Comment alors la nature d'un homme peut elle être trompeuse, en dépit de la véracité divine?

Il en est ainsi parce que notre nature corporelle est divisible et imparfaite. Ses parties communiquent avec l'esprit, dont le siège est le cerveau ou peut-être seulement la glande pinéale, par l'intermédiaire des nerfs. Il peut arriver qu'une partie médiane de ces nerfs soit mue par une cause inusitée, ce qui produit au cerveau la même impression que si le nerf avait été tiré à l'autre extrémité. Ainsi, notre nature corporelle ne peut faire autrement que d'être quelquefois trompeuse en dépit de la véracité divine, ceci

(1) Méd., p. 329.

(2) Quelques lignes plus bas, Descartes dira : dénomination extérieure.

(3) Méd., p. 330.

à cause de ses limites et de son imperfection. Dieu aurait pu nous bâtir de façon telle que pareille chose ne puisse arriver, par exemple en nous faisant sentir l'impression reçue seulement en tant qu'elle est dans le cerveau, ou bien en nous faisant toujours connaître l'endroit exact d'où elle vient; mais alors tout notre appareil physiologique n'aurait pas aussi bien contribué à la conservation de notre être, ce à quoi Il l'a destiné. Il reste cependant qu'en des circonstances inhabituelles nous sommes portés à poursuivre le nuisible et à fuir l'utile. Mais ces derniers nous sont le plus souvent signifiés correctement par la nature, que Dieu ne pouvait tout de même pas faire parfaite, vu qu'elle est corporelle. Il a donc tout fait pour le mieux et ni Lui, ni notre raison, ne sont responsables des erreurs en question. Leur seule cause est notre nature corporelle imparfaite et limitée.

Etait-il besoin d'un tel travail pour voir que les couleurs, les odeurs, la température, en un mot tout ce que Descartes connaît par des idées confuses et qu'Aristote nomme qualités sensibles propres, n'existent pas telles qu'elles dans les corps? Il eût suffi d'une analyse du fonctionnement physiologique des sens pour le montrer. Etait-il nécessaire de passer par le Cogito et la véracité divine pour en arriver là? Que nos perceptions sensibles soient en parties subjectives et ne nous montrent pas toujours les corps tels qu'ils sont, Descartes n'est pas le premier à s'en apercevoir. Bien avant lui, Aristote avait reconnu ce fait et l'avait exprimé par sa distinction entre sensible et sentant, qui tous les deux existent à l'état de puissance et à l'état d'acte. Sensible et sentant en acte sont une seule et même chose quant au sujet, mais différent selon la définition, comme c'est le cas pour l'action et la passion. Sensible et sentant en puissance différent non seulement quant à leurs notions, mais aussi quant au sujet. Par exemple, il faut distinguer le "sonus" de la "sonatio" : cette dernière n'existe en acte que dans l'ouïe

et elle se trouve en puissance dans l'objet sonore et l'air ambiant qui vibrent (1). Il n'était sûrement pas nécessaire de passer par le doute, le Cogito et la véracité divine pour découvrir ces choses.

Il n'est pas si certain que nos sens, malgré leur imperfection, n'aient qu'une fonction purement utilitaire et ne nous renseignent en rien sur ce que sont les corps. Reprenons à notre propre compte la distinction aristotélienne entre sensibles propres et sensibles communs. En ce qui concerne les premiers, il faut admettre que le senti n'est pas du tout une image fidèle du sensible en puissance. La sensation de son, par exemple, n'existe que dans l'ouïe et c'est la vibration d'un objet extérieur à nous qui, transmise par l'air ambiant au tympan de l'oreille, la provoque. Nous savons aussi qu'il y a des relations entre les saveurs et odeurs des objets et leur composition chimique, bien que ces relations ne puissent pas toujours être établies avec précision. Nous sommes moins bien renseignés en ce qui concerne la lumière, les couleurs, et la température, mais nous pouvons présumer que leur situation est sans doute analogue à celle des sons.

On peut sans doute admettre que le sens ne se trompe pas sur son sensible propre, en ce sens bien précis que si l'oeil voit quelque chose, ce ne peut être rien d'autre que du coloré; de même, l'ouïe ne peut percevoir autre chose que du son, le goût des saveurs, etc. Ceci tient au fait que chaque sens externe est le seul à pouvoir connaître son sensible propre directement et immédiatement; ce dernier est aussi le seul à pouvoir être ainsi perçu par le sens correspondant. Les cas de personnes souffrant d'une défectuosité physiologique exceptionnelle, comme par exemple les daltonistes ou les durs d'oreille, sont facilement repérables et constituent une minorité à partir de la-

(1) Aristote, De l'Âme, 419 b 3 à 420 b 5; Commentaire de Thomas d'Aquin, III, lect. 2, nos 592-93.

quelle on ne peut établir de règles générales (1). D'ailleurs, nous sommes tous sujets à des erreurs plus ou moins grandes lorsqu'il s'agit de distinguer entre deux nuances très rapprochées d'une même qualité sensible propre : par exemple entre deux sons de fréquences très rapprochées, ou entre deux nuances très voisines de la même couleur. En ce domaine, certains individus sont moins bien doués que la moyenne : c'est précisément le cas des daltonistes et des durs d'oreille. D'autres, au contraire, y sont plus habiles que la majorité : ainsi peut-on admirer la finesse d'ouïe de certains musiciens.

De toutes façons les sensibles propres ne constituent, à notre connaissance, le point de départ d'aucune philosophie, ni d'aucune science : le problème de leur réalité n'a aucune importance vis-à-vis le fondement de la connaissance philosophique ou scientifique. Le dépistage et la correction de nos erreurs de perception des sensibles propres sont au contraire d'un intérêt vital pour la pratique de certains arts ou métiers, et il existe différentes façons de résoudre le problème : ou bien on utilise les services de personnes très bien douées, soit par nature soit par entraînement, sur le plan de la perception; ou bien on supplée à l'imperfection des sens par l'usage d'instruments appropriés.

Le cas des sensibles communs est différent. Ils sont perçus par plusieurs sens à la fois, qui peuvent ainsi se confirmer mutuellement leurs témoignages respectifs. Plus encore, ils sont perçus directement par le toucher. Les organes de ce sens sont, d'après l'état actuel des connaissances physiologiques, diverses terminaisons nerveuse disséminées ça et là dans la peau : ceci (2) veut dire que l'intermédiaire entre le toucher et les objets qu'il sent est

(1) Thomas d'Aquin, In III De Anima, lect. 6, n. 661.

(2) Textbook of Physiology, by W.W. Tuttle and Byron A. Schottelius, C.V. Mosby Co., 15th ed., Saint-Louis, U.S.A., 1965, pp. 459-63.

intrinsèque à notre corps, et non extrinsèque, comme dans le cas des autres sens (1). Le contact des corps produit sur la peau des déformations locales qui atteignent les dites terminaisons et provoquent en nous des sensations de pression, douleur, chaleur et froid qui sont évidemment des sensibles propres, mais constituent des intermédiaires par lesquels nous découvrons que les corps ont une consistance qui résiste plus ou moins à notre poussée, une figure et une extension en trois dimensions, qu'il sont en mouvement ou en repos par rapport à nous et différent en tant que continus, c'est-à-dire qu'ils sont numériquement plusieurs. Ces choses existent bien telles quelles, indépendamment de notre perception.

Bien sûr, nous nous trompons souvent lorsque nous évaluons sans l'aide d'un instrument de mesure les dimensions, distances et vitesses d'une chose (2). Mais ces erreurs n'infirmement en rien le fait que des corps distincts les uns des autres, avec leur résistance, leurs dimensions, leurs figures et leurs mouvements, existent réellement et indépendamment de nous. Cette certitude constitue le point de départ et le fondement de toute connaissance, depuis celle du sens commun jusqu'à la plus spécialisée : les mesures des sciences positives portent directement sur des sensibles communs (3). A cette certitude vient s'ajouter celle d'exister soi-même comme être pensant face à ces choses, et d'être capable de les connaître. Ces certitudes sont d'ailleurs à l'origine des spéculations des premiers philosophes grecs : théories sur le mouvement, sur les principes constitutifs des corps, sur les nombres, sur la connaissance. Les sensibles communs ne constituent évidemment pas le tout de l'univers : sans aucun doute, ils n'en sont qu'une infime partie. Mais ils

(1) Thomas d'Aquin, In II De Anima, lect. 22, nn. 525-28; lect. 23, n. 545.

(2) Thomas d'Aquin, In III De Anima, lect. 6, n. 663.

(3) Emile Simard, La nature et la portée de la méthode scientifique, Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1958, pp. 48-49, et aussi le chapitre sur la mesure, pp. 63-91.

nous apportent un fondement solide pour toute notre connaissance ultérieure. La découverte du reste du monde reste un travail ardu, qui demande l'usage d'instruments intellectuels très parfaits et maîtrisés à fond : l'induction, la déduction dialectique et démonstrative, les mots et les concepts analogiques.

Aveuglé par son préjugé rationaliste, c'est-à-dire par sa préférence pour la certitude rationnelle, Descartes a dès le début considéré comme douteuses, voire même fausses, toutes les connaissances sensibles. Ceci l'a empêché d'en faire une analyse approfondie qui l'eût renseigné sur leur valeur, sans devoir pour cela faire appel au Dieu véridique. Quoi qu'il en dise, d'ailleurs, les sens ne se bornent pas à nous renseigner sur l'utilité ou la nocivité des choses. Ils nous apprennent non seulement que les corps existent, mais aussi qu'ils ont une extension, des mouvements, une figure, et qu'ils sont des continus distincts les uns des autres. Ils ne nous renseignent pas sur l'essence des corps, mais sur certains de leurs accidents, soient les déterminations de la quantité : figure, nombre, dimensions, mouvement et repos. La quantité est l'accident le plus près de la substance, c'est-à-dire celui qui s'y rattache de la façon la plus immédiate. Elle joue le rôle d'un sujet intermédiaire entre la substance et les autres accidents (1). Parmi ces derniers, la figure, qualité de la quantité, est le signe le plus adéquat de l'essence des choses : n'est-ce pas par leurs figures que nous distinguons tout d'abord les diverses espèces animales et végétales les unes des autres, de même que les divers organes du vivant (2)?

Le tort de Descartes n'est pas d'avoir constaté les erreurs des sens et de s'être questionné sur la valeur de la connaissance qu'ils nous apportent,

(1) Thomas d'Aquin, In II Phys., lect. 3, n. 5; In V Metaph., lect. 15, n. 983.

