

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE
EN "SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES"



POSTGRADUATE SCHOOL FOR
HUMAN AND EDUCATIONAL
SCIENCES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN SCIENCES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

LE COGITO ET DIEU CHEZ René DESCARTES

Mémoire soutenu le 1^{er} Août 2022 en vue de l'obtention du
diplôme de Master en Philosophie

Spécialité : Ontologie et métaphysique

Présenté par
Joseph Éric NOAH AHANDA
Licencié en Philosophie

Jury :

Président : **MINKOULOU Thomas, MC., Université de Yaoundé I ;**

Rapporteur : **AYISSI Lucien, Pr., Université de Yaoundé I ;**

Examineur : **OWONO ZAMBO N. Noël, MC., Université de Yaoundé I.**

Sous la direction de
Pr. Lucien AYISSI
Professeur titulaire des Universités

Mars 2022



SOMMAIRE

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : LE RAPPORT DU COGITO À DIEU CHEZ René	
DESCARTES	11
CHAPITRE I : L'ESSENCE DU COGITO ET DE DIEU	14
CHAPITRE II : LA PRIMAUTÉ DU COGITO SUR DIEU DANS L'ORDRE DES CONNAISSANCES	34
CHAPITRE III : LA PRÉÉMINENCE DE DIEU SUR LE COGITO DANS L'ORDRE DES ESSENCES	52
DEUXIÈME PARTIE : LE COGITO ET DIEU DANS L'HUMANISME CARTÉSIEN .	73
.....	
CHAPITRE IV : LE TRIOMPHE DU COGITO SUR LE CREDO COMME FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE L'HUMANISME CARTÉSIEN.....	76
CHAPITRE V : L'OPTIMISME SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE DE DESCARTES COMME LA CONSÉQUENCE DE SON HUMANISME	93
CHAPITRE VI : LES PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES DE L'HUMANISME CARTÉSIEN.....	108
TROISIÈME PARTIE : LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU ET SES PROBLÈMES DE PERTINENCE PHILOSOPHIQUE ...	123
CHAPITRE VII : LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES LIÉS À LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU	124
CHAPITRE VIII : L'APOLOGIE ET L'ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU	138
CHAPITRE IX : HÉRITAGE ET IMPLICATIONS D'UNE REFLEXION CARTÉSIENNE DU SUJET.....	150
CONCLUSION GÉNÉRALE	160
BIBLIOGRAPHIE	167
TABLE DES MATIÈRES	173

À

Feue Bernadette Virginie Marie MOUTO, ma mère.

REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire achevé m'a conforté dans l'idée que celui-ci n'est pas le produit d'un travail solitaire. Ce travail de recherche a bénéficié du soutien précieux et continu de nombreuses personnes. Je souhaite remercier toutes et tous qui, d'une manière ou d'une autre, ont permis l'achèvement de ce mémoire.

En premier lieu, j'adresse mes remerciements les plus chaleureux à notre directeur de mémoire, le Pr Lucien AYISSI, pour la confiance qu'il m'a accordée en acceptant de diriger ce mémoire. Par ailleurs, ses remarques pertinentes, ses suggestions, ses conseils avisés, sa disponibilité et son soutien dans les moments difficiles m'ont permis de mener à bien ce travail scientifique. Étude menée dans un climat, à la fois hospitalier, bienveillant, mais surtout exigeant et rigoureux, véritablement approprié pour une jeune recherche assidue, notre Maître a su nous l'offrir tout au long de la rédaction de cette modeste étude, merci.

Nous voulons également remercier nos enseignants de philosophie, du Département de philosophie de l'Université de Yaoundé I ; les professeurs Nathanaël OWONO ZAMBO Mazadou OUMAROU, Thomas MINKOULOU, pour leur encadrement.

À nos très chers amis, frères et camarades Israël ESSOMBA, Serge ALINDA, Marie ATANGA, Gabriel KARIVO, pour leurs corrections, leurs suggestions, leur disponibilité et surtout leur ouverture lors des échanges fructueux que nous avons eus.

Nous tenons aussi à dire ici toute notre gratitude à nos parents, à nos frères et sœurs, neveux et nièces qui, par leurs encouragements, prières et conseils, nous ont soutenus dans ces premiers pas vers le long chemin de la recherche scientifique. Nous pensons très chèrement à Isidore NOAH NOAH, à l'Abbé Serge EBOA, restez encore longtemps auprès de nous.

Solange Reine MBIANGA, pour son zèle et son expertise cybernétique, grâce auxquels le montage et la réalisation de la copie définitive de cette humble réflexion ont été réalisés. Recevez tous une fois de plus nos sincères remerciements, merci infiniment.

RÉSUMÉ

La réflexion à laquelle nous convie le présent mémoire a pour principal objectif l'analyse philosophique de la nature du rapport du cogito à Dieu aussi bien dans l'ordre des connaissances que dans l'ordre des essences chez René Descartes. Descartes a besoin de deux certitudes pour fonder sa physique : l'existence et le pouvoir de ma pensée, et la garantie de cette pensée. La première lui est fournie par l'intuition du cogito ; la seconde par celle d'un être parfait, possédant à ce titre l'existence. Pour résoudre ce problème, nous sommes partis du constat selon lequel, c'est au sein du doute que Descartes découvre la première certitude de la philosophie, le cogito. Ce moment de la philosophie cartésienne qu'on appelle le cogito, le *Je pense* est d'abord une expérience intime, personnelle. C'est une idée claire et distincte de tout autre. Le cogito, désigne une substance pensante, qui pour exister ne dépend d'aucune localité géographique encore moins d'un support matériel, mais plutôt de Dieu. Mais pour valider les pensées de l'être pensant que je suis et pour approuver la science qu'il veut établir, l'auteur fait appel à un principe qu'il nomme Dieu. C'est ainsi que, Descartes découvre au sein du doute une seconde vérité, Dieu, qui dans l'ordre des essences prime sur le cogito. Il faut entendre par Dieu, une substance souverainement parfaite. C'est un être infini et tout puissant, auteur de tout ce qui existe, et dans lequel nous ne concevons rien qui puisse enfermer quelque défaut. Cependant, si le cogito est la première certitude de la philosophie que Descartes cherche à élaborer, c'est Dieu qui en est la première au plan métaphysique, car la certitude et la vérité de toute science dépend de la connaissance de Dieu. Un tel rapport a permis que l'on s'interroge sur la nature du rapport du cogito à Dieu dans l'humanisme promu par René Descartes. Humanisme qui nous a donné raison d'affirmer l'autonomie du sujet pensant accent dans le procès de la connaissance. Le cogito désigne la pensée et Dieu l'être parfait sont le pilier de l'édifice physico-mathématique et constituent deux certitudes distinctes qui permettent de mieux cheminer dans la voie de la connaissance, et de refonder de la science. Cet examen a conduit à solliciter philosophiquement Descartes en dénonçant les défauts de la pertinence de la nature du rapport que le cogito et Dieu. En effet dans le cogito, Descartes a trouvé le modèle de l'idée vraie, celle qui est claire et distincte ; ce qui est vrai c'est ce qui est conforme aux lois de la raison. La garantie de cette raison c'est Dieu, qui met à l'abri de toute tromperie, pour peu qu'elle s'exerce bien. C'est dire en réalité que le cogito, bien que dépendant de Dieu est premier dans l'ordre des connaissances, Dieu qui en est la certitude unique dans l'ordre ontologique, garantit l'exactitude des connaissances et établit l'identité de la certitude. L'existence de Dieu garantit notre raison, le monde extérieur et nous assure de la vérité de toutes les idées claires et distinctes que nous pouvons avoir et du développement continu de la science.

ABSTRACT

The main objective of the reflection to which this dissertation invites us is the philosophical analysis of the nature of the relationship of the cogito to God both in the order of knowledge and in the order of essences in René Descartes. To solve this problem, we started from the observation that it is in the midst of doubt that Descartes discovers the first certainty of philosophy, the cogito. The cogito is the first truth to emerge from doubt. For this purpose, he is first in the order of knowledge and takes precedence over God. The cogito, designates a thinking substance, which to exist does not depend on any geographical locality even less on a material support, but rather on God. Moreover, Descartes discovers within doubt a second truth, God, which in the order of essences takes precedence over the cogito. We must understand by God, a supremely perfect substance. He is an infinite and all-powerful being, author of all that exists, and in which we conceive nothing that can contain any defect. However, the cogito and God constitute two distinct beings which make it possible to progress better on the path of knowledge; and also constitute the pillar of the physico-mathematical edifice. Thus, if the cogito is the first certainty of philosophy that Descartes seeks to elaborate, it is God who is the first on the metaphysical level, because the certainty and the truth of all science therefore depends on the sole knowledge of the true God. Such a relationship has allowed us to wonder about the nature of the relationship of the cogito to God in the humanism promoted by René Descartes. Humanism which has given us reason to affirm the autonomy of the accent thinking subject in the process of knowledge. This review gave us allowed us to solicit Descartes philosophically by denouncing the flaws in the relevance of the nature of the relationship that the cogito and God have in metaphysics. All in all, it is the cogito, although dependent on God, which is first in the order of knowledge, guarantees the accuracy of knowledge and establishes the identity of certainty. And God, the finite, perfect Being, is first in the order of essences. This because it is both the ontological support of other beings and the guarantor of certainties. In other words, the God of Descartes corresponds to the fundamental certainty of a rationality of the world allowing to extend, beyond the moment when the current evidences are thought, the validity of the criterion of the clear and distinct idea, thus allowing the continuous development of science.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il faut croire que toutes les sciences sont tellement liées entre elles qu'il est beaucoup plus facile de les apprendre toutes ensemble que d'en séparer une seule des autres. Si quelqu'un donc veut sérieusement rechercher la vérité, il ne doit pas faire le choix d'une science particulière : elles sont toutes unies entre elles et dépendantes les unes des autres...¹

¹ René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et notes de J. Sirven, Paris, Vrin, 1970, p. 4.

Au moyen du cogito, Descartes a promu une véritable philosophie du sujet à travers la formule « *Je pense, donc je suis* ». Celle-ci lie la pensée à l'existence. Par elle, Descartes affirme la réalité et l'objectivité de la pensée. Le sujet qui pense et existe ici, c'est aussi celui qui peut dire « Je », c'est-à-dire qui peut se désigner comme être réellement existant. C'est en réalité, celui qui agit selon ses pensées. C'est cela que Descartes dit en ces termes :

Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; 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 lui²

En réalité, le *cogito ergo sum* est une locution latine signifiant « je pense donc je suis ». Mais plus loin il devient "*ego sum, ego existo*" qui signifie « je suis, j'existe ». Pour le philosophe français, le cogito exprime la première certitude qui résiste à un doute méthodique. Cherchant à refonder entièrement la connaissance, Descartes souhaite trouver un fondement solide, absolument certain. Cette recherche l'amène à la conclusion que seule sa propre existence en tant qu'« une chose qui pense » est certaine au départ. C'est cette découverte qu'exprime le cogito. D'où le sens de ces propos de René Descartes dans ses *Méditations Métaphysiques* lorsqu'il déclare : « *Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.* »³. Indépendamment des formulations, le cogito constitue un élément majeur de la pensée cartésienne. Il est une certitude à partir de laquelle Descartes va tenter de refonder toute la connaissance.

² René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, suivies de quatre *Lettres*, chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF-Flammarion, 1979, Méditation sixième, AT, IX-A, 40, p. 185.

³ *Ibid.*, Troisième méditation, AT, IX-A, 27, p. 93.

Dans ce cas, le cogito est alors pris comme une découverte et cela se comprend donc comme l'attitude d'un homme qui revendique une forme de pensée contraire à celle de l'Eglise, et qui proclame son droit à l'existence par la pensée. Pour y parvenir, le philosophe mathématicien commence par révoquer tout en doute, partant de l'univers entier jusqu'à son existence voire à celle de son propre corps. C'est à juste titre qu'il affirme que :

Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit, ni aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.⁴

De ce fait, la philosophie de Descartes, apparaît comme une philosophie du sujet. Ceci parce que ce philosophe rationaliste a pour dessein de garantir au sujet le pouvoir d'entreprendre librement de connaître, afin qu'il puisse établir la vérité par son propre pouvoir de penser. C'est donc à partir du cogito que cet éminent penseur entreprend de détourner sa pensée des incertitudes sceptiques pour la fonder sur une vérité inébranlable. C'est dans cette optique que René Descartes déclare que l'homme n'est rien d'autre que la pensée au point où cesser de penser c'est cesser d'exister : « *Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe cela est certain* »⁵. Le doute est à cet effet une certitude car l'homme ne peut douter du fait d'être en train de douter. Or, ajoute Descartes, si je doute, c'est que je pense et si je pense c'est que je suis. Descartes peut alors conclure que toute pensée est nécessairement consciente :

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire, l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.⁶

⁴ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 19, p. 73.