(2) Thomas d'Aquin, Ia., q. 35, art. 1; In VII Phys., lect. 5, n. 5.

mais bien d'avoir fait comme si les sens nous trompaient toujours et d'avoir assimilé le douteux au faux. Il s'enlevait par le fait même toute possibilité de résoudre le problème par une méthode adéquate. Le doute tel qu'il l'a pratiqué, c'est-à-dire le rejet de toute connaissance sensible parce qu'elle est peut-être fausse, n'est pas en réalité aussi radical qu'il le croit, car il repose en fait sur un fond de certitude. Faux ne se dit que par opposition à vrai, et on ne peut parler de fausseté que si on connaît quelque vérité :

Nous ne pensons pas tant ici à l'argument séculaire du rêve, du délire ou des illusions, nous invitant à examiner si ce que nous voyons n'est pas "faux"; il use en cela même de cette foi dans le monde qu'il a l'air d'ébranler : nous ne saurions pas même ce que c'est que le faux, si nous ne l'avions pas quelquefois distingué du vrai. Il postule donc le monde en général, le vrai en soi, et c'est lui qu'il invoque secrètement pour déclasser nos perceptions et les rejeter pêle-mêle avec nos rêves, malgré toutes différences observables, dans notre "vie intérieure", pour cette seule raison qu'ils ont été, sur l'heure, aussi convaincants qu'elles, — oubliant que la "fausseté" même des rêves ne peut être étendue aux perceptions, puisqu'elle n'apparaît que relativement à elles et qu'il faut bien, si l'on doit pouvoir parler de fausseté, que nous ayons des expériences de la vérité (1).

La perception très commune des sensibles communs existe chez la grande majorité des hommes : nous pouvons le constater par le comportement des gens et leur langage. Le point de départ de notre connaissance réside dans ce trésor commun de la perception sensible. Antérieure à la connaissance intellectuelle, elle lui sert de fondement :

...cette certitude injustifiable d'un monde sensible qui nous soit commun, elle est en nous l'assise de la vérité. Qu'un enfant perçoive avant de penser, qu'il commence par mettre ses rêves dans les choses, ses pensées dans les autres, formant avec eux comme un bloc de vie commune où les perspectives de chacun ne se distinguent pas encore, ces faits de genèse ne peuvent être simplement ignorés par la philosophie au nom des exigences de l'analytique intrinsèque. A moins de s'inscrire en deçà de toute notre expérience, dans un ordre préempirique où elle ne mériterait plus son nom, la pensée ne peut ignorer

(1) Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 1964, p. 19.

son histoire apparente, il faut qu'elle se pose le problème de la genèse de son propre sens. C'est selon le sens et la structure intrinsèques que le monde sensible est "plus vieux" que l'univers de la pensée, parce que le premier est visible et relativement continu, et que le second, invisible et lacunaire, ne constitue à première vue un tout et n'a sa vérité qu'à condition de s'appuyer sur les structures cano- niques de l'autres (1).

En tout cas, puisqu'il ne s'agit ici que de prendre une première vue de nos certitudes naturelles, il n'est pas douteux qu'elles reposent en ce qui concerne l'esprit et la vérité, sur le première assise du monde sensible, et que notre assurance d'être dans la vérité ne fait qu'un avec celle d'être dans le monde (2).

Cette première assise de la vérité est la perception, commune à tous les hommes, de dimensions, de figures, du nombre, du mouvement et du repos dans le monde corporel. Aucun des arguments invoqués par Descartes pour mettre en doute la valeur de la connaissance sensible n'infirme cette perception commune : d'une part, comme il l'admettra lui-même, il y a "une différence de structure et pour ainsi dire de grain entre la perception ou vraie vision, qui donne lieu à une série ouverte d'explorations concordantes, et le rêve, qui n'est pas observable et, à l'examen n'est presque que lacunes" (3); d'autre part, le fait de se tromper sur la dimension des astres (4) ou sur la figure d'objets éloignés (5) ne détruit en rien le fait que ces objets ont une extension, de dimensions et une figure. La méconnaissance de ce premier fondement de la vérité et de la connaissance a provoqué dans la philosophie cartésienne le faux départ que l'on sait.

(1) Merleau-Ponty, op. cit., pp. 27-28.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid. Voir chez Descartes la sixième méditation, p. 334.

(4) Méd., pp. 288-89.

(5) Méd., p. 322.

IV LE SORT DU DOUTE

Descartes a trouvé les moyens de reconnaître et éviter les erreurs auxquelles sa nature est portée. Il sait maintenant que ses sens lui disent le plus souvent la vérité touchant les "commodités ou inconvénients des corps" (1); en outre, il peut presque toujours utiliser plusieurs d'entre eux pour examiner une même chose, faire appel à sa mémoire pour relier les perceptions présentes aux perceptions passées et voir si le tout se suit avec cohérence, et enfin user de son entendement qui, toujours soutenu par la véracité divine, a découvert toutes les causes de l'erreur et peut mesurer la valeur de toute connaissance.

Les doutes des jours précédents sont à rejeter "comme hyperboliques et ridicules" (2), surtout celui qui avait comme fondement l'impossibilité de distinguer avec certitude entre l'état de veille et celui de sommeil.. Descartes voit maintenant que les perceptions reçues à l'état de veille ont plus de suite entre elles et plus de cohérence que le rêve. Et si après avoir utilisé ses sens externes, sa mémoire et son entendement pour examiner les choses sensibles, il constate qu'il n'en reçoit pas de rapports contradictoires, alors il doit croire en leur vérité, vu que Dieu n'est pas trompeur.

Ainsi se trouve renversé un doute édifié au prix de tant d'efforts. Autant il paraissait redoutable et destructeur au début, autant il semble maintenant fragile et de peu d'importance. Descartes lui-même nous en prévient, dans la Recherche de la Vérité :

(1) Méd., p. 333.

(2) Méd., p. 334. Le texte latin se lit : "sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae". (Voir Adam-Tannery, VII, p. 89.)

Car c'est un indice, que votre science n'est point si infaillible, que vous n'ayez peur qu'elles (mes raisons) en puissent saper les fondements, en vous faisant douter de toutes choses; et par conséquent que vous en doutez déjà, et que mon dessein est accompli, qui était de renverser toute votre doctrine, en vous faisant voir qu'elle est mal assurée. Mais, afin que vous ne refusiez pas de passer outre avec plus de courage, je vous avertis que ces doutes, qui vous ont fait peur à l'abord, sont comme des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine : si vous les fuyez, votre crainte vous suivra; mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir plus assuré en pareille rencontre (1).

De fait, il s'agit d'aller jusqu'au bout du doute pour le voir d'abord s'incliner devant un premier principe indubitable, puis ensuite s'évanouir peu à peu face aux connaissances certaines déduites de cette vérité première : c'est du moins la doctrine cartésienne. Cependant, nous doutons qu'il soit nécessaire d'effectuer de tels détours pour montrer l'inanité du doute. Aveuglé par ses préjugés de rationaliste et de mathématicien, Descartes se défie injustement de toute connaissance obscure et identifie dès le début connaissance claire et connaissance vraie. Pourquoi n'a-t-il pas tout de suite pensé aux critères utilisés à la fin de son oeuvre pour distinguer les perceptions sensibles de l'état de veille et celles que nous avons en rêve? L'évidence de ces critères, soit la plus grande cohérence des sensations de l'état de veille et le témoignage unanime des divers sens externes, est aussi grande que celle du Cogito et ne dépend nullement de lui, ni du doute, ni non plus du Dieu véridique.

On s'attendrait à voir Descartes conclure que maintenant il pourra marcher avec assurance sur le chemin de la vérité. Mais il termine les Méditations par ces paroles décevantes :

Mais parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soi-

(1) Rech. Vér., p. 890.

gneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature (1).

La sixième méditation finit donc sur une note qui laisse le lecteur pensif. Après avoir promis de nous donner une science apte à nous guider dans la conduite de la vie et à nous dire ce qu'en toutes choses il importe de faire (2), Descartes reconnaît que souvent il faut dans la pratique prendre une décision avant d'avoir pu examiner à fond un problème. L'homme reste donc sujet à se tromper souvent dans les "choses particulières", c'est-à-dire quand la volonté doit choisir entre plusieurs solutions possibles d'un problème pratique, ou quand elle doit se prononcer sur des questions théoriques où plusieurs alternatives se présentent souvent à elle (3). Il ajoute que l'infirmité et la faiblesse de notre nature sont bien évidentes : sans doute fait-il allusion aux "erreurs de nature" soulignées plus haut, concernant l'utile et le nuisible. Il faut conclure de tout ceci qu'en pratique il est impossible de toujours éviter les jugements erronés. Ces paroles sont d'un homme qui s'était donné comme tâche de nous proposer des moyens infaillibles pour éviter l'erreur, parvenir facilement à la connaissance certaine de toutes les vérités accessibles à l'homme (4), et bien juger en toutes circonstances (5). Les lignes citées plus haut ne sont-elles pas l'aveu d'un échec au moins partiel?

(1) Méd., p. 334.

(2) Règ., pp. 38-39.

(3) Voir Descartes, oeuvres philosophiques, éd. de Ferdinand Alquié, Paris, Garnier, 1963, tome 1, p. 79, note 1.

(4) 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". Voir aussi Disc., pp. 139-40.

(5) Règ., p. 39.

V L'ECHEC DE LA PHYSIQUE CARTESIENNE

On sait que Descartes prétendait déduire de sa métaphysique une physique, une morale et une médecine (1). Il n'a jamais écrit les deux dernières, mais il a composé une physique. Le mode déductif qu'il veut y employer pose un sérieux problème quant au rôle de l'expérience dans les sciences particulières. Cette dernière ne devient-elle pas inutile, puisque tout doit y être déduit de la métaphysique?

Descartes proclame au contraire sa nécessité (2). L'expérience sensible très commune, approuvée par la raison et garantie par la véracité divine, nous fait découvrir l'existence des corps, dont l'essence est pure étendue; elle nous fait connaître aussi leurs propriétés : nombres, figurés, mouvements. A partir de là, on peut poser le problème de la structure fondamentale de l'univers, c'est-à-dire s'interroger sur les lois générales qui le régissent. Ces lois étant connues, il faut déterminer comment elle s'appliquent dans les cas particuliers. Comme plusieurs applications possibles dans un même cas peuvent se déduire du même principe, il faut recourir à l'expérience pour découvrir quelle est la bonne. En d'autres termes, la physique cartésienne s'efforce de déduire les effets des causes, mais elle doit utiliser l'expérience pour déterminer quels sont les effets réels parmi ceux qui ont été déduits comme possibles (3). Ceci exige des expériences plus particulières, plus circonstanciées et plus contrôlées que l'expérience commune mentionnée plus haut.

(1) Princ., p. 566.

(2) Sur cette question, voir Le mathématicisme de Descartes, par Jean-Louis Allard, Ottawa, Ed. de l'Université d'Ottawa, 1963, chap. VI, pp. 174-83.

(3) Princ., Adam-Tannery IX, pp. 104-105, cité par Jean-Louis Allard, op. cit., p. 181.

Il arrive aussi que le même phénomène puisse être déduit de plusieurs lois différentes, et s'expliquer ainsi de plusieurs façons. En pareil cas, il faut construire des expériences telles que leurs résultats nous révéleront finalement la vraie explication :

Car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher derechef quelques expériences, qui soient telles que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre (1)

Mais quelles sont au juste ces grandes lois de l'univers à partir desquelles tout le reste de la physique doit être déduit? La puissance créatrice de Dieu étant immuable et constante, Descartes en déduit que la quantité de mouvement contenue dans l'univers est stable (2). Puis, s'appuyant encore sur le même principe, il établit ses première et seconde lois de la nature (3), dont la substance constitue ce que nous appelons aujourd'hui le principe de l'inertie du mouvement. Enfin, il découvre de la même façon une troisième loi de la nature, qui s'énonce comme suit :

...que, si un corps qui se meut en rencontre un autre plus fort que soi, il ne perd rien de son mouvement, et s'il en rencontre un plus faible qu'il puisse mouvoir, il en perd autant qu'il lui en donne (4).

La raison cartésienne s'avère incapable de construire seule une physique, selon un mode déductif rigide : elle doit recourir à l'expérience, donc à l'induction. Et les expériences à faire sont si nombreuses que Descartes n'en voit pas la fin, à cause d'un manque de temps, de crédits et de collaborateurs (5).

(1) Disc., p. 170. Toute cette doctrine sur le rôle de l'expérience en physique est bien résumée dans le Discours, pp. 169-70.

(2) Princ., pp. 632-33.

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

(4) Princ., p. 636.

(5) Princ., pp. 567-68, 653; Disc., p. 170.

Il faudrait une équipe de plusieurs milliers d'hommes pour mener à bien ce travail (1), et Descartes lui-même semble n'avoir aucune idée du temps qu'il leur faudrait pour réaliser toutes les expériences nécessaires à l'acquisition de la connaissance certaine qu'il cherche. Théoriquement, il n'accorde qu'un rôle secondaire à l'expérience en physique, mais dans la pratique ce rôle devient fort important, puisque l'expérience est indispensable à la recherche (2). La physique constitue donc une pierre d'achoppement pour la raison et la sagesse cartésiennes, car Descartes doit y renoncer partiellement à la méthode qu'il se proposait de suivre.

Cet échec est encore plus cuisant sur le plan de la doctrine. La théorie de la stabilité quantitative du mouvement n'a pas été retenue par la physique postérieure : elle s'oppose même, croyons-nous, au second principe de la thermodynamique. La physique classique a établi sur une base strictement expérimentale, et sans aucun recours à Dieu, le principe de l'inertie du mouvement. Enfin, la troisième loi cartésienne de la nature n'a pas fait long feu. Nous savons d'ailleurs que la physique de Descartes n'a pas connu une longue carrière et a vite cédé la place à celle de Newton. Pourtant, le physicien anglais se situe nettement dans la tradition de Galilée, dont Descartes a fortement critiqué la méthode et l'esprit :

Je commencerai cette lettre par mes observations sur le livre de Galilée. Je trouve en général qu'il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'Ecole, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m'accorde entièrement avec lui et je tiens qu'il n'y a point d'autre moyen pour trouver la vérité. Mais il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions, et ne s'arrête point à expliquer tout à fait une matière; ce qui montre

(1) Disc., p. 169; lettre à Meissonnier, 29 janvier 1640, p. 1066.

(2) Disc., p. 169 : "Même je remarquais, touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance".

qu'il ne les a point examinées par ordre, et que, sans avoir considéré les premières causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fondement. Or d'autant que sa façon de philosopher est plus proche de la vraie, d'autant peut-on plus aisément connaître ses fautes, ainsi qu'on peut mieux dire quand s'égarent ceux qui suivent le droit chemin, que quand s'égarent ceux qui n'y entrent jamais (1).

Avec trois siècles de recul, nous sommes aujourd'hui en mesure de comparer la réussite de la méthode galiléenne en physique, et l'insuccès de la méthode cartésienne. Il n'est pas besoin de faire un long discours pour montrer à quel point Descartes s'illusionnait en écrivant ces lignes.

La physique cartésienne contient aussi un certain nombre d'hypothèses et de conclusions qui, de l'aveu même de leur auteur, sont seulement plausibles. C'est le cas notamment pour sa théorie du mouvement de la terre (2) et celle des tourbillons (3), ainsi que pour toutes les explications des choses qui échappent à notre perception sensible (4). Pourtant, Descartes s'était bien promis de ne considérer que les objets dont il pourrait avoir "une certitude égale à celles des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie" (5), de rejeter le probable et le douteux au même titre que le faux (6); et il ne s'était pas gêné pour critiquer les syllogismes probables, inutiles et oiseux selon lui, des dialecticiens (7). En ceci Descartes se montre infidèle à son idéal de certitude absolue, c'est-à-dire à son rationalisme et à

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

(2) Princ., Adam-Tannery IX, pp. 109-110; sur toute cette question, voir Jean-Louis Allard, op. cit., pp. 187-90.

(3) Princ., Adam-Tannery IX, p. 123; *ibid.*, p. 201.

(4) Princ., p. 667.

(5) Règ., p. 42.

(6) Règ., p. 39.

(7) Règ., pp. 39, 30, 41, 43, 47, 73, 90.

son mathématisme. C'est d'ailleurs la nature même des choses étudiées qui le force à agir ainsi.

Descartes se révèle donc incapable d'édifier la physique certaine et définitive dont il rêvait. En plus de briser la cohérence de son système, ceci constitue un échec doctrinal que la postérité doit retenir. C'est l'échec d'une raison fière et intransigeante, une raison qui prétendait s'ériger en juge suprême de toute forme de connaissance, rejeter comme fausse celle qui échappait à son contrôle et à son mode propre, et atteindre en tout ce qu'elle apprenait une certitude absolue.

Chapitre VI

NATURE ET RAISON

I L'OPPOSITION ENTRE NATURE ET RAISON

Dans la troisième méditation métaphysique, Descartes se demande pourquoi il est porté à croire que ses idées adventices lui représentent des choses extérieures. Il me semble, répond-il, que cela m'est enseigné par la nature. Il précise que par ce mot de nature il entend

...une certaine inclination qui me porte à croire cette chose, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu'elle est vraie (1).

Dans ce passage, Descartes reconnaît manifestement l'existence de deux natures dans l'homme. La première, appelée inclination naturelle, se présente comme une sorte d'instinct aveugle et spontané qui nous porte à croire sans examen ce que racontent les sens plutôt qu'à essayer de voir avec évidence et clarté ce qui en est. Elle nous incline à une foi obscure, dénuée de discernement et d'esprit critique, puisqu'elle place au même rang le mal et le bien : nous ne devons donc pas nous y fier pour distinguer le vrai d'avec le faux (2).

(1) Méd., p. 288.

(2) Ibid. : "Mais, pour ce qui est des inclinations qui me semblent aussi m'être naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire un choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal

L'autre nature, appelée aussi lumière naturelle, bon sens ou raison (1), possède une sorte d'affinité pour les choses clairement et distinctement perçues, ce qui la pousse à les croire vraies (2). Ceci ne l'empêche tout de même pas d'en faire un examen critique sérieux et approfondi avant de se prononcer : le doute fondé sur l'hypothèse du Dieu trompeur en témoigne.

Selon Descartes, cette inclination et cette lumière naturelle constituent les deux instincts fondamentaux qu'on retrouve en l'homme :

...pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc. lequel ne doit pas toujours être suivi (3).

Nous ne savons pas si Descartes identifie totalement les inclinations naturelles qui nous poussent au plaisir sensible et celles qui nous portent à croire les choses obscures. Mais elles se ressemblent en ce qu'elles sont irréfléchies et pas toujours dignes de confiance. Comme nous le verrons plus loin, Descartes entend soumettre au contrôle de sa raison celles qui le portent

qu'au bien; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux".

(1) Disc., p. 126; voir aussi chapitre II de ce travail, première partie.

(2) Méd., p. 270 : "...et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude". Ibid., p. 285 : "Et au contraire, toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tandis que je penserai être quelque chose; ou que quelque jour il soit vrai que je n'ai jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent ni plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois". Ibid., p. 310 : Descartes parle des idées claires de la nature corporelle, "dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence et s'accorde si bien avec ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant,..."

(3) Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, p. 1060.

à l'erreur, tout comme on doit le faire pour celles qui nous inclinent au vice.

Il n'est pas étonnant que ces deux natures nous présentent parfois des images contradictoires de la même réalité, comme c'est le cas pour le soleil :

...je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre (1).

La raison nous pousse à croire que la seconde image, c'est-à-dire la sienne est la plus conforme à la réalité. Descartes en conclut que ce n'est pas "par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion" (2) qu'il a cru en l'existence réelle d'objets extérieurs à lui.

L'opposition entre l'inclination naturelle et raison naturelle se manifeste aussi du fait que les images sensibles, vers lesquelles la première nous porte, obscurcissent la lumière naturelle de la raison et empêchent cette dernière de se ressouvenir des arguments qui l'ont amenée à saisir clairement et distinctement telle ou telle vérité. Descartes se plaint des difficultés qu'il éprouve à garder en mémoire la raison pour laquelle l'idée d'un Dieu parfait doit avoir été mise en lui par ce même Dieu :

Et certes je ne vois rien en tout ce que je viens de dire qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi, par un être qui soit en effet plus parfait (3).

(1) Méd., pp. 288-89.

(2) Méd., p. 289.