⁵ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 21, p. 77.

⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, de l'*Homme* et de *Lettres*, édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, GF-Flammarion, 1966, Quatrième partie, p. 54.

La science doit à cet égard être définie à partir de ce foyer, comme une certaine façon de penser, ou de juger, et non à partir de la diversité de ses objets. C'est plutôt la faculté que Descartes désigne par la raison, « *le bon sens ou la lumière naturelle, est la chose du monde la mieux partagée* »⁷. Avec la raison, le sujet a la capacité non seulement de juger, mais de bien juger, de distinguer le vrai du faux. Cependant, il faut rappeler que c'est au terme de son doute, que Descartes rencontre une première vérité, une première certitude, le cogito. Le cogito, est une certitude exceptionnelle, qui peut nous apprendre ce que nous sommes précisément. Cette certitude quelle qu'elle soit, servira de fondement dans la quête d'une connaissance indubitable, et plus certaine que la vulgaire : « *Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.* »⁸

Toutefois, la découverte du cogito n'est donc pas seulement la découverte d'une existence, mais aussi celle d'une nature. Puisque, cette existence indubitable que le doute même nous révèle ne peut être que celle d'un esprit. Et plus précisément, c'est celle du moi en tant que conscience. Ce n'est pas la pensée en général qui est l'objet d'une expérience immédiate, c'est un moi pensant et c'est à partir de cette expérience personnelle que Descartes va définir l'esprit humain : « *Mais qu'est-ce que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent* »⁹. En d'autres mots, ce n'est pas l'entendement seul qui constitue la pensée, comme l'ont cru certains penseurs, à l'instar du père Mersenne, auquel Descartes écrit : « *Pour ce que vous inférez que, si la nature de l'homme n'est que de penser, il n'a donc point de volonté, je n'en vois pas la conséquence ; car vouloir, entendre, imaginer, sentir, etc., ne sont que des diverses façons de penser, qui appartiennent toutes à l'âme.* »¹⁰ C'est dire autrement que l'esprit ou l'âme, c'est la chose pensante, une *res cogitans*, qu'il n'est certes pas facile d'imaginer, mais que l'on peut clairement concevoir.

Car notre imagination n'est propre qu'à se représenter des choses qui tombent sous les sens ; et parce que notre âme n'a ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni rien de tout ce qui appartient au corps, il n'est pas possible de se l'imaginer, ou d'en

⁷ *Ibid.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁹ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 81.

¹⁰ René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Lettre du 27 avril ou de fin mai 1637 au Père Mersenne, AT, I, 366, p. 560.

*former l'image. Mais elle n'est pas pour cela moins concevable ; au contraire, comme c'est elle que nous concevons toutes choses, elle est aussi elle seule plus concevable que toutes les autres choses ensemble.*¹¹

De plus, Descartes trouve dans cette certitude existentielle non seulement l'existence d'une vérité existentielle, c'est-à-dire, celle de la réalité de l'esprit comme pensée ; mais encore, la base de toute vérité objective ultérieure de type physico-mathématique. Ceci d'autant plus que à travers l'expérience du cogito, transparait la norme de l'évidence des idées claires et distinctes comme suffisant à caractériser la vérité. Cela revient à dire que le cogito devient le point de départ de la vérité de la science comme constituée d'idées claires et distinctes. On peut le comprendre aisément, si l'on se souvient que le doute qui ouvre la Métaphysique cartésienne, dans les *Méditations*, ne porte pas sur l'existence des choses mêmes, mais sur les opinions que nous avons des choses, par conséquent sur mes pensées :

*Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour vérifiables et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain ; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions, que j'avais reçues jusques alors en ma créance... Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins... Je m'appliquerais sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions.*¹²

Au demeurant, nous pouvons établir que le philosophe mathématicien parvient au constat selon lequel une substance finie qui se pense finie, imparfaite, doit avoir en elle préalablement l'idée de l'infini, du parfait comment sa limitation pourrait-elle lui apparaître si elle ne se représentait pas déjà la plénitude qui lui manque. Comme pour barrer tout subterfuge à celui qui continuerait à imaginer que la raison pourrait trouver le repos avant d'accepter pleinement de s'appuyer sur le créateur. Descartes souligne dès lors que le doute élément si fondamental de sa démarche philosophique, ne peut se concevoir sans faire intervenir la référence à l'Être parfait :

*Comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature.*¹³

¹¹ *Ibid.*, Lettre de Juillet 1641 au Père Mersenne, AT, IX-A, III, 394, p. 545.

¹² *Ibid.*, Méditation première, AT, IX-A, 13, p. 57.

¹³ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 36, p. 117.

Ce qui veut dire que si le cogito est premier dans l'ordre méthodique, ou de la connaissance, son approfondissement découvre en lui une idée qui est première par rapport à lui dans l'ordre des essences, l'idée de parfait, que renferme un être tout puissant cet être c'est Dieu. À cet effet il ajoute : « *puisque 'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon plutôt en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même.* »¹⁴. Autrement dit, selon René Descartes, le cogito est la première certitude en ceci qu'il a la primauté sur Dieu dans l'ordre ontologique.

De plus, il ressort tout de même que l'idée de Dieu est la première et la plus claire de toutes, puisqu'elle précède même celle que nous avons de nous. De même que si nous n'avions pas d'abord l'idée de la perfection, nous ne pourrions jamais avoir d'expérience de l'imperfection. Par conséquent, c'est bien l'idée de Dieu qui nous prépare à découvrir, au bout du doute, la certitude du cogito : « *Toutefois, il y a fort longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis* »¹⁵. Force est de constater que le cogito, c'est-à-dire la pensée, qu'a l'intelligence de son acte propre, ne se vérifie que dans l'intelligence divine :

*De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. A quoi j'ajoutai que, je n'avais point, je n'étais pas le seul être qui existât*¹⁶

C'est dire que la réalité formelle de cette idée, est d'ores et déjà indubitable. C'est-à-dire une idée « fort claire et fort distincte », la plus claire et la plus distincte de toutes, puisque Descartes pense que tout ce qu'il conçoit, par ailleurs, clairement et distinctement, et qui contient de ce fait une certaine perfection, se retrouve en elle. De même, il convient de relever que c'est donc une seule et même chose d'avoir l'idée de Dieu, l'idée d'un être infiniment puissant. Cette vision laisse entrevoir qu'il est possible qu'il soit trompé jusque dans les choses qui lui semblent les plus évidentes. L'idée innée, enflue en lui comme une semence par la toute-puissance de Dieu devient, en ce sens, une raison de douter :

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*, Méditation première, AT, IX-A, 15, p. 63.

¹⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, de l'*Homme* et de *Lettres*, édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, GF-Flammarion, 1966, Quatrième partie, p. 56.

*En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature*¹⁷.

Toutefois, si l'on comprend bien que l'idée que nous avons de l'infini soit innée puisqu'elle ne peut être acquise, il est plus surprenant que cette idée que nous avons de l'infini soit en même temps celle d'un être infini, puissant qui nous a créés, Dieu : « *Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont ont été créées et produites* »¹⁸. Or c'est une idée constante chez Descartes que, si je m'étais créé, je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée :

*Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie*¹⁹.

Il ressort dès lors que tout le cheminement de cette argumentation, on le voit, est gouverné par la conception que se fait Descartes de la toute-puissance divine. Selon lui, étant tout puissant, Dieu est absolument indépendant. Étant indépendant, il ne peut être assujéti à rien, et pas même à la vérité, ni au bien, ni à la justice. Puisqu'il peut tout et qu'il ne dépend de rien, tout dépend inconditionnellement de lui, y compris les vérités, qu'il a donc aussi créées comme il a tout créé.

Ainsi, Descartes attribue à Dieu une place éminente dans son système philosophique. Ceci parce que, cette seconde vérité découverte par le penseur moderne au terme du doute est l'existence Dieu. Le cogito et Dieu sont donc deux êtres distincts intimement liés qui permettent à l'homme de cheminer rationnellement vers la connaissance. De cet aperçu, René Descartes énonce une preuve spécifiquement cartésienne, qui est celle qui découle de l'idée du parfait : « *Parmi les idées qui sont en moi, se trouve l'idée de Dieu, l'idée d'un Etre parfait, souverain*

¹⁷René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 55.

¹⁸René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, AT, IX-A, 36, p. 115.

¹⁹-*Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 36, pp. 115-117.

tout puissant, éternel, infini, l'idée de perfection infini »²⁰. René Descartes conçoit Dieu, comme une substance souverainement parfaite, et dans laquelle l'on ne conçoit rien qui enferme quelques défauts, ou limitation de la perfection. C'est un Etre parfait, qui ne saurait être que vérace : « *Il me garantit que les idées que je conçois comme claires et distinctes sont vraies. Il ne saurait m'induire en erreur, puisqu'il est parfait* »²¹.

C'est dire autrement que le Dieu de Descartes, constitue l'architecture philosophique ; et est premier dans l'ordre des essences. « *Car si je doute, je suis, si je doute, je suis imparfait, je ne me sens imparfait que par rapport à l'idée du parfait, qui, ne pouvant avoir un être imparfait comme moi pour cause adéquate à son effet, requiert l'existence d'un Etre parfait, donc vérace* »²². En d'autres mots, Descartes veut affirmer que la progression du savoir dépend toujours de la certitude intuitive des idées claires et distinctes : " *Dubito, ergo Deus est*", je doute, donc Dieu est. Dès lors, la notion de Dieu chez Descartes n'infirme point mais approfondit et complète la problématique idéaliste qui constitue la nouveauté essentielle de la pensée : « *Car je ne suis certain de l'existence de Dieu lui-même qu'à travers l'illumination intellectuelle de l'idée claire et distincte qui traverse le cogito exprimé sous la forme, je doute, donc je suis imparfait, donc Dieu est* »²³. C'est dire autrement que pour connaître, le sujet pensant doit en toute confiance, non seulement connaître Dieu, mais surtout maîtriser le rapport étroit qui existe entre le cogito et Dieu. Ceci d'autant plus que non seulement Dieu est son créateur, mais aussi et surtout le fondement ultime de tout ce qu'il a et de ce qu'il est.

*Mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y en eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais. Car, si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu, de moi-même tout ce peu que je participais de l'être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais être remarqué en Dieu.*²⁴

De ce fait, il s'agit, non pas de savoir si le cogito renferme une vérité, mais s'il est une vérité première. Plus précisément encore, il s'agit de saisir comme le pense René Descartes que

²⁰ René Descartes, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, notes et commentaires de J. Danyon, Nathan, collection « Les Intégrales de Philo », Paris, 1998, p. 58.

²¹ *Ibid.*, p. 60.

²² *Ibid.*, p.21.

²³ *Ibid.*, p. 22.

²⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, de l'*Homme* et de *Lettres*, Edition établie par Geneviève Rodis-Lewis, Paris, GF-Flammarion, 1966, Quatrième partie, p. 56.

le cogito soit perçu comme un principe premier et universel de la science, c'est-à-dire une vérité telle que la connaissance de toutes choses en dépendrait totalement. Toutefois, ce questionnement nous amène à mettre en évidence l'intention première qui sous-tend toute la philosophie de Descartes à savoir : « *unifier la connaissance humaine et lui donner en tout la même certitude parfaite, absolue, dont le modèle nous est fourni par la certitude mathématique*²⁵. » De plus, on se représente couramment Descartes comme un philosophe rationaliste qui prend la pensée humaine comme point de départ de toute connaissance. Notamment, la connaissance de Dieu semble venir après la connaissance de soi. C'est justement la raison pour laquelle Descartes attribue à Dieu une place éminente dans son système philosophique.