(3) Méd., p. 296.

Si ces images sensibles ne venaient embrouiller ma raison, prétend Descartes, rien ne me serait plus facile à connaître que l'existence nécessaire d'un Dieu parfait :

Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconsistantes opinions (1).

Descartes a éprouvé de semblables difficultés au cours de ses laborieux efforts pour instaurer le doute en son esprit (2). C'est d'ailleurs pour lut-

(1) Méd., p. 315.

(2) Méd., p. 271 : "Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier". Ibid., pp. 272-73 : "Mais ce dessein (suspendre son jugement) m'est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, 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 les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées". Voir aussi Princ., pp. 606-608 : les principales causes de nos erreurs sont que nous avons depuis notre enfance des préjugés issus de l'inclination naturelle; que ces préjugés sont extrêmement difficiles à déraciner, même "lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison, et que notre âme, n'étant plus sujette au corps, tâche à bien juger des choses", et prend conscience de ses erreurs; enfin, que notre esprit se fatigue vite à considérer les choses claires et distinctes, ce qui donne beau jeu à l'inclination naturelle.

ter contre les préjugés de l'inclination naturelle qu'il a voulu mettre le douteux au même rang que le faux et a inventé l'hypothèse du malin génie (1). De fait, l'entendement ne peut pas toujours penser aux raisonnements clairs et distincts qui lui ont fait reconnaître comme vraie telle ou telle chose. Il est assailli, en ces périodes de relâche, par toute une série d'images obscures que l'inclination naturelle le pousse à croire. Il ne peut donc faire autrement que d'imaginer parfois des raisons de douter des conclusions précédemment acquises. Seule la certitude de l'existence d'un Dieu véridique le préserve de ce danger, pourvu qu'il se souvienne d'avoir clairement et distinctement compris une chose, même s'il a oublié les arguments qui la lui ont fait comprendre. Alors, il pourra demeurer sûr des conclusions en dépit des attaques des images sensibles, car Dieu lui garantit la vérité de tout ce qu'il conçoit clairement et distinctement (2).

Peut-on dire que cette inclination naturelle opposée à la raison appartient au corps? Sûrement pas à cette étape-ci de la pensée cartésienne, car son auteur n'a pas encore une "certitude métaphysique" (3) de l'existence de son corps, vérité dont la preuve sera faite subséquemment. Mais on peut soutenir, en se basant sur le dernier texte cité, que cette inclination appartient à son être propre dans la mesure où il ne se borne pas à intelliger, c'est-à-dire se tourner vers soi pour contempler les idées qui s'y trouvent (4), mais

(1) Voir le chapitre IV de notre travail, troisième et quatrième parties.

(2) Méd., p. 316.

(3) Princ., pp. 668-69.

(4) Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639, p. 1060 : "...l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, soit que ces dispositions dépendent des sens ou d'autres causes".

aussi voit, entend, touche imagine et se rappelle, vit dans le temps et subit la fatigue. En conséquence, son activité de connaissance intellectuelle ne s'exerce que par périodes intermittentes, il doit faire appel à la mémoire pour se rappeler ce qu'il a déjà perçu clairement; et ce rappel des conclusions n'est pas toujours accompagné du souvenir des démonstrations qui l'y ont conduit. Si ces réalités que recouvre le mot nature ne sont pas le corps, elles constituent cependant des effets de son existence et de son union avec l'âme, que Descartes identifiera avec le moi pensant (1). Il ne reconnaît que plus tard ces faits, mais en attendant il s'élève avec vigueur contre certaines de leurs conséquences. Il voit, entre inclination naturelle et raison, une opposition qui nuit à la vie intellectuelle; c'est pourquoi il s'applique à réduire l'influence de la nature en la soumettant à la raison. Jusqu'à maintenant, il n'a pas parlé de collaboration possible entre les deux; il les voit comme deux réalités antagonistes et apparemment irréconciliables, de sorte que la seule solution au conflit semble être la soumission de l'une des deux à l'autre.

Descartes montre toujours une nette préférence pour la raison (2) et pour le penchant naturel de cette dernière à l'égard des vérités claires. A partir de ce qu'il nous a enseigné jusqu'à présent, on peut énumérer plusieurs motifs de cette préférence :

1- La raison lui a une fois fait voir clairement et distinctement une vérité

(1) Méd., pp. 319-20 et 324 : "...néanmoins, parce que d'un côté, j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui".

(2) Méd., p. 323 : "Car la nature semblant me porter à beaucoup de choses dont la raison me détournait, je ne croyais pas me devoir confier beaucoup aux enseignements de cette nature".

- indubitable, à savoir qu'il existe puisqu'il doute (1).
- 2- Il ne possède pas de faculté plus parfaite que sa raison pour distinguer le vrai d'avec le faux et venir peut-être contredire cette dernière (2).
- 3- Ses erreurs passées ne sont pas imputables à la raison, mais à la mauvaise formation intellectuelle qu'il a reçue, aux sens que l'inclination naturelle le porte à croire aveuglément et qui viennent souvent obscurcir la raison par leurs images confuses, et à la précipitation de la volonté qui le pousse à juger étourdiment des choses confuses.
- 4- La mathématique, science rationnelle par excellence, est exempte de controverses car ses conclusions rallient l'accord des penseurs, et l'erreur semble en être bannie, sauf les cas de distraction (3).
- 5- La vérité des choses claires et distinctes que perçoit la raison est garantie par la véracité divine (4).

A ces arguments, il faut croyons-nous répondre comme suit :

- 1- Il n'est pas si sûr que le Cogito soit plus clair et plus évident que les perceptions des sens. Et même s'il fallait le concéder, rien ne prouve que la raison nous fera saisir d'autres choses claires et évidentes.
- 2- L'absence de contradictoire ne prouve pas que celui qui parle est dans la vérité; et même si la raison est supérieure aux sens en ce qui concerne l'universalité et la profondeur de ses connaissances, cela ne prouve pas qu'elle atteigne une certitude plus grande que celle des sens.
- 3- Que les erreurs passées de Descartes soient imputables à l'inclination naturelle et aux sens seuls, et pas du tout à la raison, reste à prouver. La

(1) Méd., p. 288.

(2) Ibid.

(3) Règ., pp. 41-42.

(4) Méd., pp. 300, 316-17.

précipitation qui nous pousse à vouloir juger trop vite une chose, sans en avoir fait un examen sérieux, est une cause évidente d'erreur, mais est-ce la seule? Descartes affirme bien haut l'infailibilité de la raison assistée de la méthode, mais rien de tout cela n'est démontré.

4- Il n'est pas certain qu'on doive rendre toutes les autres sciences aussi rationnelles et rigoureuses que les mathématiques et y rechercher la même certitude. Descartes lui-même explique le statut privilégié des mathématiques en disant qu'elles ont un objet très pur et très simple (1). Il cherche donc à rendre les objets des autres sciences aussi purs et simples, rejetant l'obscur et le complexe qui résistent à l'analyse. N'est-ce pas là une attitude profondément rationaliste, car elle consiste à imposer au réel les normes de la raison elle-même? Il est sûr que cette dernière se sent plus à l'aise et plus libre vis-à-vis les objets purs et simples, qu'elle peut considérer seulement dans l'état où ils existent en elle, sans se préoccuper de leur mode d'existence hors de l'esprit. Il lui est plus facile de faire à leur sujet des démonstrations rigoureuses, car les lois de la logique s'y appliquent plus aisément qu'à des objets matériels, mobiles et contingents. Il serait peut-être intéressant que les objets des autres sciences soient semblables à ceux des mathématiques, mais de fait ils ne le sont pas. En voulant les rendre tels, Descartes s'égare et construit une science fictive portant sur des objets idéaux.

5- La véracité divine confirme la vérité des idées claires et distinctes en détruisant d'abord la possibilité du dieu trompeur, puis en montrant que Dieu ne peut pas vouloir que nous nous trompions, ni permettre qu'un malin génie nous trompe. Mais le fait demeure que nous nous trompons parfois, et la seule chose dont Descartes peut se dire certain, à supposer que ses preuves de

(1) Règ., p. 41.

l'existence de Dieu soient valables, c'est que Dieu lui a donné les moyens de discerner le vrai d'avec le faux : la vérité de toutes les idées claires n'en est nullement garantie. Mais comme nous l'avons vu plus haut, ses démonstrations de l'existence d'un Dieu parfait reposent sur un cercle vicieux et ne résolvent en rien le doute universel.

Parallèlement à sa grande confiance en la raison, Descartes montre beaucoup de méfiance envers la nature et ses inclinations. Les raisons qu'il en donne sont nombreuses : les sens nous trompent parfois, leurs perceptions sont obscures et les inclinations naturelles nous portent au mal autant qu'au bien. Mais rien ne prouve que les sens nous trompent toujours, et refuser d'admettre la vérité de leurs perceptions parce qu'elles sont obscures revient à admettre que clair et vrai, obscur et faux sont synonymes. C'est un autre aspect du rationalisme mathématique de Descartes : il voudrait retrouver partout la clarté des objets mathématiques car elle plaît à la raison. Enfin, le fait que les inclinations naturelles nous portent au mal autant qu'au bien ne prouve pas qu'elles nous portent au faux comme au vrai. L'appétit sensitif nous porte vers ce qui est bon pour lui, et en ce sens il ne fait pas erreur et ne nous porte pas au mal. C'est la raison qui doit l'éclairer et juger de ce qui est bon non seulement pour l'appétit seul, mais pour l'homme tout entier : en d'autres termes, elle doit rectifier l'appétit. Descartes semble vouloir lui faire jouer un rôle analogue vis-à-vis la connaissance sensible. Eviter l'erreur devient surtout, chez lui, une question de prudence.

La préférence de Descartes pour la raison nous semble donc gratuite, à priori et arbitraire. Il refuse à toute connaissance autre que celle de la raison le privilège de la "certitude métaphysique" (1). Et pourquoi le faire? Pourquoi toujours donner à priori gain de cause à la raison quand ses dires

(1) Princ., pp. 668-69.

entrent en conflit avec ceux des sens? Exagérer l'importance et le rôle du mode rationnel de connaissance au détriment des autres modes existants, c'est l'essence même du rationalisme. Chez Descartes, cette préférence pour la raison entraîne inévitablement une préférence pour le mode de la connaissance mathématique, parce que c'est le plus rationnel. Il s'agit bien d'un rationalisme mathématique, qui apparaît d'autant plus arbitraire que c'est la raison elle-même qui, s'appuyant sur une véracité divine qu'elle prétend avoir démontrée, se juge plus digne de foi que les inclinations naturelles et les sens : dans le cas des deux images du soleil, par exemple, c'est bien elle qui vient nous dire que la sienne est la vraie. La raison cartésienne est seule juge en sa propre cause : n'est-ce pas une raison suffisante pour douter de son impartialité?