En réalité, cette seconde vérité découverte par Descartes au terme du doute est l'existence de Dieu. De cet aperçu, René Descartes énonce une preuve spécifiquement cartésienne, qui est celle qui découle de l'idée du parfait : « *Parmi les idées qui sont en moi, se trouve l'idée de Dieu, l'idée d'un Etre parfait, souverain tout puissant, éternel, infini, l'idée de perfection infini* »²⁶. René Descartes conçoit Dieu comme une substance souverainement parfaite, et dans laquelle l'on ne conçoit rien qui enferme quelques défauts, ou limitation de la perfection. C'est un Etre parfait, qui ne saurait être que vérac : « *Il me garantit que les idées que je conçois comme claires et distinctes sont vraies. Il ne saurait m'induire en erreur, puisqu'il est parfait.* »²⁷ Nonobstant ce qui précède, il ressort que si l'homme connaît la nature et ses lois, il pourra la maîtriser non la détruire, et dans toutes circonstances, son entendement pourra indiquer à sa volonté les choix qu'il faut faire. Mais Descartes se rend aussi à l'évidence qu'il ne suffit pas de connaître les lois de la nature. Mais qu'il est nécessaire que le sujet pensant agisse avec prudence dans les affaires, c'est-à-dire dans la manière d'appliquer sa connaissance. Il ressort que, Descartes n'a jamais soutenu l'idée que l'homme était par nature double. Ceci dans le sens où s'il a un corps, il est aussi ce corps et l'âme qui se trouve en lui « *comme un pilote dans un navire* ». Pour clarifier ce rapport étroit entre le cogito et Dieu le philosophe déclare :

²⁵ C'est dans l'importante préface qu'il a écrite pour l'édition française des *Principes de la Philosophie* - publiés d'abord en latin sous le même titre : *Principia Philosophiae*, que Descartes a bien défini son idéal de *sagesse*, c'est-à-dire d'une science unique, rigoureusement déductive, qui s'étendrait à l'ensemble du savoir humain, aussi bien pratique que spéculatif : «...Ce mot de *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et ... par la sagesse. . . on entend ... une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir » (T. 3, p. 10). (*Ibid.*, pp. 23-24).

²⁶ René Descartes, *Lettre-préface des Principes de la philosophie*, notes et commentaires de J. Danyon, Nathan, Collection « Les Intégrales de Philo », Paris, 1998, p. 58.

²⁷ *Ibid.*, p. 60.

Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté : et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. ²⁸

Pour sortir de son doute, Descartes n'a besoin qu'une démarche, celle du cogito. Mais pour valider les pensées de l'être pensant que je suis et pour valider la science qu'il veut établir, Descartes a fait appel à un principe qui dépasse le cogito en réalité et en perfection. C'est ce principe qu'il nomme Dieu. Comme on le voit, l'idée de Dieu précède donc l'idée de moi-même : ce n'est pas une idée reçue par l'éducation, mais une donnée nécessaire du « je pense », sans laquelle le « je pense » lui-même ne pourrait pas se dire. En se fondant sur une telle dépendance, il nous revient d'examiner la place que le cogito et Dieu occupent dans la quête de la connaissance chez René Descartes. Sur ce, notre réflexion tentera d'abord de comprendre et d'analyser le rapport du cogito à Dieu chez René Descartes. Dès lors, le problème qui peut se poser est celui de la nature d'un tel rapport dans la philosophie de René Descartes. Si le cogito dépend, en tant que chose pensante de Dieu, comme l'affirme Descartes dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, peut-il encore le penser, le connaître ? Pour répondre à cette question, nous adopterons une méthode analytique et critique, dans une réflexion comportant trois principales articulations :

Dans la première, nous analyserons le rapport du cogito à Dieu chez René Descartes ; dans la deuxième articulation de notre travail, il sera question de voir en quels termes se pose la question de l'humanisme dans le providentialisme cartésien ; dans la troisième et dernière partie de ce travail, nous solliciterons philosophiquement Descartes, en dénonçant les défauts de pertinence de la nature du rapport que le cogito et Dieu ont dans sa métaphysique.

²⁸ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation quatrième, AT, IX-A, 42, p. 133.

PREMIÈRE PARTIE :
LE RAPPORT DU COGITO À DIEU CHEZ René
DESCARTES

Je n'ai souci de ce dont se soucient la plupart des gens, affaire d'argent, administration des biens, charges de stratégie, succès oratoires en public, magistratures, coalitions, fonctions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie mais dans celle où, à chacun de vous, je ferai le plus grand des bienfaits en essayant de le persuader de se préoccuper moins de ce qui est à lui que de ce qu'il est, lui, pour se rendre aussi excellent, aussi raisonnable que possible. Socrate

La question des fondements est pour Descartes primordiale lorsqu'il s'agit de constituer la science. C'est ainsi qu'il ne pouvait pas concevoir une science orpheline de la métaphysique parce qu'il a estimé que, pour connaître, il importe de savoir de quoi l'on parle, et d'être certain de parler de quelque chose qui existe. C'est alors qu'une réflexion métaphysique est, aux yeux de Descartes, incontournable parce qu'elle permet de s'élever jusqu'au fondement de la réalité. Ainsi, le cogito et Dieu apparaissent comme deux êtres distincts qui mènent vers la connaissance. C'est cette réflexion principielle que propose de conduire les *Méditations*. D'où cette remarque du père de la philosophie moderne :

J'avais dès longtemps remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus; mais, pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable²⁹.

Certes, il faut noter chez Descartes que la première démarche philosophique, dans la quête de la vérité et de la connaissance certaine et indubitable est le doute. A travers ce qui peut être considéré comme la déconstruction de la réalité du monde, il cherche plutôt à trouver un fondement à partir duquel la réalité purgée de tous ses appareils trompeurs peut et doit être pensée. Ce fondement n'est rien d'autre que le cogito et Dieu qui sont les deux piliers de la philosophie selon Descartes comme constituant la présence même de la réalité la plus effective. Cela résulte de la règle de l'évidence :

Je ne voulus point commencer à rejeter tout à fait aucune des opinions qui s'étaient pu glisser autrefois en ma créance sans y avoir été introduites par la raison, que je n'eusse auparavant employé assez de temps à faire le projet de l'ouvrage que j'entreprenais, et à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont on esprit serait capable³⁰.

De ce fait, seuls le cogito et Dieu transcendent le monde en raison de l'inconsistance de celui-ci. Par conséquent, seules leurs existences apparaissent comme certaines et susceptibles d'être démontrées de façon véritable. Puisque bien qu'étant perçu comme la première certitude découverte au terme du doute, le cogito, être limité, faillible dépend entièrement de cet être

²⁹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 53.

³⁰ *Ibid.*, Deuxième partie, p. 38.

parfait et tout puissant qu'est Dieu. C'est ce que le mathématicien philosophe démontre en ces termes :

Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se trouve en moi ou bien que je suis j'existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude³¹.

Lorsqu'il écrit à Messieurs les Doyens et Docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris pour leur présenter son projet de Méditations, Descartes exprime la raison qui le porte à le faire. Pour lui, les deux questions de la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont d'une importance capitale et il souhaite que ses lecteurs reconnaissent la légitimité de la démarche rationnelle comme seule capable de convaincre ceux qui n'entendent pas le discours de la foi. Le rapport du cogito à Dieu est donc inéluctablement démontré. Ainsi peut-il écrire :

j'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie : 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 deux choses par raison naturelle³²

Dans ce cas précis, cela s'explique par le fait que Dieu et l'âme échappant ainsi au doute que la précarité du monde nous impose. Il s'avère que leur démonstration ne peut être que la plus certaine et la plus aboutie de tout ce que peut produire l'esprit humain. Cependant, la prééminence ou la primauté ontologique de Dieu et de l'âme est la conséquence de leur non-appartenance au monde, ce qui explique en même temps la validité sans conteste de leur démonstration. Telle est l'analyse que nous essaierons de mener dans cette sous partie.

³¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation première, AT, IX-A, 42, p. 133.

³² Martial Guéroult, *Descartes Selon L'ordre des Raisons*, tome 2 : *L'Ame et le corps*, Aubier Paris, 1968, p.134.

CHAPITRE I

L'ESSENCE DU COGITO ET DE DIEU

Il faut noter de prime abord que la découverte du cogito n'est pas seulement la découverte d'une première vérité, c'est aussi la découverte ou la confirmation d'un critérium de la vérité qui est l'évidence. Descartes, en effet, ne tombe pas dans le piège dénoncé par les sceptiques, qui consisterait à chercher d'abord un critérium de la vérité, dont la vérité même supposerait, pour être appréciée. C'est au contraire en partant d'une vérité donnée, expérimentée celle du cogito, qui va définir le critère de la vérité.

Je suis assuré que je suis une chose qui pense ; mais ce serais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? Certes, dans cette première connaissance il n'y a rien qui m'assure de la vérité que la claire et distincte perception de ce que je dis, laquelle, de vrai, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse; et, partant, il me semble que déjà je puis établir pour règle générale que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies³³

Il s'agit dès lors, d'élaborer une analyse sur l'essence du cogito et de Dieu. Ce qui, a priori n'est pas une entreprise facile encore moins aisée. Ceci dans la mesure où il est impossible de définir avec précision quel est le sens matriciel voulu par le fondateur de la science moderne. Effectivement, ce sont deux êtres qui permettent au sujet pensant de parvenir à la connaissance indubitable, claire et distincte et même aux vérités certaines. Toutefois quelle est l'essence du cogito d'après René Descartes ? Autrement dit, qu'elle est la nature de cette instance spirituelle qui permet à ce cartésien d'être et d'exister simultanément ?

1. LA NATURE DU COGITO CHEZ René DESCARTES

Au sein du doute, Descartes rencontre une première certitude *cogito, ergo sum* "Je pense, donc je suis" ; ce cogito représente la conscience de soi du sujet pensant. C'est une

³³ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation troisième, AT, IX-A, 40, pp. 93-95.

formule latine, forgée par le philosophe français René Descartes. Elle exprime la première certitude qui résiste à un doute méthodique, dans le but de refonder entièrement la connaissance. En fait, le penseur moderne René Descartes souhaite trouver un fondement solide, absolument certain, dans lequel il fondera son savoir. Cette recherche l'amène à la conclusion que seule sa propre existence, en tant que « chose qui pense », est certaine au départ. « *Et certes, l'idée que j'ai de l'esprit humain, en tant qu'il est une chose qui pense, et non étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne participe à rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle.* »³⁴ De toute évidence, le cogito est une certitude à partir de laquelle le philosophe moderne va tenter de refonder toute la connaissance. Il consiste en une intuition qui ne se résume pas à une déduction logique. C'est ainsi que le cogito est initialement exposé *en français* dans le *Discours de la méthode* (1637) en ces termes : « *Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler...* ».³⁵ Descartes réitère ce raisonnement, *en latin* cette fois-ci, dans les *Méditations métaphysiques* :

*Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.*³⁶

1.1. Le cogito comme pensée pure

D'entrée de jeu, soulignons que la méthode de Descartes dans la *seconde Méditation* est une démarche réflexive, Descartes n'abandonne pas tout de suite le doute mais en réfléchissant sur le doute lui-même, il parvient à prendre conscience de nouvelles idées. Ce que le cogito nous apprend se formule ainsi : la proposition : *je suis, j'existe* est nécessairement vraie à chaque fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. En réalité, ce que le cogito philosophique fait découvrir au sujet méditant, ce n'est pas seulement une existence

³⁴ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-A, 42, p. 133.

³⁵ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 54.

³⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation seconde, AT, I X-A, 19, p. 73.

indubitable, c'est aussi une vérité nécessaire. René Descartes, l'expose clairement dans la *Méditation seconde* en ces termes :

*[...] De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe [ego sum, ego existo], est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit*³⁷.

En réalité, Descartes stipule qu'il ne peut pas penser sans connaître. Or ce penseur moderne est à la recherche d'une vérité première, capable de fonder une fois pour toutes l'édifice du savoir, c'est-à-dire d'une *vérité nécessaire*. Donc si le cogito doit devenir la première connaissance (à la faveur du passage du *cogito* implicite au *cogito* explicite), il doit, d'une façon ou d'une autre se montrer résistant au temps, il doit apparaître comme capable de recevoir, malgré le caractère temporel de la pensée, le rang de vérité nécessaire. C'est le sens de ce constat que fait le père de la philosophie moderne en ces termes:

*Je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité, je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais*³⁸

Même langage, à peu de chose près, dans le texte français des *Principes de la philosophie* Première partie, art. 7 :

*Nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : Je pense, donc je suis, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre.*³⁹

Autrement dit, ce n'est que dans quelques passages des *Objections* et des *Réponses* que l'on verra ressurgir la *formule*, et dans d'assez nombreux endroits de la correspondance. Il y a une raison à cela, et elle touche à notre affaire. C'est que *je pense, donc je suis* n'est pas le raisonnement même de Descartes dans ses *Méditations métaphysiques* : c'est plutôt la formule qu'il utilise, et ses interlocuteurs à sa suite, pour désigner ou résumer ce raisonnement, quand

³⁷ *Ibid.*, Première partie, art. 7, p. 36.

³⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 54.

³⁹ René Descartes, *Les principes de la philosophie*, Première partie, Introduction et notes par Guy Durandin, Paris, J. Vrin, 1963, p. 54.

il veut y réfléchir. Et de fait, dans les *Méditations*, le *je suis, j'existe* n'est nécessairement vrai que sous la condition qu'il soit pensé. Ainsi, *je pense, donc je suis* est presque un nom propre : c'est le nom d'une pensée, d'une opération intellectuelle singulière, d'un protocole de réflexion, exposé à travers la *Méditation*.