II LA NATURE CORPORELLE REHABILITEE

Nous avons analysé, dans le chapitre précédent (1), la doctrine cartésienne sur l'essence et l'existence des corps, de même que sur la valeur de la connaissance sensible. Nous voulons examiner ici dans quelle mesure Descartes y a réhabilité la nature corporelle en redonnant sa confiance à l'inclination naturelle et aux sens.

Quand il admet l'existence des corps, vérité que les sens et l'inclination naturelle lui enseignaient depuis fort longtemps (2), c'est la première fois qu'il fait appel au témoignage de la nature et accepte de se fier à ses enseignements. Ceci ne laisse pas de nous étonner : pourquoi avoir attendu si longtemps pour le faire, et pourquoi le faire maintenant alors qu'il s'y est tou-

(1) Voir deuxième et troisième parties.

(2) Méd., pp. 324-25.

jours refusé auparavant? De fait, il n'accorde sa confiance à l'inclination naturelle que dans la mesure où ses dires sont appuyés par la véracité divine (1), c'est-à-dire^{pour} autant que la raison vient se dire d'accord avec elle, puisque c'est la raison qui a prouvé l'existence de Dieu et montré qu'Il était garant de la vérité de nos connaissances claires et distinctes. Il reste à savoir si la raison est vraiment et en toutes circonstances plus digne de foi que les inclinations naturelles; pourtant, Descartes tient ces dernières pour suspectes, ce qu'il n'a jamais fait pour la raison elle-même.

Plus loin, l'existence des corps étant prouvée, Descartes définit sa nature comme l'assemblage de toutes les choses que Dieu a mises en lui (2). C'est la première fois qu'il affiche une conception globale de la nature humaine, qui est à la fois corps et âme. Il ne pouvait certes le faire avant que l'existence de corps fût prouvée. Auparavant, il avait seulement affirmé que si le corps existe, il est sûrement distinct de l'âme, ou moi pensant (3); de plus, l'opposition qu'il voyait entre d'une part la nature et ses inclinations naturelles, et d'autre part la raison, semblait impliquer que le corps et l'âme n'agissent pas de concert. Ceci suffisait à lui faire douter sérieusement de leur union en un seul sujet. Mais à présent, Descartes a trouvé un cas où l'enseignement de cette nature est confirmé par la raison : à savoir que les corps, entre autres celui qui semble intimement uni à son moi pensant, existent réellement. A partir de ce moment il n'entend plus par le mot nature l'inclination naturelle suspecte que la raison impitoyable venait souvent contredire, et qui lui enseignait des choses où la raison ne voyait rien d'intelligible : par exemple, un rapport de cause à effet entre la faim et l'envie

(1) Méd., p. 325.

(2) Méd., p. 326.

(3) Méd., p. 324.

de manger, ou entre la sécheresse du gosier et l'envie de boire, etc. (1). La partie corporelle de sa nature est, tout comme la raison, créature du Dieu véridique : il pourra donc à l'avenir lui accorder sa confiance, à condition toutefois que la raison se dise d'accord avec elle.

S'interrogeant ensuite sur la vérité de ce que lui enseigne la nature, Descartes précise davantage le sens de ce mot : il ne parle pas ici de ce qui appartient au corps seul, ni de ce qui appartient à l'esprit seul, mais de ce que nous possédons comme composés d'âme et de corps (2). Nous voici donc avec non plus seulement deux, mais trois natures; ou du moins avec trois parties distinctes de la même nature humaine. Elles existent ensemble dans le même sujet, mais nous ne savons pas encore dans quelle mesure elles agissent de concert ou séparément. De ces trois parties de la nature humaine, les deux qui font acte de connaissance continuent à ne pas collaborer dans cette activité, même si elles ne nous présentent plus d'images contradictoires des mêmes réalités : car si la contradiction est levée, c'est que Descartes en a supprimé l'un des termes, soit l'image venant des sens, c'est-à-dire de cette partie de notre nature qui est constituée par l'étroite union de l'âme avec le corps (3). En réalité, dit Descartes, cette portion de notre nature ne nous enseigne pas que de telles images représentent la nature des choses. Seule notre vieille habitude de juger hâtivement des choses obscures nous a poussé à croire cela : c'était "pervertir et confondre l'ordre de la nature" (4),

(1) Méd., p. 322 : "...car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de l'estomac et le désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment".

(2) Méd., p. 327; Princ., p. 592.

(3) Princ., p. 592.

(4) Méd., p. 328.

puisque'on prêtait aux sens une fonction que Dieu ne leur a pas confiée et qu'ils ne sauraient remplir.

Affirmer que Descartes a réhabilité la nature corporelle par sa preuve de l'existence des corps, c'est beaucoup dire. Il n'admet le témoignage de cette nature que si la raison l'approuve. De plus, il finit par concevoir la nature comme composée de trois parties distinctes : l'esprit, le corps, et ce qui résulte de leur union, c'est-à-dire tout ce qui appartient à la vie sensitive et affective. Il attribue à cette dernière les fonctions de la vie sensitive, alors qu'il réserve à l'esprit les opérations dites de l'entendement pur et de la raison : intelliger (1) et discerner le vrai d'avec le faux (2). Il consent à accorder quelque crédit à la connaissance sensible, mais limite sa compétence à la saisie de l'utile et du nuisible dans les choses. L'esprit seul peut sonder la nature des corps, et il le fait indépendamment des deux autres parties de la nature humaine, sans en recevoir aucune aide. Il y a collaboration entre les trois dans le comportement qu'affiche l'homme à l'égard de l'utile et du nuisible, en vue de conserver son être; l'âme et le corps collaborent aussi dans les activités de création, de fabrication. Mais cette collaboration est d'ordre strictement mécanique et ne concourt pas à la connaissance de la nature des choses : ceci reste le domaine exclusif de l'entendement pur. Descartes, on le voit, reste rationaliste.

Le siège de l'âme est une partie du cerveau, la glande pinéale. Ceci pose une difficulté : comment l'âme et le corps peuvent-ils ainsi s'unir et comment peuvent-ils agir l'un sur l'autre, lorsqu'ils collaborent dans la même action? Nous abordons ce problème dans la partie suivante.

(1) Méd., p. 318 : Descartes parle de la différence entre l'acte d'imaginer et la "pure intellection ou conception" de l'entendement. Voir aussi Règ., p. 79 : "entendement pur" est le nom que reçoit la "force" qui connaît, quand elle agit seule.

(2) Disc., p. 126. Voir aussi notre second chapitre, première partie.

III L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

La réponse qu'apporte Descartes, dans la sixième méditation, au problème de l'union et de l'interaction du corps et de l'âme, ne satisfait pas la princesse Elisabeth de Bohême. Elle ne comprend pas (1) comment une substance pensante et spirituelle comme l'âme peut mouvoir le corps et être mue par lui. Car toute motion suppose un contact entre la chose mue et celle qui meut, et pour cela les deux doivent être étendues, ce qui n'est pas le cas pour l'âme. La princesse aimerait que Descartes lui donne une solution de ce problème en définissant l'âme autrement que par la pensée.

Descartes répond (2) que nous avons tous en nous des "notions primitives", connues directement en elles-mêmes, et qui nous servent de modèles pour former nos autres connaissances. Certaines sont générales et s'appliquent à toutes nos conceptions : v.g. l'être, le nombre, la durée; d'autres s'appliquent aux seules conceptions des corps : ce sont l'étendue, la figure et le mouvement; une autre enfin s'applique à l'idée de la force par laquelle l'âme meut le corps, c'est la notion de leur union. La difficulté que soulève la princesse vient de ce qu'elle a utilisé improprement l'une de ces notions en l'attribuant à une chose à laquelle elle ne s'applique pas. Elle a ainsi tenté de comprendre l'action de l'âme sur le corps à l'aide de notions qui s'appliquent seulement aux corps, et a confondu la notion de la force par laquelle l'âme meut le corps avec celle de la force par laquelle un corps en meut un autre. Il lui suggère, pour bien comprendre, de comparer la motion de l'âme sur le corps

(1) Oeuvres choisies de Descartes, tome second, avant-propos et notes par Louis Dimier, Paris, Garnier, 1955. Lettre du 16 mai 1643, pp. 113-14. Nous citerons toute la correspondance entre Elisabeth et Descartes d'après cette édition, car l'édition de la Pléiade ne contient pas les lettres de la princesse.

(2) Lettre du 21 mai 1643, pp. 114-18.

avec celle qu'on attribuait à la pesanteur, faussement conçue comme une substance, sur le corps qu'elle habite (1). Il est bien évident que cette notion primitive de l'union de l'âme et du corps est une nouvelle idée innée que Descartes fait intervenir ici.

La princesse lui réplique en substance ceci (2) : la fausseté de cette conception de la pesanteur-substance mouvant un corps vers le centre de la terre ne prouve-t-elle pas que l'âme ne peut mouvoir le corps, plutôt que le contraire? L'idée d'une motion de l'âme sur le corps ne serait-elle pas un succédané à notre ignorance? Enfin, il est plus facile d'attribuer la matière et l'extension à l'âme que d'admettre que cette dernière, étant immatérielle, puisse mouvoir le corps; et il est difficile de concéder qu'une âme raisonnable et capable d'exister sans le corps puisse être mue par ce dernier.

A la première remarque, Descartes répond (3) que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps et ses propriétés : extension, figure mouvement se conçoivent de la même façon, mais mieux encore par l'entendement aidé de l'imagination; enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps sont conçues obscurément par l'entendement et l'imagination, mais sont clairement conçues par les sens. Quiconque ne philosophe jamais et n'use que de ses sens comprend aisément que l'âme et le corps se meuvent l'un l'autre, car il les voit comme étant une seule et même chose, ce qui est concevoir leur union. Autant les spéculations métaphysiques et mathématiques, attribuables à l'entendement et à l'imagination, nous font concevoir clairement la na-

(1) Voir réponses aux sixièmes objections, éd. La Pléiade, pp. 543-44. Voir aussi lettre à Clerselier, en réponse aux instances de Gassendi contre les cinquièmes réponses, pp. 516-17.