Elle a été ensuite mise en avant par les médiévaux et par quelques modernes comme une pensée tout à fait particulière, qui résiste aux plus grands doutes. Descartes l'avoue d'une manière d'ailleurs un peu irrespectueuse : « *C'est une chose qui de soi est si simple et si naturelle à inférer, qu'on est, de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit ; mais je ne laisse pas d'être bien aise d'avoir rencontré avec saint Augustin [...]*.

»⁴⁰ Et plus loin il ajoutera :

*En considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi en ne pouvant douter de soi-même, et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe duquel j'ai déduit très clairement les suivants [...]*⁴¹.

Le moi dont il s'agit d'identifier exhaustivement les propriétés n'est pas le moi empirique d'avant le doute méthodique, c'est le moi qui a surgi du doute et qui possède aussi longtemps qu'il pense la certitude de son existence, c'est le *moi compris, circonscrit sous la notion de la pensée où s'avère de façon certaine son existence*. Toutes les propriétés que s'attribuait le moi d'avant la méditation sont donc neutralisées. Il n'est question ni de les affirmer, ni de les nier. Et même si elles devaient apparaître par la suite comme appartenant en vérité à la *res cogitans* que j'appelle moi, cela n'autorise pas qu'elles soient attribuées au moi saisi sous la notion de la pensée où s'avère son existence. En outre, il ressort que, ce qui est proprement le premier principe, ce n'est pas moi, l'*ego* affirme Descartes c'est mon existence en tant qu'âme, esprit ou « chose qui pense ». Cependant, comment conçoit-il ce moi qui existe ?

⁴⁰ À Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 248 ; voir aussi à Mersenne, 25 mai 1637, AT I, 376. Les textes d'Augustin cités sont *La Cité de Dieu*, XI, XXVI, et *De la Trinité*, X, X., *Avoir rencontré avec : avoir fait la même observation*.

⁴¹ René Descartes, *Lettre-Préface des principes de la philosophie*, p. 5.

1.2. Le cogito perçu comme substance pensante

D'emblée, à la question « que suis-je ? », il semble naturel de répondre : je suis un homme, c'est-à-dire un animal doué de raison, un corps, composé d'os et de chair, dont les fonctions s'expliquent par la présence en lui d'une sorte de principe vital nommé âme. Rien de tout cela ne résiste à l'hypothèse du Malin Génie, rien de ce genre ne peut être contenu dans la certitude absolue du « je suis ». C'est de cette façon, peut-être, qu'on interpréterait la proposition « je pense, donc je suis » avant de faire l'épreuve du doute cartésien ; mais il ne faut pas concevoir l'œuvre du doute avec des idées d'avant le doute. Seule la certitude du cogito, telle qu'elle se découvre dans l'épreuve du doute extrême, peut m'apprendre précisément ce que je suis :

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est⁴².

Tous ces mots reçoivent du doute un sens nouveau, qui est leur vrai sens. « Pensée », « esprit », « entendement », ou « raison », désignaient auparavant des facultés humaines, des aptitudes propres aux individus de notre espèce : « ma pensée », « ton esprit », « sa raison », pouvais-je dire alors. Je pouvais bien croire, avant de douter, que la pensée était une faculté plus noble que d'autres, mais enfin elle n'était pour moi qu'une faculté parmi d'autres, répandue dans le monde, mélangée aux choses. Le cogito est à cet effet un support permanent d'attributs, des qualités ou accidents ; la substance pensante a pour attribut principal la pensée. C'est également cet être qui n'a besoin que de soi-même pour exister. À proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel. Ceci nous amène à conclure qu'il y a bien une dimension existentielle du cogito.

Au moment où je pense, je me sens exister. C'est sans doute ce qui a poussé le philosophe cartésien à faire le constat selon lequel : « *Je suis, j'existe : cela est certain, mais combien de temps ? A savoir autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire,*

⁴² René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie p. 54.

si je cessais de penser, que je cesserais d'être ou d'exister »⁴³. C'est justement ce quelque chose que Descartes va nous demander d'examiner avec attention :

*Et ainsi, je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature.*⁴⁴

Par conséquent, je ne puis donc point prétendre être :

*J'exciterai encore mon imagination pour chercher si je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain. Je ne suis point un air délié et pénétrant rependu dans tous ses membres, je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que ce je puis feindre et imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose*⁴⁵.

En d'autres mots, l'auteur se découvre être un être, une réalité ontologique. C'est ce que connote la notion de substance. Une substance c'est ce qui existe en soi, ce qui sert de substrat à des qualités accidentelles. De toute évidence, cette substance est une chose qui pense, c'est-à-dire, l'attribut essentiel du sujet « *Je trouve que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi* »⁴⁶. Pour dire, que ce qui l'appartient en propre réside dans ce pouvoir, qui est absolument la seule opération d'une chose pensante. En réalité, il s'agit pour le philosophe de donner ici au mot pensé une extension bien plus grande que ce que nous entendons d'ordinaire par là. Il illustre donc cette manière de penser en stipulant : « *Une chose pensante est une chose qui doute, qui conçoit, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.* »⁴⁷ Cependant, il faut noter que la pensée, dans le vocabulaire cartésien est ce que nous appelons le psychisme. Les émotions, les sentiments, les désirs aussi bien que le jugement ou la méditation sont des opérations psychiques, c'est-à-dire ce qu'il faut rapporter à la substance pensante comme à leur condition de possibilité. Mais encore, avec la substance pensante, Descartes établit le dualisme de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière. Il affirme l'existence de deux réalités ontologiquement différenciées, la séparation anthropologique, l'amputation du sujet de sa dimension corporelle n'étant qu'une manière pour lui de tirer les

⁴³ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation seconde, AT, IX-A, 21, p. 77.

⁴⁴ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 81.

⁴⁵ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 21, pp. 77-79.

⁴⁶ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 21, p.77.

⁴⁷ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 23, p. 81.

conséquences de ce que signifie se réfléchir comme un sujet. Malgré cela, le dualisme de l'âme et du corps n'a aucune pertinence sur le plan existentiel vu que l'homme n'est pas la juxtaposition d'une intériorité spirituelle et d'une extériorité matérielle.

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé en mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps⁴⁸.

In fine, le cogito perçu comme substance pensante, permet à Descartes de fonder les sciences de la matière et la connaissance de l'esprit, à partir des idées claires et distinctes de pensée et d'étendue dont notre entendement a l'intuition dès qu'il pense. Toutefois, quelle est la nature de cet être suprême ?

1.3. L'existence du moi comme *res cogitans*

D'entrée de jeu, il nous paraît loisible de penser que Descartes s'était engagé à travers le doute méthodique et universel à chercher à atteindre une première vérité indubitable laquelle lui permettrait d'édifier toute la connaissance humaine. C'est-à-dire une vérité suffisamment féconde qui sera le fondement de toute la connaissance et de tout le savoir. Dans les *Méditations*, cette première vérité est évidemment la fameuse proposition « je suis, j'existe ». Ensuite, Descartes entreprendra de chercher à savoir la nature, ou l'essence de ce moi qui existe. C'est tout le travail d'éclaircissement qu'entreprendra la deuxième Méditation pour arriver à cette conclusion : « *Je ne suis donc ; précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue* »⁴⁹. (*res cogitans*). Une fois que l'existence du moi ainsi que sa nature comme pensée sont posées, Descartes poursuit la *seconde Méditation* en la centrant sur la

⁴⁸ *Ibid.*, Méditation sixième, AT, IX-A, 64, pp. 191-193.

⁴⁹ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 21, p. 77.

séparation de l'esprit et de l'imagination. Pour ce penseur, la connaissance du moi ne dépend pas de l'imagination. A ce propos, il écrit :

J'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que je reconnu d'être. Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est encore connue ; ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination⁵⁰.

Descartes affirme l'indépendance, de manière plus nette, de l'esprit dans la connaissance du moi vis-à-vis de l'imagination. Quelques lignes plus loin, il réaffirme que :

Et ainsi, je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature⁵¹.

En effet, comment déterminer quelque chose de fixe qui demeure au sein du changement? Qu'est-ce qui me permet de penser une chose comme un objet doté d'une unité qui regroupe des qualités diverses, permanent à travers le temps ? C'est alors que dans la suite du texte, Descartes évoque l'expérience du morceau de cire dans le même but de se garantir ou de rechercher la confirmation de la priorité de la connaissance de mon esprit sur celles de l'objet de l'intellect et l'objet de l'imagination. Martial Guérout note à propos : « *la conscience m'a fait connaître clairement et distinctement dès la deuxième Méditation que l'imagination est différente du pur intellect et n'appartient pas à l'essence de mon esprit, lequel peut exister sans elle* »⁵². Pourtant, à en croire Aristote, « *quant à l'âme, les images remplissent pour elle le rôle des sensations. Dès qu'elle affirme ou qu'elle nie la chose est bien ou mal elle la recherche ou la fuit. Voilà pourquoi cette âme ne pense jamais sans image* »⁵³. En conséquence, Aristote parle de ce qu'il appelle « La pensée discursive de l'âme », en évoquant régulièrement ou même assez souvent les rapports de celle-ci avec les sensations, « *et définit, comme une conséquence de cette étroite relation ou indétermination le rôle effectif des images... après avoir précisé que ces images-ci sont à l'âme ce que les sensations sont aux sens* »⁵⁴. A l'inverse de la tradition

⁵⁰ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 79.

⁵¹ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 81.

⁵² Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome II : *L'âme et corps*, p. 42.

⁵³ Aristote, *Traité de l'âme*, Livre III, partie I, chap. 7, § 3.

⁵⁴ Anca Vacilui, *Etudes de philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1997, p. 69.

aristotélicienne, Descartes affirme ici l'indépendance de l'esprit qui se connaît sans se convertir à l'image ou l'imagination. Il soutient l'unicité de la pensée et de la réflexion sur elle.

L'esprit et la pensée ne font qu'une seule et même chose, un même acte qui est être conscient. Pour Descartes, la pensée par laquelle nous apercevons quelque chose ne diffère pas de celle par laquelle nous apercevons que nous l'avons déjà aperçue. Car, pour lui, « *être conscient, c'est assurément penser et réfléchir sur sa pensée, mais que cela ne puisse se faire tant que subsiste la pensée précédente, c'est faux, parce que l'âme peut penser plusieurs choses en même temps, persévérer dans sa pensée, et toutes les fois qu'il lui plaît réfléchir sur ses pensées, ainsi, être consciente de sa pensée.* »⁵⁵ Ce qui est souligné, c'est le caractère absolument unique et simple de l'acte par lequel la pensée se saisit.

Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous et non point par imagination ni par les sens. Et, que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit :

*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'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois*⁵⁶.

Il y a donc deux substances irréductibles l'une à l'autre : la substance pensante, l'âme qui constitue essentiellement l'identité du moi et la substance étendue, le corps, dont est constitué tout ce que nous percevons en nous et hors de nous. Toutefois, Descartes appréhende le corps comme suit :

Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclus ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat ; qui peut être mêlé en plusieurs

⁵⁵ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 59.

⁵⁶ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 28, p. 97.

*façons, non pas à la vérité par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression*⁵⁷

La pensée étant intériorité et par essence absence de tout ce qui appartient aux corps en moi et hors de moi. De la même manière, le corps qui est pure extériorité est ce qui reste lorsqu'on élimine tous les attributs de la pensée. L'homme, selon Descartes, n'est pas dans la nature, il est hors d'elle pour pouvoir la connaître et la maîtriser :

*Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*⁵⁸

De même, cette connaissance permet à Descartes d'en déduire d'un seul jet la distinction de l'âme et du corps :

*Et quoi que peut-être ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt que j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; 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*⁵⁹.

Autrement exprimé, René Descartes s'attèle à démontrer qu'il commence à mieux se connaître et à découvrir plus clairement l'auteur de son origine, puisque il ne peut admettre témérairement toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais il ne peut pas plus les révoquer généralement toutes en doute : « *Il est à propos que j'examine en même temps ce que c'est que sentir, et que je vois si des idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser, que j'appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles.* »⁶⁰ Mais, l'intention première de l'auteur est ici de distinguer l'âme du corps :

Premièrement, parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre,

⁵⁷ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 20, p. 75.

⁵⁸ *Ibid.*, Méditation sixième, AT, IX-A, 62, p. 185.

⁵⁹ *Ibid.*, Méditation sixième, AT, IX-A, 62, p. 185.

⁶⁰ *Ibid.*, Méditation sixième, AT, IX-A, 59, p. 177.

*pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute puissante de Dieu*⁶¹

Cependant, Descartes utilise le cogito et la preuve de l'existence de Dieu pour produire la preuve de la distinction de l'âme et du corps dans la sixième Méditation. Toutefois, quelle est la nature de cet être parfait l'auteur de tout l'univers ?

2. LA NATURE DE DIEU SELON René DESCARTES

Dans son sens étymologique, la notion vient du latin *deus*, "Dieu". Et la religion Polythéiste le conçoit comme un être supérieur et immortel, qui commande aux phénomènes naturels ou intervient dans les affaires humaines. La religion monothéiste quant à elle le définit comme, un être unique, personnel, absolument parfait créateur du monde, président à ses lois générales et pouvant y intervenir par des miracles. Descartes déclare : « *je conçois un Dieu souverain, éternel, infini, immuable, tout connaissant, tout puissant, et créateur universel de toutes les choses qui sont hors de lui.* »⁶² Ceci revient à dire que l'idée de Dieu soutient tout l'édifice de la philosophie cartésienne. Non seulement l'existence de Dieu est la première et la plus claire de toutes, mais elle précède même celle que nous avons de nous. De même que si nous n'avions pas d'abord l'idée de la perfection, nous ne pourrions jamais avoir d'expérience de l'imperfection. C'est dire que c'est l'idée de Dieu qui nous fait sentir notre imperfection, et nous prépare ainsi à découvrir, au bout du doute, la certitude du cogito. A cet effet, comment René Descartes, fondateur du rationalisme et de la philosophie moderne conçoit-il Dieu ?

2.1. Un Dieu véraison

Dans la partie précédente nous avons montré comment Descartes est arrivé à la découverte du cogito. Il s'est donc avéré que c'est l'affirmation de sa propre existence qui permet de sortir du doute sans recourir à la véracité divine ou à une quelconque hypothèse. Seul le « *je suis* » résiste au doute, seul « *je suis* » est évident. Mais le problème cartésien, s'il faut le rappeler, reste ou a toujours été celui du fondement de la validité de la science par la métaphysique. Ce fondement semble être trouvé dans la découverte de Dieu :

Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été

⁶¹ *Ibid.*, Méditation sixième, AT, IX-A, 62, p. 185.

⁶² *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 32, p. 105.

*créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul*⁶³

À l'exception de la morale provisoire, c'est tout le système, toute l'entreprise voire toute la doctrine cartésienne qui se trouve maintenant dépendre de cette unique question⁶⁴. Comme Descartes avait annoncé à Mersenne en 1630 que Dieu a placé dans nos esprits les idées innées des lois qu'il a instituées dans la nature :

*Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en (Dieu), mais encore de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence*⁶⁵

Autrement dit, lorsque j'aperçois que toutes mes idées ne sont rien d'autre que les modes de mon moi, je dois en même temps appréhender ma science comme fausse. Ce n'est que lorsqu'elles seront rattachées à Dieu comme à leur fondement ontologique, créateur et origine de tout ce qui est créé et que nos idées correspondront à leur essence et aussitôt apparaîtront comme vraies. C'est pour cette raison que pour Descartes, c'est Dieu qui fonde la vérité des idées. Ainsi écrit-il :

*Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je en crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement cela même que j'ai tantôt pris pour cette règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies.*⁶⁶

Notamment, ce texte nous renseigne sur le fait que les idées sont une création de Dieu. Parce que créées par Dieu, ceci implique l'idée de la séparation de Dieu d'avec les idées. Et Dieu étant parfait, les idées ne peuvent être que vraies. Bref, c'est Dieu qui garantit les idées, car c'est lui la cause et la source de leur être. L'idée claire c'est l'idée réelle, c'est l'idée en tant qu'elle est véritablement une idée. Et parce qu'elle est réelle, elle doit venir de Dieu, et par

⁶³ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 36, p. 115.

⁶⁴ René Descartes, *Méditation cinquième*, AT, IX-1, 55, p.171 .

⁶⁵ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, p. 171.

⁶⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 59.

conséquent elle ne doit être que vraie. Voilà pourquoi, « *il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que tel, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant* »⁶⁷. Pour mettre fin au doute, Descartes pose la conscience d'un Dieu véridique qui ne peut pas mentir, et par le fait même nous rassure dans notre crainte d'être abusés. Pour dire autrement que, le doute a renvoyé Descartes au cogito et le cogito à Dieu. En effet, dans le cogito, Descartes a trouvé le modèle de l'idée vraie, celle qui est claire et distincte ; l'explication de ce critère conclut le rationalisme : ce qui est vrai, c'est qui est conforme aux lois de la raison. O, la garantie de cette raison, c'est Dieu, qui met à l'abri de toute tromperie, pour peu qu'elle s'exerce bien.

Non seulement c'est donc la carrière d'une science infinie qui s'ouvre à la méthode cartésienne, mais c'est même l'assurance bien fondée d'une science qui pourra désormais se développer, à la manière de la géométrie, entièrement *a priori*. Car le premier effet de la véracité divine est bien que l'ordre des choses est originairement conforme à celui de nos idées claires et distinctes, de sorte qu'il suffit de bien juger pour bien faire. Cela revient à dire que Dieu n'est pas trompeur et qu'il a donc fait éternelles les vérités qu'il a créées, nulle déduction ne sera jamais certaine, et nul progrès de la connaissance ne sera jamais possible : « *Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit, trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique.* »⁶⁸ C'est la question de l'idée référée à son idéal qui suscite du côté de l'homme le problème d'une éventuelle tromperie. Tandis que du côté de Dieu, c'est un non-sens, car il est hors de question que Dieu soit trompeur. C'est pourquoi Descartes peut écrire :

*Et, on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou le sens de la tromperie est un non-être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter. Quoique pouvoir tromper soit une marque de subtilité ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice; et partant cela ne peut se rencontrer en Dieu*⁶⁹.

Il ressort de là qu'il s'agit ici en réalité d'une certitude des essences ; les idées sont vraies en dehors de tout référent extérieur. Ici, la doctrine de la véracité divine signifie tout simplement

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ René Descartes, *Méditations métaphysique*, Méditation troisième, AT, IX-A, 56, p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-1, 43, l. 1-5.

que Dieu est la cause de l'idée, qui est quelque chose, et non un pur rien, l'idée est donc vraie. Dieu étant la cause de tout ce qui est, de ce qui existe réellement, ce n'est que lui qui garantit l'idée en tant qu'elle correspond au monde réel, idée en tant que tableau ou image des choses. Voilà donc en quel sens il ne peut pas y avoir de *vraie* et certaine science pour un athée, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science. Et le philosophe cartésien de stipuler :

*Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes les hautes perfections*⁷⁰.

On constate donc que la véracité divine est le chemin, pour Descartes, qui part de la « *contemplation du vrai Dieu à la connaissance de toute autre vérité, à la connaissance des autres choses de l'univers.* »⁷¹ Même les vérités mathématiques, rien ne peut être connu, dans l'ordre des idées, sans la vérité divine. Seuls le cogito et Dieu me sont connus directement. En clair, elle est le fondement ou la garantie parfaite des mathématiques, et de toute science des idées et des essences, c'est-à-dire les sciences qui ne se posent pas de questions sur la correspondance entre l'idée et son objet, estimant que la vérité est dans l'idée elle-même.

C'est dire autrement que seul Dieu, est l'Être suprême parfait qui puisse garantir la valeur de l'évidence. Et Descartes de dire « *Je déclare formellement qu'un Athée ne peut avoir la science certaine d'aucune chose parce qu'il ne sait pas que sa nature est créée par Dieu bon et véridique* »⁷². Ceci dans le sens où le critère de l'évidence permet à cet effet de prouver l'existence de Dieu, et par conséquent Dieu permet le critère de véracité, Dieu est vérace. Voilà pourquoi un athée ne peut pas, plus que personne, douter de ses évidences, mais ne sachant pas pourquoi ses évidences sont vraies, sa connaissance n'est pas scientifique. D'où le sens de cet argumentaire :

*La notion de Dieu n'infirme point mais approfondit et complète la problématique idéaliste qui constitue la nouveauté essentielle de sa pensée. Car je ne suis certain de l'existence de Dieu lui-même qu'à travers l'illumination intellectuelle de l'idée claire et distincte qui traverse le cogito exprimé sous la forme ; je doute, donc je suis imparfait, donc Dieu est.*⁷³

⁷⁰ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 41, p. 129.

⁷¹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 41, p. 127.

⁷² *Ibid.*, AT, IX-A, 219, p. 433.

⁷³ *Ibid.*, AT, IX-A, 219, p. 433.

Dans cette perspective, la véracité divine rassure l'homme dans sa quête d'établir quelque chose de ferme et de constant. Dieu, est souverainement véridique, ayant doté l'esprit humain des semences de vérité, est celui qui assure la validité des connaissances claires et distinctes, de telle façon que :

La certitude et la vérité de toute science dépendent de la seule connaissance du vrai du Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et, à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle...⁷⁴

Autrement exprimé, c'est dans cette expérience qu'on pourrait se dire absolument profane, mais éminemment éthique entendue comme épreuve de soi que le Dieu de Descartes, l'être véracé et garant de tout est éprouvé comme le garant du fondement du sujet. Lorsqu'il sort du doute radical, sa position auto-fondatrice se voit confortée par l'existence même de Dieu.

2.2. Infini, perfection de Dieu !

Rappelons de prime abord que la *Cinquième méditation* ne prouve plus : elle démontre. Elle ne cherche plus, par une analyse des effets, à attester les caractères ou l'identité de leur cause. Elle ne procède plus *a posteriori* mais uniquement *a priori*, par le pur examen d'une notion. Descartes ne va donc pas procéder comme l'a fait Saint Anselme dans les deuxième et troisième chapitres de son *Proslogion*, « *ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand* », *a contrario*, Descartes pour sa part évoque l'idée de perfection, c'est-à-dire l'idée de ce à quoi on ne peut rien ajouter, ce qui est une autre manière de caractériser l'infini.

Il n'y aurait aucune chose que je connusse plus tôt, ni plus facilement que lui, car il y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe.⁷⁵

C'est dire en d'autres mots que les difficultés soulevées par cet argument, viennent peut-être du seul fait de l'avoir présenté comme un argument ou comme une démonstration, c'est-à-dire comme un raisonnement, avec ses prémices et sa conclusion. Ou bien, en effet, parce qu'on ne peut pas concevoir l'infini s'il lui manque l'existence, c'est une seule et même chose de

⁷⁴ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, p. 171.

⁷⁵ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, p. 168.

concevoir l'infini et de le concevoir existant : « *En sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.* »⁷⁶

Néanmoins, la *Méditation troisième* semble subordonner la validité de nos idées claires et distinctes à la démonstration de l'existence de Dieu. Ceci dans la mesure où , il est établi une certaine équivalence entre la clarté et la distinction de nos idées et que par ailleurs, la vérité n'est assurée que parce que Dieu existe. Et que, la clarté et la distinction de nos idées ne suffiraient pas à nous les faire connaître comme vraies si nous ne savions qu'elles nous viennent de Dieu :

*Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute [sur l'existence du monde] s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui : d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies*⁷⁷.

Et c'est cette habitude qui nous fait croire sophistiquement que nous aurions d'abord l'idée d'un être infini ou d'un être parfait, et qu'*ensuite* nous en déduirions l'existence comme une de ses propriétés. Car, l'idée d'un être parfait n'est autre chose que l'idée d'un être existant.

On ne doit point, dis-je, alléguer cela : car encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée de Dieu, néanmoins, toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un être premier et souverain, et de tirer, pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections ; quoique je, ne vienne pas à les nombrer toutes, et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante

⁷⁶ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-1, 52, pp. 145.

⁷⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 59.

pour me faire conclure (après que j'ai reconnu que l'existence est une perfection), que cet être premier et souverain existe véritablement⁷⁸.

Autrement dit, l'auteur affirme que nous ne pouvons jamais être certains d'aucune chose sans commencer par l'être de l'existence de Dieu et de sa véracité :

Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose⁷⁹.

Pour ce philosophe, l'existence, dit-il, n'est pas une perfection. À l'inverse, nulle chose n'est parfaite ou imparfaite qu'à la condition préalable d'exister. Ce n'est donc pas parce qu'une chose est parfaite qu'elle existe, mais il faut qu'elle existe pour qu'elle puisse avoir quelque perfection que ce soit⁸⁰. Par ailleurs, la perfection qu'évoque Descartes à propos de Dieu, n'est pas seulement une suréminente qualité ou l'excellence d'une quelconque détermination : la perfection selon lui est un autre nom de l'infini. Faute de lever ces équivoques, Descartes ne peut donc que répondre en répétant qu'on peut concevoir toutes choses indépendamment de leur existence, hors de l'être parfait, infini, qui ne peut être que Dieu, car « *Dieu est l'être parfait, et maître de tout ce qui existe.* »⁸¹

Cela laisse entendre que sans la connaissance de l'existence et de la véracité de Dieu, nous ne serions jamais capables d'être certains d'aucune chose. Seulement, nous objectons que Descartes vient tout juste de soutenir qu'il connaît des choses simples avec la plus parfaite certitude, alors que plane encore le doute sur l'existence et la véracité de Dieu. L'affirmation de ces connaissances absolument certaines, qui résistent à l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Toutefois, il faut préciser que certains objets seraient connaissables d'une façon certaine (l'existence de Dieu, sa véracité), d'autres (tous les autres objets de la connaissance) ne le seraient pas de la même façon. Cette conception de la connaissance nous paraît incompatible avec ce qu'affirme Descartes de la lumière naturelle de notre entendement qui, ne reçoit pas

⁷⁸ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 55, p. 163.