(2) Lettre du 16 juin 1643, pp. 119-20.

(3) Lettre du 28 juin 1643, pp. 121-25.

ture de l'âme et celle du corps, autant l'expérience sensible nous fait intelliger clairement leur union.

Au risque de n'être pas pris au sérieux (1), Descartes affirme avoir, durant sa vie, consacré très peu d'heures par an à la métaphysique, peu d'heures par jour aux mathématiques, et avoir occupé le reste de son temps "au relâche des sens, et au repos de l'esprit" (2). Il précise que c'est "la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus souvent servi pour acquérir quelque connaissance" (3). Ce sont les méditations de l'entendement sur la métaphysique qui ont rendu Elisabeth incapable de saisir clairement l'union de l'âme et du corps. En effet, l'esprit humain ne peut "concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie" (4).

L'exemple fictif de la pesanteur n'avait pour but que d'aider Elisabeth à mieux comprendre l'union du corps et de l'âme. Enfin, concevoir l'âme comme étendue revient au même que la concevoir comme unie au corps. Il restera facile pour la princesse de voir que la matière et l'extension ne sont pas la pensée. Ainsi elle passera aisément de la notion de l'union de l'âme et du corps à celle de leur distinction. Descartes conclut qu'il est important d'avoir compris une fois en sa vie les vérités métaphysiques sur Dieu et notre âme; mais il est nuisible d'y penser trop souvent, ce qui absorbe l'entende-

(1) Ibid., p. 122 : "J'ai quasi peur que Votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement".

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid., p. 123.

ment seul et nuit aux fonctions de l'imagination et des sens; mieux vaut garder en mémoire les conclusions de la métaphysique pour ensuite s'occuper à l'étude d'autre chose.

La princesse répond (1) que ses sens lui enseignent en effet que son âme meut son corps, mais ne lui disent pas comment cela se fait. Elle se demande si l'âme n'aurait pas des propriétés encore inconnues, au nombre desquelles serait l'extension. Peut être Descartes a-t-il commis l'erreur de juger une chose qu'il ne connaissait pas quand il a affirmé que l'âme était inétendue. Nous ne possédons malheureusement pas la réponse de Descartes à ces difficultés, s'il en a fait une.

Nous avons vu que Descartes doit admettre sur la foi de l'expérience sensible l'union intime du corps et de l'âme ainsi que l'influence mutuelle de l'un sur l'autre, choses qui seraient normalement impossibles d'après les conclusions de sa métaphysique. Quoiqu'il en dise, la comparaison de l'âme avec l'ancienne notion fausse de la pesanteur n'explique rien, ni non plus la notion primitive de l'union de l'âme avec le corps, notion qu'on est tenté d'assimiler à une sorte de "Deus ex machina". Que Descartes n'ait pas réussi à expliquer comment peut se faire l'union de l'âme et du corps, personne ne peut lui en tenir rigueur. Après tout, aucun philosophe n'a réussi à donner une explication vraiment satisfaisante de ce mystère. Mais sa métaphysique nous fait concevoir le corps et l'âme comme deux choses distinctes alors que l'expérience sensible nous les fait saisir comme étant une seule chose, "ce qui se contrarie", comme Descartes lui-même nous le dit dans un texte cité plus haut. Une telle contradiction entre les conclusions du système et les données de l'expérience la plus manifeste — expérience d'ailleurs reconnue

(1) Lettre du 1er juillet 1643, pp. 125-26.

par Descartes —, nous amène à mettre en question le système lui-même. Les conclusions des Méditations Métaphysiques sur le corps et l'âme découlent de l'antagonisme irréductible que voit Descartes entre nature et raison, ceci dès l'origine de sa réflexion philosophique. L'homme y est considéré comme un être tiraillé entre deux pôles irréconciliables. Une telle conception n'est pas totalement fausse, mais elle constitue une vision partielle et incomplète de l'homme. Il est vrai que nos instincts inférieurs ont des penchants que la raison n'approuve pas toujours; il est également indiscutable que nous avons souvent de la difficulté à nous détacher des sens et de l'imagination pour faire acte d'intelligence ou de raisonnement; mais l'homme reste quand même un tout, une synthèse unifiée, et il arrive à la nature et à la raison de collaborer ensemble, aussi bien dans la poursuite de biens sensibles, que dans la connaissance des corps (1). Malheureusement, Descartes a tenu compte de ce fait à la fin de ses méditations seulement, et pas du tout au début.

IV LA NOTION CARTESIENNE DE VERITE

Quand Descartes affirme que les choses simples des mathématiques lui semblent vraies parce que claires et distinctes (2), que signifie au juste le mot vrai? Il ne peut s'agir, dans ce contexte, d'une conformité de l'idée avec l'objet extérieur qu'elle représente, puisque l'existence de tels objets est mise en doute. Et Descartes lui-même souligne qu'en mathématiques on ne se préoccupe pas de savoir si les objets étudiés existent ou non dans un monde extérieur (3). Plus loin, il affirme que son idée de Dieu est vraie pour deux

(1) Voir le chapitre précédent, troisième partie.

(2) Méd., pp. 270, 285.

(3) Ibid.

raisons : elle est claire et distincte, et elle contient plus de perfection, "ou de réalité objective" que toute autre idée (1). Ainsi, on ne peut feindre qu'elle ne représente rien de réel, même si on peut feindre que Dieu n'existe pas (2). Le terme "vrai" doit alors se définir : qui représente quelque chose de réel; de cette façon, plus une idée contient de réalité objective, plus elle est vraie. Comme Descartes n'est pas sûr encore que cette réalité objective existe hors de l'esprit, il ne peut s'agir ici que d'une réalité mentale. Ne faudrait-il pas alors reconnaître que toutes les idées sont vraies? Pourtant Descartes a reconnu que certaines d'entre elles avaient une "fausseté matérielle", c'est-à-dire qu'elles représentent "ce qui n'est rien" comme si c'était quelque chose, parce qu'elles ne sont pas suffisamment claires et distinctes (3). N'oublions pas en outre qu'il s'est dit porté à croire en la vérité des idées mathématiques en raison de leur clarté et de leur distinction. Les caractères distinctifs du réel (réalité objective) par opposition au néant seraient donc la clarté et la distinction.

Si on se reporte aux règles pour la direction de l'esprit, on apprend que les mathématiques "consistent tout entières en une suite de conséquences déduites par raisonnement" (4). Dans les Méditations, abstraction faite des hypothèses du Dieu trompeur et du malin génie, il semble toujours vrai que deux plus deux font quatre et que le carré est une figure à quatre côtés, peu importe que ces choses existent ou non dans un monde extérieur à la raison, et peu importe que l'on dorme ou veille (5). Il est donc assez évident que

(1) Méd., p. 294.

(2) Méd., p. 295.

(3) Méd., pp. 292-93.

(4) Règ., p. 41.

(5) Méd., pp. 270, 285.

pour Descartes vrai implique les notions de non-contradictoire, logique, cohérent. Ce serait le cas des énoncés évidents que nous avons énumérés plus haut (1). La cohérence est d'ailleurs indispensable à la clarté cartésienne.

Descartes, notons-le bien, ne s'estimera point absolument sûr de la vérité des choses claires avant d'avoir prouvé l'existence d'un Dieu non-trompeur; vrai ne voudrait-il pas dire alors : dont la réalité est garantie par la véracité divine? En fait, les caractères distinctifs du vrai sont nombreux chez Descartes : une chose est vraie parce qu'elle est claire et distincte, parce qu'on ne se souvient pas d'avoir fait erreur à son sujet, parce qu'elle est cohérente, et parce qu'un Dieu véridique nous garantit sa réalité. De tous ces critères distinctifs de la vérité, le dernier est le plus important et suffit à lui seul pour la définir. Elle consiste donc en la conformité des choses à l'idée que s'en fait le Dieu qui les crée. Et comme en l'unité divine être et pensée ne sont pas réellement distinctifs, il reste que vrai signifie existant, réel, dans la mesure où cette réalité est pensée et créée par Dieu.

Les affirmations que fait Descartes dans la cinquième méditation confirment sans le moindre doute tout ce que nous venons de dire. Il nous y apprend que certaines choses dont il a une idée ne sont pas un "pur néant", mais "ont leurs natures vraies et immuables" (2), même si elles n'existent peut-être pas hors de sa pensée. Le mot vrai signifie donc réel, existant, comme nous l'avons souligné plus haut. Cette interprétation est d'ailleurs renforcée par le passage suivant :

...lesquelles (figures géométriques) certes doivent être toutes vraies,

(1) Voir chapitre V, première partie.

(2) Méd., p. 311.

puisque je les conçois clairement. Et partant elles sont quelque chose, et non pas un pur néant; car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement (1).

Il est évident que tout ce qui est vrai est quelque chose : plus suggestif encore, le texte latin correspondant dit : "patet enim quod omne quod est verum est esse aliquid" (2). A ce propos, Geneviève Lewis note que dans la seconde édition des Méditations, Clerselier avait corrigé la traduction du duc de Luynes en ajoutant : "la vérité étant une même chose avec l'être" (3). Cette modification lui fut peut-être inspirée par un passage d'une lettre que lui avait adressée Descartes : "La vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement" (4).

Les termes "vrai", "être", ou "réel" sont synonymes pour Descartes, mais ils ne signifient qu'une réalité mentale. Comment se fait-il donc que certaines conceptions de l'esprit sont vraies, et les autres non? Descartes répond que ces choses sont vraies parce que claires et distinctes, comme il l'a déjà démontré, et que de toutes façons son esprit éprouve une irrésistible inclination naturelle à les croire vraies. La preuve à laquelle il fait allusion est sans aucun doute la démonstration de l'existence d'un Dieu véridique qui vient anéantir l'hypothèse du malin génie. Ainsi donc, personne ne peut le tromper en lui faisant voir comme vrai ce qui en réalité est faux.

(1) Méd., p. 311.

(2) Méd., Adam-Tannery, VII, p. 65.

(3) Descartes, Méditations Métaphysiques, introd. et notes par Geneviève Lewis, Paris, Vrin, 1953, p. 64, note I.

(4) Lettre du 23 avril 1649, Adam-Tannery, V, p. 356. Voir Etienne Gilson, Commentaire sur le Discours de la Méthode, p. 317.