⁷⁹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 23, p. 97.

⁸⁰ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, VII, p. 323.

⁸¹ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, VII, p. 383.

plus de diversité des objets qu'elle connaît que n'en reçoit la lumière du soleil des choses qu'elle éclaire :

*Toutes les sciences ne sont effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelques soient les différents objets auxquels elle s'applique. Et, qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil des choses qu'elle éclaire ; il n'y a donc pas lieu de contenir l'esprit dans quelques bornes que ce soit.*⁸²

D'un autre point de vue, la perfection qu'évoque Descartes à propos de Dieu, n'est pas seulement une suréminente qualité ou l'excellence d'une quelconque détermination : la perfection selon l'auteur est un autre nom de l'infini. Ainsi, faute de lever ces équivoques, René Descartes ne peut donc que répondre en répétant qu'on peut concevoir toutes choses indépendamment de leur existence, hors l'être parfait, ou l'infini, ou Dieu, car « *Dieu est son être, et non pas le triangle.* »⁸³ Si on excepte la certitude que je suis, et que je suis un esprit, il n'y a donc pas une connaissance qui ne s'ensuive de celle que nous avons de Dieu. Non seulement comme nous l'avons vu, l'idée d'infini est la première de toutes et la plus originaire. Puisque, l'idée d'aucune chose finie ne peut être formée que par limitation ou négation de l'idée d'infini ; mais l'idée de Dieu est même la plus claire et la plus distincte de toutes.

2.3. Dieu, garant de la cohérence

Au sujet de la nature de Dieu comme garant de la cohérence de tout ce qui constitue l'univers, il faut souligner que la question de Dieu est une des plus délicates et peut-être même paradoxales de la Philosophie cartésienne. On a pu dire que l'homme cartésien, qui se caractérise par sa liberté, liberté qui nous : « *rend en quelque façon semblables à Dieu* »⁸⁴, et même qui « *semble nous exempter de lui être sujets* »⁸⁵, n'a pas besoin de Dieu. Ce qui est certain, c'est que Descartes lui-même n'a cessé de répéter que c'est l'existence de Dieu qui seule, peut garantir la possibilité d'une connaissance de la vérité. C'est ainsi par exemple, que Descartes, à partir du moment où il a démontré l'existence de Dieu, est conduit à en faire le

⁸² René Descartes, « Règles pour la direction de l'esprit », p. 78.

⁸³ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-1, 55.

⁸⁴ René Descartes, *Les Passions de l'Âme*, traduction d'Adam et de Tannery, Paris, Gallimard, troisième partie, Vol. XI, 1969, p. 445.

⁸⁵ René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647, p. 85.

créateur de toutes choses, y compris de moi. Suivant cette logique, il est paisible d'affirmer que le cogito procède de Dieu.

Comme on le voit, la connaissance de l'existence de Dieu suit, indubitablement au regard du cheminement des *Méditations*, la connaissance de ma propre existence. L'ordre du savoir (je me connais avant de connaître Dieu) n'est pas l'ordre de l'être (Dieu est mon créateur). Le cheminement des *Méditations* est sans ambiguïté sur ce point. Et si besoin était on pourrait citer cette phrase de Descartes, extraite d'une de ses lettres : « [...] *c'est avec très grande utilité qu'on commence à s'assurer de l'existence de Dieu, et ensuite de celle de toutes les créatures, par la considération de sa propre existence.* »⁸⁶ Cependant, un point très important est qu'à l'occasion de l'événement du cogito, Descartes n'acquiert pas seulement la certitude de son existence : il acquiert aussi celle qu'une conception claire et distincte est vraie (pour mémoire la découverte du cogito établit également un troisième point, à savoir que je suis une chose qui pense, ou plus exactement que je suis au moins une chose qui pense). Il faut citer le passage essentiel du début de la *Troisième méditation* :

*Je suis certain que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose. Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies*⁸⁷.

Toutefois, il faut comprendre qu'il s'agit bien là d'une véritable découverte, concomitante à celle de mon existence, et non pas d'une vérité préexistante (vérité éternelle, ou règle de logique etc.), qui serait, à ce stade, rien de plus qu'un préjugé. Descartes, rappelons-le, a dans la *Première méditation*, écarté comme douteuses, et même comme réputées fausses, toutes les vérités acquises : sa créance ne comporte plus aucune certitude. Dès lors avec le cogito, il découvre que l'essence d'une conception claire et distincte est d'être vraie. On a exactement la même présentation dans le *Discours de la méthode* :

Après cela, je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine ; car, puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant

⁸⁶ René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646. Adam et Tannery, Vol. IV, p. 445.

⁸⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation troisième, AT, IX-A, 27, p. 95.

remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : je pense donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être : je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort Distinctement sont toutes vraies⁸⁸.

Il faut dès lors noter au passage que Descartes ne dit pas « ce qui ne suffirait pas si Dieu n'existait pas », mais « ce qui ne suffirait pas si nous ne savions que Dieu existe », ce qui montre que Dieu n'est pas vraiment la garantie de la vérité, mais que *la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu est la condition de notre certitude* quant à la vérité des choses. Et il poursuit en indiquant en effet que cette dernière preuve, par l'essence, est justement très facile à concevoir clairement et distinctement :

Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seule l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, par conséquent qui existe⁸⁹.

En fin de compte, il faut relever que Descartes ne procède à la réintégration "automatique" dans sa créance de toutes les vérités dont il a gardé le souvenir qu'il les avait conçues clairement et distinctement.

⁸⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, pp. 54-55.

⁸⁹ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation cinquième, AT,IX-A, 55, p 167.

CHAPITRE II

LA PRIMAUTÉ DU COGITO SUR DIEU DANS L'ORDRE DES CONNAISSANCES

Dans le chapitre précédant, nous étions amenés dans notre investigation à ressortir la nature des rapports du cogito à Dieu selon René Descartes. Il ressort donc de cette analyse, qu'il n'a pas été aisée de donner avec précision quel est le sens matriciel voulu par le fondateur de la science moderne. Car, le cogito et Dieu sont deux êtres qui permettent au sujet pensant de parvenir à la connaissance indubitable et certaine. Néanmoins il s'est assorti qu'au sein du doute, Descartes rencontre une première certitude, le cogito. Ce cogito représente la conscience de soi du sujet pensant.

En effet, aussi universel que soit le doute, puisqu'il porte sur la totalité des connaissances, il y a quelque chose qu'il ne saurait atteindre : c'est sa propre condition, car doutant, je pense et, pensant, je suis. « *Je suis si je me persuade que je ne suis pas ou si seulement j'ai pensé quelque chose. Et j'existe, si un malin génie me trompe. Je suis, j'existe est nécessairement vrai, toutes les fois que je le conçois dans mon esprit* »⁹⁰, affirme le philosophe rationaliste. De plus, il s'en suit bien évidemment que, la seconde vérité découverte par Descartes est d'ordre *Métaphysique*, et concerne l'existence de Dieu. Car, parmi toutes les idées qui sont dans la conscience humaine, il en est une que l'homme n'a pas pu inventer. Il s'agit bien de l'idée de Dieu. Nous avons donc par conséquent en nous l'idée d'un être parfait. C'est sans doute ce qui amène Descartes à se demander :

Comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire, qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas parfait, et si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je puisse connaître les défauts de ma nature ⁹¹.

⁹⁰ *Ibid.*, Méditation première, AT, IX-A, 23, p. 37.

⁹¹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 36, p. 117.

Il s'agit à présent de démontrer que le cogito « *ergo sum* », « *Je pense, donc je suis* », au niveau de la connaissance, est la première certitude, c'est-à-dire qu'il a la primauté sur Dieu ; dans la quête de la connaissance.

1. LE STATUT DU COGITO DANS LA DÉCOUVERTE DE LA CONNAISSANCE

Dès l'entame, il faut souligner que le philosophe rationaliste René Descartes part du constat selon lequel je peux douter de tout, mais je ne peux pas douter du fait que, moi qui doute, je suis. Par conséquent, Descartes conclut, dans le *Discours de la méthode*, en ces termes : « *je pense donc je suis* »⁹² et, dans la *méditation seconde*, « je suis, j'existe ». C'est dire que lorsque je doute, je sais que j'existe. Car, s'il y a un doute, c'est qu'il y a nécessairement quelqu'un qui est là pour douter. Je ne puis rien tenir pour vrai, si ma propre existence n'est pas elle-même certaine et indubitable. Or, cette connaissance n'est point un ouvrage de notre raisonnement, ni une instruction que nos maîtres nous ont donnée ; nos esprits la voient, la sentent, la manient. Elle est claire et indubitable : c'est le cogito, c'est-à-dire le premier principe dans son indubitable clarté.

1.1. Le cogito conduit à la certitude

D'emblée il faut souligner que selon René Descartes, le cogito, c'est la chose la plus certaine parmi toutes celles qui existent ceci dans la mesure où :

Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux : et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain »⁹³.

Cela veut dire que le cogito est, dans la philosophie de Descartes, assure convenablement la garantie et la certitude des vérités indubitables. René Descartes justifie ainsi cette garantie de la certitude du cogito par une preuve *a priori* d'une part et par une preuve *a posteriori* d'autre part : par la preuve *a priori*, il établit que le cogito existe par la nécessité de son essence, car en tant que chose essentiellement pensante, il ne peut pas ne pas exister certainement, dès lors qu'il ne peut pas penser sans être ni être sans penser. Bien plus, c'est le fait qu'une puissance

⁹² René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 55.

⁹³ René Descartes, *op. cit.*, p. 55.

démoniaque use de son industrie pour abuser de lui, qui prouve *a posteriori* que l'être est la victime inconsciente des malices :

Il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ⁹⁴.

Autrement exprimé, la garantie de la certitude sur laquelle se fonde son être explique le privilège qu'il a de douter. Ce privilège revient au cogito parce que lui seul peut, dans l'ordre des choses existantes ou susceptibles d'exister, soumettre le factuel ou l'empirique tout comme ses propres artifices logiques au doute méthodique dans la perspective de démarquer nettement le certain de l'incertain ; si bien qu'au terme de cette opération intellectuelle

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est ⁹⁵.

En un mot, René Descartes pense que le cogito possède exclusivement les règles et maîtrise particulièrement les modalités pratiques, qui privilégient la logique du sujet. Cependant, la preuve de ce privilège se vérifie par la possibilité qu'a le cogito de tracer la voie de la connaissance et de s'investir dans une dynamique philosophique autoréflexive destinée non seulement à révoquer en doute l'existence de sa propre subjectivité. D'où la conclusion : « *Je suis, j'existe, est nécessairement vrai toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit.* »⁹⁶ Ainsi, dans cette épreuve qui consiste à suspendre le jugement, nous avons l'impression que le cogito donne la preuve magistrale qu'il est la seule chose qui puisse penser et qui participe, mieux que les autres, du divin. Mais il se peut que depuis un certain temps, Descartes a l'impression qu'il y a en lui l'idée d'une divinité, et qui serait auteur de ce qu'il est. C'est le sens de ces propos lorsqu'il affirme que : « *Toutefois, il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu, qui peut tout, et par qui j'ai été fait et créé*

⁹⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation seconde, AT, IX-A, 20, p. 73.

⁹⁵ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 54.

⁹⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation seconde, AT, IX-A, 20, p. 73

tel que je suis »⁹⁷. En somme, il est important ici de remarquer la possibilité exclusive de douter ou de résilier finalement le doute par des certitudes qui lui résistent absolument et qui, par le fait même, l'achèvent définitivement. C'est donc là le propre du cogito cartésien parce que la pensée est, à proprement parler, sa constitution ontologique.

Voilà pourquoi, relativement à toutes les choses qui existent, Descartes proclame le monisme logique du cogito. Étant donné que ce dernier peut non seulement les examiner par la pensée, mais aussi parce qu'il peut se constituer comme objet de pensée. A ce propos il déclare : « *Par le mot penser j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser.* »⁹⁸ Pour cet auteur, la pensée commence par les sens et s'achève au niveau de l'esprit. En outre, cela est incompréhensible pour nous si nous n'avons pas compris, au moins par anticipation, qu'il n'y a aucun secours pour la pensée au niveau des certitudes de contenu. La question de la vérité elle-même n'est pas abstraite, c'est-à-dire ne s'extrait pas, d'aucun contenu, d'aucune expérience.

Il reste à comprendre pourquoi le vrai n'est pas quelque chose qui se glane dans l'univers, ni dans la conscience. Pour le moment, le vrai se montre à Descartes de telle façon qu'il recule devant lui. Toutefois, cela n'est pas à proprement parlé l'idée de Descartes. A contrario, il s'obstine parce qu'il n'y a qu'un chemin, celui que lui propose la lumière naturelle. Mais le résultat va bientôt nous étonner : c'est que, s'il faut sortir de l'ensemble des contenus, il faut sortir du monde. Tel est le sens de la comparaison avec Archimède :

*Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable*⁹⁹.

Il ressort clairement que le cogito est certain. Ceci dans la mesure où il n'est pas aisé pour lui qu'il puisse se tromper encore moins faillir. Cependant, que pouvons-nous encore espérer du cogito, dont la nature n'est que de penser ?

1.2. L'assurance de l'existence par le cogito

De prime abord, soulignons qu'après avoir démontré que le cogito, c'est, la chose la plus certaine parmi toutes celles qui existent, René Descartes, veut à présent s'assurer de sa propre

⁹⁷*Ibid.*, Méditation première, p. 63.

⁹⁸ René Descartes, *Principes de la philosophie*, Première partie, p. 56.

⁹⁹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 20, p. 97.

existence. D'où la question : Comment Descartes s'assure-t-il de lui-même ? D'abord, dans l'absence du monde ; non pas que celui-ci ait brusquement disparu pour la conscience ordinaire ou quotidienne de Descartes, mais « absence » en ce sens que la pensée va se saisir d'elle-même en son sens d'être « Je suis » sans que le lien originel de la pensée et du réel ait été considéré comme nécessaire à cette saisie de la pensée par elle-même.

En réalité, le cogito va se saisir de soi au moment où le monde est encore placé sous le doute, par conséquent « ce point fixe et assuré » se trouve en dehors du monde, comme le point d'appui du levier *Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens, ni aucun corps. J'hésite néanmoins : car il se trouve en dehors du système à déplacer. C'est là un des sens de cette riche comparaison avec Archimède qui ouvre le mouvement vers le cogito dans la Deuxième méditation, s'exclame en ces termes « S'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde. »*¹⁰⁰

De plus, le monde est à tel point la forme de toute pensée que lorsqu'il essaie de penser le rien, Descartes dit encore : « Je ne suis rien du tout dans le monde, je reconnois de la [...] qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit ni aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? »¹⁰¹. Mais encore, il semble que cette sorte d'évacuation des étants vers le néant, à laquelle le doute ne cesse de procéder systématiquement, doive atteindre à son tour l'homme, à sa place dans l'univers, tel qu'il est lorsqu'on le définit comme l'animal rationnel. Il semble alors qu'il est emporté par le mouvement de la négation, car rien ne nous dit, pour l'instant, que l'homme soit pensé autrement que comme un étant parmi les autres, à sa place dans l'ensemble de la réalité. Mais le doute bute sur le cogito, comme sur ce qu'on ne peut d'aucune façon bouger ou ôter de soi-même. « Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement j'ai pensé quelque chose ; [...] et tenir pour constant que cette proposition : « Je suis, j'existe », est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce. »¹⁰²

Par ailleurs, si le cogito s'exprime à travers le « Je suis, j'existe », dès lors, en quel sens Descartes atteint-il en lui-même l'être qu'il cherche depuis le début des *Méditations* et que le monde n'a pas pu lui offrir ? Dans la première Méditation, ce qui oblige Descartes à révoquer le monde en doute, c'est que sans cesse la réalité se transforme en apparence devant la volonté

¹⁰⁰ René Descartes, *Principes de la philosophie*, p. 78.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰² *Ibid.*, p. 65.

de la pensée d'atteindre le réel dans sa réalité, depuis le niveau le plus immédiat, celui de l'évidence sensible, partant des natures simples pour aboutir au Malin Génie. Ceci signifie que l'intelligible lui-même peut être le lieu d'une apparence (apparence métaphysique).

Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité¹⁰³.

Il faut d'ores et déjà reconnaître que la connaissance la plus évidente et la plus certaine est celle de laquelle il faut se méfier le plus : il ne faut pas s'y « méprendre ». Comme quoi Descartes est toujours surprenant. Nous avons déjà dit que la nature du doute est de s'attaquer aux certitudes, et non pas au douteux au sens psychologique. Ici on voit encore le même rapport entre le certain et le doute. Doute qui l'amène à douter même de sa nature et de son existence. C'est justement la raison pour laquelle il réitère clairement que :

Je ne connais pas assez clairement ce que je suis, moi, qui suis certain que je suis, de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eu auparavant¹⁰⁴.

En un mot, le cogito, en un sens, signifie simplement qu'il faut que la vérité soit possible, et c'est alors une sorte de cogito pratique, une décision axiomatique fondamentale. S'il faut que la pensée soit possible, il faut que l'unité de la pensée et de l'être soit accessible. Dès lors, le doute n'est pas fini, les *Méditations* non plus. Le circuit du doute ne s'achève qu'en Dieu. C'est justement ce qui l'amène à dire :

Certes, si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison, que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes¹⁰⁵.

Enfin de compte, il découle que seule la certitude du cogito, telle qu'elle se découvre dans l'épreuve du doute extrême, peut m'apprendre précisément ce que je suis : « *je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou*

¹⁰³ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation première, AT, IX-A, 17, p. 67.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 19, p. 73.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 28, pp. 95-97.

une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue ». ¹⁰⁶ C'est par le biais du cogito que le cartésien René Descartes, parvient à prouver voire à démontrer son existence.

1.3. Le cogito comme affirmation de l'existence de l'homme

Le cogito, dans la méditation seconde, c'est le sujet, c'est l'être de toutes les idées. Il pose le problème de l'être, le problème de ma pensée avec l'objet et met en cause le Dieu trompeur. Cependant, après avoir établi le « je pense, donc je suis », Descartes va s'interroger sur cette chose que je suis indubitablement, moi qui suis certain du fait que j'existe.

*Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant*¹⁰⁷.

En effet, Descartes affirme que par rapport au doute, même hyperboliquement développé, ce que je suis est quelque chose que mes doutes n'arrivent pas à englober tout à fait. Cela veut dire que cette chose que je suis, peut être sujet au doute, peut utiliser le doute et même en user jusqu'au bout. Mais la pensée quant à elle, elle est foncièrement hors du doute. En quoi consiste alors cette chose que je suis ? Descartes répond en affirmant que : « *Je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue* »¹⁰⁸. Ainsi, dans l'analyse de ses différentes et anciennes opinions, Descartes s'arrêtant à sa seule pensée, la présente comme un attribut inséparable de son moi. Ce « moi-même » que je suis indubitablement, Descartes le distingue comme cette puissance que je suis de faire-un avec mes propres pensées, puissance d'être un et le même que mes pensées. C'est dire autrement que c'est une seule et même chose l'acte instantané par lequel je pense et par lequel je constate que je suis. Ceci parce que à partir du moment même où s'effectue l'acte de la pensée, l'existence elle s'affirme. Telle est la réalité de la « substance pensante » qu'en tant qu'esprit que je suis. Une telle idée est brièvement et insuffisamment montrée dans le *Discours de la méthode*, mais trouve sa confirmation nette dans la méditation seconde :

¹⁰⁶ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 21, p. 77.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 20, p. 73.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 21, p. 77.

*Mais qu'est-ce que donc je suis? se demande Descartes, une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent (...) Ce même qui doute de presque tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres*¹⁰⁹

En d'autres mots, ce *moi* est cette substance qui est une et la même que ses propres attributs. Il faut que je m'éprouve comme identique dans le temps, comme quelque chose qui dure dans le temps malgré les variations et les diversités des accidents.

*Elle [la pensée] pourra s'assurer (credet) encore mieux de la vérité de cette conclusion, si elle prend garde qu'elle n'a point en soi l'idée ou la notion d'aucune autre chose où elle puisse reconnaître une existence qui soit ainsi absolument nécessaire ; car de cela seul elle saura que l'idée d'un être tout parfait n'est point en elle par une fiction, comme celle qui représente une chimère, mais qu'au contraire, elle y est empreinte par une nature immuable et vraie, et qui doit nécessairement exister, parce qu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire*¹¹⁰

Autrement dit, il est possible de dire que c'est grâce à la pensée que je reconnais que je suis. En ce sens, la pensée est l'essence de l'homme. C'est elle qui le détermine et le distingue des autres choses de la nature. Cette pensée, cependant, Descartes la rattache à un moi, à une chose pensante, autrement dit à une âme. Il écrit donc à cet effet que :

*Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire, l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est*¹¹¹.

On remarque qu'à partir de l'existence du cogito, René Descartes parvient à établir l'existence de l'âme. Ceci d'autant plus que le sujet est une âme et sa nature est de penser. C'est pourquoi, pour l'auteur, des *Règles*, l'âme, qui fait que je suis ce que je suis, c'est-à-dire qui est mon essence ou ma nature, est distincte du corps. De plus, en tant que substance, le moi pensant devient l'unique support ontologique des idées. On voit donc, avec Descartes, le déplacement

¹⁰⁹ *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 81.

¹¹⁰ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 28, p. 63.

¹¹¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 54.

du lieu des idées d'un monde séparé, comme c'est le cas chez Platon, au monde de la pensée humaine.

Je suis certain que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer (ad me certum reddendum) qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies¹¹²

En outre, le sujet cartésien, affirmé comme substance, comme être, devient l'unique support ontologique de mes idées. De ce fait, toutes les idées, quelles qu'elles soient, innées, factices ou adventices, font partie de l'être de notre esprit. Par conséquent, le monde problématique des sensations, des images, des idées, est rattaché au moi comme à sa seule substance. À travers le doute, j'ai enlevé aux idées l'être du monde. Elles apparaissent donc immédiatement comme des modes de l'être de mon moi. Somme toute, la thèse de Descartes, si répandue, d'une garantie de la vérité par Dieu est donc déjà porteuse d'une interprétation, à notre sens fallacieuse, de la doctrine cartésienne. Toutefois, qu'est ce qui pourrait justifier la prééminence du cogito sur Dieu ?

2. LA PRIMAUTE DU COGITO SUR DIEU

L'argumentaire qui suit nous amène à établir le rapport entre le cogito et Dieu. Rapport qui exige que l'on précise qu'au niveau de la connaissance, le cogito est la première certitude. Il s'agit bien évidemment d'une part du rapport de la pensée à l'être, et d'autre part du rapport du cogito à Dieu. Le cogito, le je pense, le moi, une chose qui pense, est premier par rapport à Dieu dans l'ordre de la connaissance. De plus, est également un être fini mais qui dépend totalement d'un être infini : « *L'être duquel je dépendis et auquel j'eusse acquis tout ce que j'avais reçu, cet être c'est Dieu* »¹¹³. C'est dire en fait que René Descartes, philosophe français réitère que bien qu'étant dépendant totalement de Dieu, et que c'est grâce à ce même Dieu qu'il est ce qu'il est. Ce qui précède confirme qu'il ne faut perdre de vue que grâce au cogito le sujet pensant devient autonome, d'où sa suprématie sur cet être puissant : Dieu.

¹¹² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, AT, IX-A, 27, pp. 94-95.

¹¹³ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 39, p.125.

2.1. L'établissement logique de l'existence de Dieu à partir du cogito

Notons dès l'entame que l'idée de Dieu soutient tout l'édifice de la philosophie cartésienne. Non seulement son idée est la première et la plus claire de toutes, mais elle précède même celle que nous avons de nous. Allant dans le même sens, nous pouvons noter en outre que c'est dans la *Quatrième partie* de son *Discours* que René Descartes aborde la question de l'existence de Dieu. Ici sont jetées les bases de ce que nous pouvons appeler l'argumentation cartésienne traditionnelle de l'existence de Dieu. En réalité, l'auteur du *Discours*, nous entretient sur ses *premières Méditations Métaphysiques*, ce qui annonce déjà l'œuvre subséquente que l'on connaît. Il est sans doute à la recherche d'une première certitude qui lui permettrait de fonder la connaissance. Pour retracer cette première certitude, un travail préparatoire s'impose :

je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable¹¹⁴.

C'est dire autrement que René Descartes dans cette perspective nous introduit ainsi au doute, doute qui est l'un des piliers de sa méthode de recherche de la vérité. C'est donc à partir ou du moins grâce à ce doute que nous pouvons atteindre le cogito, puisque en effet déclare René Descartes:

Je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité: je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée (...) je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais¹¹⁵.

Somme toute, selon René Descartes, le point de départ de cette argumentation demeure le doute. En effet, c'est parce qu'il doute, et que douter est une action de la pensée, que Descartes, philosophe cartésien, se convainc qu'il existe. Et que la vérité du Cogito peut être établit comme première vérité. C'est ce qui justifie le constat qu'il établit lorsqu'il déclare en ces termes :

¹¹⁴ René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle XIII, AT, X, 417, p. 152.

¹¹⁵ *Ibid.*, Règle XIII, AT, X, 417, p.156.

Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe, de la philosophie, que je cherchais¹¹⁶.

C'est sans doute pourquoi réfléchissant davantage sur ce doute, Descartes remarque qu'une conséquence de cette action de la pensée était que :

Et en suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite¹¹⁷.

De ce fait, le doute rend donc compte de l'imperfection du cogito ; cogito qui, s'aperçoit de son imperfection par contraste avec l'idée qu'il possède d'un être plus parfait que lui. Sans doute, Descartes en vient à se poser la question à savoir d'où provient cette idée :

Tant qu'elle [la pensée] aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité ; mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense que l'Auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine, jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée¹¹⁸.

Cependant, l'auteur des *Méditations* argumente en soutenant que le cogito ne peut pas être l'instigateur de cette idée, et ce parce que le cogito est imparfait et qu'il serait contradictoire de soutenir que le plus parfait provient du moins parfait. De plus, Descartes affirme que cette idée d'un être plus parfait doit avoir été mise en nous par un être plus parfait que nous :

De même, pour ce que nous trouvons en nous l'idée de Dieu ou d'un être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous ; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elles nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un Etre très parfait, c'est-à-dire d'un Dieu qui est véritablement ou qui existe, pour ce qu'il est non seulement manifeste par la

¹¹⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 54.

¹¹⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 55.

¹¹⁸ René Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, Première partie, Article 13, p. 59.

*lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait*¹¹⁹.

De plus, à ce niveau relevons que possédant l'idée de Dieu, nous nous serions créés égaux à Dieu. C'est donc la raison pour laquelle il apparaît clairement selon Descartes que nous ne sommes pas notre propre cause, mais que nous avons été créés. Dès lors, si seul Dieu peut être à l'origine de l'idée de Dieu que nous avons, de la même façon, seul Dieu peut être à l'origine de notre propre être possédant l'idée de Dieu.

*Ensuite de qui, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite*¹²⁰.

Tout compte fait, nous venons de voir la présentation que fait Descartes de la preuve par les effets de l'existence de Dieu dans son *Discours*. Très concis, Descartes n'explique pas longuement ce qu'il avance. Pourtant, malgré cette certitude, il n'y a rien qui lui prouve, hors de tout doute, l'existence du triangle. Alors il s'effectue un parallèle entre l'idée de triangle et l'idée de Dieu: « Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ces trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée. »¹²¹ René Descartes termine toutefois cette Quatrième partie de son *Discours* en affirmant, contre les détracteurs de l'existence de Dieu, que tout ce que ceux-ci tiennent pour assurer est moins certain que l'est l'existence de Dieu. La certitude (et la vérité) est une perfection qui ne peut être attribuée que par un Être parfait. Ainsi soulignera-t-il :

*Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un Être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui (...)D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies*¹²²

¹¹⁹ *Ibid.*, Article 18, pp. 64-65.

¹²⁰ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 55.

¹²¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 161.

¹²² René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 59.

C'est dire en d'autres mots que malgré le fait que Dieu ait mis en Descartes cette idée de perfection, le cogito conserve tout de même la primeur sur Dieu au niveau de la connaissance. Toutefois, qu'en est-il de cette seconde vérité dont tout semble dépendre : Dieu ?

2.2. Le cogito : intuition originelle d'après Martial Guérout

Il faut noter de prime à bord que le cogito selon Marial Guérout, a une certaine influence sur Dieu dans l'ordre de la connaissance. En effet, il s'opère un certain changement radical qui passe de la position du cogito au problème de l'existence de Dieu. On voit dès lors Descartes substituer au jugement d'existence un jugement d'évaluation, substituer au principe « Pour penser, il faut être », condition de la nécessité du jugement d'existence dans le cogito, l'idée du parfait comme condition d'un jugement de valeur et comme nouveau principe :

Ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci « je pense, donc je suis » qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être, je jugeais que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarqué quelles sont celles que nous concevons distinctement. En suite de quoi faisant réflexion sur ce que je doutais et que, par conséquent, mon être n'était pas du tout parfait, car je voyais très clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je ne n'était et connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût, en effet, plus parfaite¹²³.

D'après Martial Guérout, l'idée de parfait, en tant que principe de l'évaluation de la quantité de perfection, se substitue comme point d'appui au cogito. Deux fondements de certitude ceci parce que, le cogito fonde la possibilité, il fonde *ipso facto* la certitude, dans ce cas, l'idée de parfait rend possibles certains jugements. C'est le sens de cette assertion de Guérout :

Et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit¹²⁴.

Il paraît à cet effet, impossible de découvrir un tel lien si l'on ne se réfère pas à l'enchaînement réel des raisons et si l'on ne conçoit pas que le cogito, loin d'être la nature

¹²³ Martial Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome 1 : *Ame et Dieu*, chap. VII, p. 226.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 215.

simple absolue, ne peut être pensé de façon claire et distincte que par l'intermédiaire du parfait comme seule raison absolue. D'autant plus que la démonstration d'une idée claire et distincte d'une chose comme substance ne peut se faire parce qu'elle est conçue clairement et distinctement par le biais d'une abstraction de tout le reste.

Puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon plutôt en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même : car, comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature¹²⁵

Autrement, les idées claires et distinctes possédant une quantité, non infiniment petite, mais finie, et, dans un cas privilégié, infinie de réalité objective, il est impossible que mon entendement les confonde avec le néant, impossible qu'il n'aperçoive pas aussitôt qu'elles contiennent du réel, impossible qu'il ne les reconnaisse pas aussitôt pour vraies, c'est-à-dire de Dieu pour auteur. Bref, il est impossible qu'il en doute naturellement : « *Toute conception claire et distincte est sans aucun doute quelque chose, et, partant, elle ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour Auteur* »¹²⁶. L'idée de parfait est condition du cogito, l'être parfait raison absolue de mon moi pensant, nature relative. S'il en est ainsi, le moi pensant ne peut pas plus être séparé de l'être parfait que l'abstrait du concret, la raison relative de la raison absolue, ou un moi de sa substance, il est clair que l'idée de parfait, présente originellement au fond de moi-même, doit être également originellement présente, au fond de la recherche : dès que le cogito « considère son intérieur », pour se connaître lui-même, puis étendre sa connaissance et découvrir avec le fondement dernier de la valeur objective des idées la preuve que Dieu existe :

Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre, ni peut-être aussi atteindre aucunement de la pensée ; car il est de la nature de l'infini, que moi qui suis fini et borné ne le puisse comprendre ; et il suffit que j'entende bien cela et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que

¹²⁵ *Ibid.*, p. 228.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 219.

*l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.*¹²⁷

Toutefois, cela nous permet de comprendre que l'idée de parfait ait, par sa nature, le légitime pouvoir de contraindre le cogito à reconnaître qu'il est impuissant à rendre compte d'elle ; que cette idée doive trouver en elle-même, et non ailleurs, la raison de sa manifestation dans mon moi. C'est pour dire en d'autres mots, qu'il est possible que l'idée puisse former à l'intérieur du cogito des jugements d'évaluation qui, relèveront que d'elles, doivent s'imposer à lui.

*Mais, de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance, dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue, par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu*¹²⁸.

A contrario, si l'existence indubitable de mon moi comme première vérité ne peut être posée que par la considération de ma pensée, comme condition de mon être, et si par là je suis assuré que mon être ne consiste qu'en l'esprit, et que l'esprit est essentiellement intellect. Il s'ensuit de là nullement que cette pensée se réduise au simple pouvoir vide de connaître et de se connaître soi-même. De ce fait, conscience de moi-même et conscience du parfait sont donc originellement unies dans une intuition première indivisible ; moi-même et le parfait sont connus par une seule et même faculté :

*Je conçois cette ressemblance [avec Dieu] dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même, c'est-à-dire que lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées*¹²⁹.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹²⁹ *Idem.*

En bref, il ressort plutôt que ma nature n'est pas seulement d'être un être pensant, c'est-à-dire, se pensant comme pensée, mais un être se pensant comme fini et par conséquent pensant l'infini. Le cogito assume une position celui d'un être inachevé, insuffisant, mais qui a une prééminence sur l'être Dieu.

2.3. La substitution de Dieu au cogito comme principe premier selon Guérout

Relevons dès l'entame de notre réflexion que c'est à titre de connaissance complète que le cogito apparaît, en l'espèce, comme substantialité seconde. Il a donc besoin que la nature simple, absolue de Dieu se manifeste comme substantialité authentique et première. De plus, la valeur nécessaire objective de l'idée de Dieu transfère le fondement de la certitude, jusqu'alors situé dans le cogito, à un principe supérieur qui le transcende.

Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain : mais outre cela je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement.¹³⁰

C'est dire autrement que l'idée de Dieu donne alors un fondement objectif à ma certitude. De même, précisons que c'est à partir de cette idée de Dieu que prend corps l'existence du cogito, qui transporte inéluctablement le moi, l'élève et anéantis toutes les raisons de douter. Or, la certitude du cogito s'abolit dans le souvenir de son évidence, la certitude de Dieu subsiste inébranlable dans le souvenir que j'en garde, parce que je sais qu'en droit aucune évidence ne saurait être douteuse. C'est tout le sens de cette déclaration de René Descartes :

Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence¹³¹.

¹³⁰ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, p. 171.

¹³¹ *Ibid.*, AT, IX-A, 56, p. 173.

C'est dire autrement qu'en tant que première vérité, Ainsi, Dieu est, strictement parlant, connu avant celle du cogito. Ainsi, si au cours de l'analyse, que si la compréhension du cogito a précédé celle de Dieu comme cela a été avec les idées mathématiques, il faut tout simplement reconnaître que cette connaissance est encore imparfaite et précaire ; et que seule la connaissance de Dieu permet de transformer en connaissance parfaite et stable :

Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses¹³².

Autrement pensé, une chose que l'on connaît avant une autre est plus évidente que cette autre, puisque, selon l'ordre, elle la conditionne ; elle est par là plus certaine, que ce qui dépend d'elle parce qu'elle participe à l'évidence du premier principe à travers un moins grand nombre de natures interposées : « On prouve à bon droit qu'une chose est plus manifeste et plus notoire qu'une autre de ce que ceux qui ont une connaissance suffisante de l'une et de l'autre reconnaissent que l'une est premièrement connue, plus évidente et plus assurée que l'autre. »¹³³ En d'autres termes, d'après René Descartes, le cogito vient en premier dans l'établissement de la connaissance. Cependant, cette certitude ne peut être possible que s'il y a l'intervention d'un être Divin, tout puissant, auteur de tout qui a mis en nous cette idée de perfection et de qui nous dépendons. A cet effet, Descartes établit que le « *Je pense, donc je suis* », est tout raisonnement qui se montre dépendant de l'enracinement transcendant. En fait, sans Dieu, même l'évidence pour ainsi dire la plus évidente ne devrait pas emporter notre adhésion, et il ne resterait qu'à sombrer dans le scepticisme le plus débilant.

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'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables, que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois¹³⁴.

¹³² *Ibid.*, AT, IX-A, 85, p. 233.

¹³³ *Ibid.*, AT, IX-A, 85, p. 234.

¹³⁴ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 28, p.97.

En fin de compte, il est loisible d'affirmer que seule la certitude du cogito, telle qu'elle se découvre dans l'épreuve du doute extrême, peut apprendre précisément à Descartes ce qu'il est : « *je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue.* »¹³⁵ La « chose qui pense » est donc, en un certain sens, un composé de diverses facultés, différentes dans leur façon de se rapporter à leur objet. Si tel est vrai comment expliquer qu'il est possible d'établir logiquement l'existence de Dieu à partir du cogito ?

¹³⁵ René Descartes, *Discours de la méthode*, Cinquième partie, p. 62.

CHAPITRE III

LA PRÉÉMINENCE DE DIEU SUR LE COGITO DANS L'ORDRE DES ESSENCES

Dans le précédent chapitre, nous avons établi que, le cogito est la première certitude. Cela nous a permis de dire qu'il s'agit moins pour Descartes d'affirmations ou négations ontologiques que des étapes d'une ontologie négative, que des étapes d'une négation