Une chose est donc bien vraie parce qu'elle est évidente, c'est-à-dire s'impose à l'esprit, se fait voir comme ne pouvant être autrement qu'elle n'est; et elle est évidente parce que claire et distincte (1). Au-dessus de tout ceci règne la véracité divine qui nous garantit cette vérité des idées claires. Pour Descartes, tout ce qui implique une cohérence clairement perçue et garantie par la véracité divine est vrai. Vrai signifie donc ultimement : conforme à l'intelligence pratique divine, ou, plus exactement, conçu par la pensée divine. Vrai devient donc synonyme de possible. Cet extrait d'une lettre au père Mersenne en témoigne :

Pour les vérités éternelles, je dis derechef que sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera. Il ne faut donc pas dire que si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres. Mais ce qui fait qu'il est aisé en ceci de se méprendre, c'est que la plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes les choses dépendent (2).

Ailleurs, Descartes a montré que certaines figures géométriques que personne n'a jamais connues par les sens sont néanmoins quelque chose, et non un "pur néant" (3), puisqu'on peut en démontrer les propriétés. Encore une fois, il est assez clair que la cohérence est critère de vérité, et que vérité est

(1) Princ., p. 591 : "J'appelle claire celle (l'idée) qui est présente et manifeste à un esprit attentif; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder; et distincte, celle (l'idée) qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut".

(2) Lettre du 6 mai 1630, pp. 936-37.

(3) Méd., p. 311, cité à la page précédente.

synonyme de réalité mentale, une réalité qui est ce qu'elle est parce qu'elle est conforme à l'intelligence pratique de Dieu. Cette réalité se caractérise aussi par des attributs secondaires, qui nous ont conduits à la connaissance de son attribut essentiel : elle est claire et distincte, cohérente, et exerce une forte attraction sur l'instinct naturel de la raison. La conception cartésienne de la vérité est centrée sur la raison et ne fait aucune référence à une réalité extérieure, sinon à celle de Dieu. Ce rapport de nos idées à la véracité divine en est un des effets à leur cause : Dieu est en effet cause efficiente et exemplaire de nos idées innées, qui pour cette raison ne peuvent être fausses; il joue aussi le rôle d'un "removens prohibens" vis-à-vis la vérité de nos idées adventices, car il réduit à néant la dernière raison qui nous reste d'en douter malgré leur clarté et leur distinction : un Dieu tout-puissant et parfait ne peut permettre qu'un malin génie nous fasse confondre le vrai avec le faux. Descartes construit une notion générale de vérité de type mathématique, où sont reconnues vraies les seules conceptions claires, distinctes et cohérentes, indépendamment de l'existence extramentale des choses représentées, et toujours sous la dépendance et le patronage du Dieu véridique. La vérité de notre connaissance se définit par une relation à Dieu.

Cette doctrine cartésienne ne va pas sans difficultés : quand, par exemple, Descartes nous dit que notre idée adventice du soleil lui est plus dissemblable que l'idée issue de l'astronomie (1), il semble bien se référer à un soleil qui existe indépendamment de ces idées, de la pensée. N'est-ce pas admettre déjà implicitement, et ceci avant que l'existence des corps ne soit prouvée, que le soleil existe hors du Cogito?

(1) Méd., pp. 288-89.

Ajoutons que pour Descartes la raison est non seulement la seule à pouvoir juger de la vérité, mais aussi la seule à pouvoir atteindre la vérité sur l'essence des corps : car l'unique domaine où les sens obtiennent une connaissance vraie est celui de l'utile et du nuisible. Ceci est un autre trait du rationalisme cartésien. Son auteur a voulu retrouver dans les autres sciences des objets aussi simples, une méthode aussi rigoureuse, des conceptions aussi claires et distinctes, une vérité aussi cohérente et indépendante de la matière qu'en mathématiques. Il espérait par là satisfaire à ses exigences de certitude rationnelle. Mais il a en même temps ignoré les diverses façons d'abstraire et de définir que l'intelligence doit obligatoirement pratiquer en sciences de la nature et en mathématiques, parce qu'on y traite d'objets différents (1). Le mathématicien parle de choses immobiles et sans matière, tandis que le naturaliste (c'est-à-dire celui qui étudie dans l'une ou l'autre des diverses sciences de la nature) considère des choses matérielles et mobiles. Au début de sa recherche philosophique, Descartes a vainement tenté d'éliminer par le doute ces objets matériels, afin de ne pas avoir à les considérer tels quels; plus tard, il a admis leur existence, mais en réduisant leur nature à ce que peut y découvrir l'esprit géométrique. L'insuccès lamentable de sa physique, vite périmée (2), témoigne bien des exagérations et de l'échec de son rationalisme. Et nous pouvons sans l'ombre d'un doute en dire autant de sa morale, comme le montrera le dernier chapitre de ce travail. Auparavant, nous verrons comment Descartes résout le problème de l'erreur.

(1) Voir chapitre I, troisième partie, et chapitre II, troisième partie.

(2) Voir chapitre V, cinquième partie.

Chapitre VII

LE PROBLEME DE L'ERREUR

Pour Descartes, l'existence de l'erreur est un fait indéniable. Les erreurs manifestes des sens et de l'intelligence n'ont-elles pas servi de premier fondement à son doute (1)? C'est par crainte exagérée de l'erreur qu'il a montré une méfiance excessive envers les maîtres, la coutume, les sens, enfin tout ce qui meut la raison antérieurement à son mode de connaître propre. Au début de la quatrième méditation, ce fait de l'erreur lui pose un épineux problème. Il vient tout juste de prouver l'existence d'un Dieu dont la toute-puissance et l'infinie perfection garantissent la valeur de la connaissance humaine. Pourtant, il demeure vrai que nous nous trompons parfois, en dépit de la vérité divine. Comment cela se fait-il? Quelles sont les véritables causes de l'erreur, et en quoi consiste-t-elle au juste? Descartes reconnaît d'abord en lui l'existence d'une "certaine puissance de juger" (2). Dans le Discours de la Méthode, il a justement parlé d'une "puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, ...naturellement égale en tous les hommes (3). Cette puissance lui vient de Dieu, elle ne peut donc pas être "telle que je

(1) Disc., p. 147.

(2) Méd., pp. 301-302.

(3) Disc., p. 126.

puisse jamais faillir, lorsque j'en userai comme il faut" (1). Cette restriction est, nous le verrons, capitale.

Puisque Dieu n'a pu lui donner une raison faillible, il ne devrait normalement jamais se tromper. De fait, dit-il, "lorsque je ne pense qu'à Dieu, je ne découvre en moi aucune cause d'erreur ou de fausseté" (2). Ceci peut se traduire ainsi : lorsque je me considère exclusivement sous l'aspect d'un être créé par Dieu et dépendant de Lui, je ne trouve rien en moi qui me porte à l'erreur. Mais Descartes n'a pas seulement l'idée innée d'un Dieu parfait et créateur de son existence : il possède aussi une idée du néant, idée négative signifiant "ce qui est infiniment éloigné de toute sorte de perfection" (3). Il constate que sa propre personne est "comme un milieu entre Dieu et le néant" (4), c'est-à-dire un être imparfait, limité.

Dans la mesure où son être déchoit de l'être parfait et souverain, il participe au néant, est imparfait, et donc sujet "à une infinité de manquements" (5). Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il se trompe parfois. Il devient alors évident que l'erreur n'est pas une entité positive qui dépend directement de Dieu, mais un défaut, une négation, une "privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder" (6). Cette privation est due au fait que "la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie" (7). Ceci ne signifie pas que nos facultés de

(1) Méd., p. 302.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Méd., pp. 302-303.

(7) Méd., p. 302.

connaissance n'ont pas toute la perfection qui leur est due : il est impossible que des choses inachevées puissent résulter du travail de cet artisan parfait qu'est Dieu. Ce dernier aurait pu, bien sûr, nous créer tels que nous ne puissions jamais nous tromper, mais sa qualité de maître de l'univers le libère de toute contrainte ou obligation à cet égard; et c'est peine perdue de chercher à savoir pourquoi il ne l'a pas fait, ses desseins étant insondables pour l'homme. En outre, des choses qui paraissent fort imparfaites, considérées isolément, s'avèrent souvent très parfaites si on les considère dans l'ensemble de l'univers dont elles sont une partie. L'erreur est donc la privation d'une connaissance vraie que l'on devrait avoir.

Scrutant de plus près encore la nature de ses erreurs, seuls témoins de son imperfection, Descartes leur découvre deux causes, soit son entendement et sa volonté libre, les deux agissant de concert. Le premier, appelé ici "puissance de connaître" (1), limite son action propre à concevoir simplement les choses, sans en rien affirmer ou nier. Il ne fait donc jamais d'erreur au sens strict, car il ne prononce pas sur ce qu'il conçoit. Et même s'il ne connaît et ne comprend pas tout, cette ignorance ne constitue pas nécessairement une absence de perfection due à sa nature. Pour établir que l'entendement devrait avoir telle ou telle connaissance qu'il ne possède pas de fait, il faudrait prouver que Dieu aurait dû le créer infini et capable de tout connaître : entreprise présomptueuse et vouée à l'échec, Dieu étant libre de distribuer ses faveurs comme il lui plaît.

Descartes remarque aussi que sa volonté est plus ample et plus étendue que son entendement : c'est même la faculté la plus parfaite qu'il possède, il ne saurait la concevoir plus parfaite et ne voit pas qu'on puisse rien lui

(1) Méd., p. 304.

ajouter. Non pas qu'elle soit aussi puissante ou se porte à un aussi grand nombre d'objets que la volonté de Dieu; mais il n'y a pas de limites à sa liberté de choix :

Elle (la volonté divine) ne me semble pas toutefois plus grande (que la volonté de l'homme), si je la considère formellement et précisément en elle-même. Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne (1).

Cette liberté est d'autant plus grande qu'elle est éclairée par une connaissance plus parfaite du vrai et du bien, ce qui diminue l'indifférence de la volonté devant les alternatives qui se présentent à elle. Nous sommes donc d'autant plus libres que nous sommes moins indifférents. Comparant l'intelligence et la volonté libre telles que décrites plus haut, Descartes découvre la cause ^{de ses} erreurs :

C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche (2).

L'erreur ne provient donc pas d'une imperfection naturelle de l'intelligence ou de la volonté comme telles, mais du mauvais usage que nous faisons de ces facultés, surtout la volonté : ainsi, on juge inconsidérément de choses qu'on ne connaît pas de façon suffisamment claire et distincte. A la racine de l'erreur se trouve donc une faute morale qui est à la fois imprudence et précipitation. Lorsqu'on ne conçoit pas clairement une chose, le bon usage de la volonté consiste à s'abstenir d'en juger : en d'autres termes, à suspendre son jugement. Pour éviter l'erreur, la raison ou puissance de discer-

(1) Méd., p. 305.

(2) Méd., p. 306.

ner le vrai d'avec le faux doit être utilisée à bon escient : elle s'applique-
ra à saisir l'évidence dans ce qui a été conçu. Ainsi la volonté sera bien
éclairée, de sorte que si la lumière naturelle ne découvre qu'obscurité dans
une chose, elle pourra librement s'abstenir d'en juger : car elle est indiffé-
rente "aux choses dont l'entendement n'a aucune connaissance" (1), et aussi
"à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté, au moment
que la volonté en délibère" (2). Si au contraire la lumière naturelle décou-
vre de la clarté et de la distinction dans un objet, l'homme libéré de ses
préjugés par le doute et instruit de l'existence de Dieu ne pourra faire au-
trement que la juger vraie, car Dieu lui garantit la vérité de toutes les con-
ceptions claires et distinctes.

Il est donc clair que pour Descartes l'erreur provient fondamentalement
d'un usage inconsidéré de la liberté. Le moyen de l'éviter est de ne jamais
"donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement
connue" (3). En d'autres termes, il s'agit de retenir la volonté "dans les
bornes de ma connaissance" (4), afin de ne juger "que des choses qui sont clai-
rement et distinctement représentées par l'entendement" (5). Et comme toute
conception claire est évidemment quelque chose de positif, qui ne peut tirer
son origine que de Dieu, lequel ne peut être cause d'erreur, il faut conclure
que ces conceptions sont véritables et qu'il est impossible de se tromper à
leur sujet (6).

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Méd., p. 309.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

Cette doctrine s'accorde fort bien avec le contenu de la première règle du Discours : éviter la précipitation et la prévention, et ne faire porter ses jugements que sur ce qui est clairement connu, donc impossible à mettre en doute (1). Par le doute, Descartes combattait surtout la prévention. Ici, il enseigne plutôt comment mettre en échec la précipitation en suspendant son jugement sur une chose, tant que la lumière naturelle de la raison n'a pas réussi à s'en faire une intuition claire et distincte (2).

En cette ingénieuse théorie, Descartes libère la raison souveraine de toute responsabilité vis-à-vis nos erreurs. Ces dernières ne dépendent que d'une façon accidentelle de ses imperfections et de ses limites. Proprement et par soi, elles proviennent d'un mauvais usage du libre arbitre. Sous l'influence de préjugés ou par hâte exagérée, la volonté libre affirme inconsidérément la vérité d'une chose alors que l'entendement et la raison ne la conçoivent pas clairement et distinctement. L'erreur s'apparente à la faute morale en ce sens qu'elle est, d'abord et avant tout, un défaut de prudence causé par la précipitation, l'irréflexion, et dont la volonté est la principale responsable.

En faisant du jugement un acte de la volonté, Descartes confond jugement et choix. Issu du vocabulaire judiciaire, le mot jugement indique l'action de peser la valeur d'une chose à l'aide de critères déterminés. Dans la connaissance humaine, le jugement apprécie la valeur d'une conclusion en utilisant comme critères les lois logiques du raisonnement inductif et déductif, les premiers principes évidents par eux-mêmes, et ultimement la connaissance des sens externes. C'est un acte réflexif qui se retrouve au terme de la trois-

(1) Disc., p. 137.

(2) Règ., pp. 43-44.

ième opération de l'esprit : son rôle est de vérifier nos raisonnements par une analyse attentive. Il ne se dit qu'analogiquement des deux autres opérations de l'esprit. Par cet acte, l'intelligence voit si une conclusion découle ou non des premiers principes; et selon les circonstances, elle considère cette conclusion comme vraie, ou plausible, ou douteuse, ou fausse. Elle fait cela spontanément, sans que la volonté aît à intervenir : c'est ainsi que parfois on admettra comme vraie une conclusion qui pourtant contrarie notre volonté, contrecarre nos désirs ou ambitions. Ceci est tout aussi vrai du jugement pratique que du jugement spéculatif. Dans le jugement pratique, l'intelligence agit parallèlement à la volonté. Elle juge conformément à ce que choisit cette dernière : mais c'est toujours l'intelligence qui juge, même si elle subit des pressions venant de sources diverses, entre autres la volonté.

Vue sous cet angle, la pensée de Descartes est un volontarisme plutôt qu'un rationalisme. La volonté libre occupe d'ailleurs une place très importante dans son système. Elle y est d'abord la première responsable du doute, puisque ce dernier est le fait de "l'esprit,...usant de sa propre liberté" (1). La volonté peut jouer ce rôle parce qu'elle est indifférente à affirmer ou nier les choses obscures, comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes. En outre, Descartes attribue à la volonté l'acte ultime et le plus parfait de la connaissance, soit le jugement. Il soutient également que la puissance créatrice de Dieu est tout à fait libre vis-à-vis le contenu des vérités éternelles que la raison découvre en mathématiques et en métaphysique. Dieu peut faire tout ce qui est clair et distinct (2), et, dit Descartes, "je n'ai jamais jugé qu'il ne lui fût impossible de faire quelque chose, qu'alors

(1) Abrégé des Méd., p. 262.

(2) Méd., p. 318; lettre à Régius, juin 1642, Adam-Tannery III, p. 567.

que je trouvais de la contradiction à la pouvoir bien concevoir" (1).

Que signifie "contradictoire"? Selon Descartes, ce qui est contradictoire pour nous ne l'est pas nécessairement pour Dieu : "...généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire tout ce que nous ne pouvons pas comprendre" (2). Il est contradictoire et impossible pour Dieu de poser des actes qui ne conviendraient pas à son infinie perfection : c'est ainsi qu'Il ne peut mentir (3), ni créer des êtres qui existeraient ensuite indépendamment de Lui, car il est évident pour la lumière naturelle que Lui seul est indépendant dans son être (4). Mais contrairement aux philosophes scolastiques, Descartes admet que Dieu peut faire des choses dont la définition se compose de termes contradictoires, c'est-à-dire des essences impossibles du point de vue de notre raison. Les vérités éternelles dépendent selon lui de la libre création de Dieu et sont à cet égard tout à fait contingentes :

Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume (5).

Cette contingence des vérités éternelles est possible grâce à la puissance infinie de Dieu (6). Notre esprit fini peut concevoir comme possibles les

(1) Méd., p. 318.

(2) Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, p. 934.

(3) Méd., p. 300.

(4) Lettre à Hyperaspites, août 1641, p. 1133.

(5) Lettre à Mersenne, 15 avril 1630, p. 933. Voir aussi les sixièmes réponses, p. 538-39.

(6) Lettre au P. Mesland, 2 mai 1644, p. 1167.

choses que Dieu a voulues possibles, mais ne peut concevoir les choses que Dieu aurait pu faire possibles, mais qu'Il a voulu rendre impossibles (1). Etant infini, Il a décidé librement que deux plus deux feraient quatre, ou que la somme des angles d'un triangle serait égale à deux angles droits, et Il aurait pu faire ces choses autrement (2).

Le rationalisme cartésien vient donc ultimement s'appuyer sur un volontarisme. Le doute, dont le rôle est de purifier la raison, surgit sous le commandement d'une volonté indifférente à affirmer ou nier les choses obscures, à les juger vraies ou fausses. D'autre part, c'est la volonté qui juge, et le jugement est selon Descartes le seul genre de pensée où notre connaissance soit vraie ou fausse (3). En outre, l'ordre de l'univers repose en dernière analyse non pas sur l'intelligence pratique de Dieu, mais sur sa Volonté, qui le choisit librement. Dieu pourrait même faire des essences qui du point de notre raison se définissent par des termes contradictoires. Enfin, éviter l'erreur devient chez Descartes une question de prudence, mais cette prudence n'a rien d'une vertu intellectuelle, puisque son acte consiste en une suspension du jugement par la volonté. Ce volontarisme nous fait mieux comprendre pourquoi le contenu et l'importance de la méthode s'amenuisent graduellement dans la philosophie cartésienne. Par le travail de la volonté, la raison est libérée de ses préjugés et ne se voit plus forcée d'accepter comme vraies des choses obscures. Elle peut alors, naturellement et spontanément, agir avec toute sa vigueur originelle en usant des préceptes innés de la méthode, préceptes suffisants pour la bien conduire et qu'une connaissance élé-

(1) Voir le chapitre précédent, quatrième partie : vrai, possible et être sont pratiquement des synonymes pour Descartes.

(2) Lettre au P. Mesland, 2 mai 1641, p. 1167.

(3) Méd., pp. 286-87.

mentaire des mathématiques la rend apte à bien pratiquer (1). La volonté sert tantôt à libérer la raison pour la rendre plus apte à poursuivre la vérité, et tantôt elle l'excuse de tout blâme en prenant à son propre compte la responsabilité de nos erreurs.

(1) Voir chapitre III, septième partie.

Chapitre VIII

LE RATIONALISME MORAL

I L'IDEAL CARTESIEN DE LA MORALE

Descartes soutient que la connaissance et la maîtrise des opérations de la méthode, ainsi que la possession des principales notions de la métaphysique, sont nécessaires à la connaissance de la morale et à la vie conforme à ses préceptes (1). La lettre-préface des Méditations Métaphysiques, adressée aux docteurs de la Faculté de Théologie de Paris, affirme qu'une connaissance rationnelle de Dieu et de l'immortalité de l'âme est indispensable pour orienter dans le sens de la vertu et de la bonne vie morale les gens qui n'ont pas la foi chrétienne :

...car bien qu'il nous suffise, à nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps; certainement il ne semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces choses par raison naturelle. Et d'autant qu'on propose souvent en cette vie de

(1) Princ., p. 558 : "J'aurais ensuite fait considérer l'utilité de cette philosophie, et montré que, puisqu'elle s'étend à tout ce que l'esprit humain peut savoir, on doit croire que c'est elle seule qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée et polie que les hommes y philosophent mieux; et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un Etat que d'avoir de vrais philosophes"; ibid. : "...et, enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas".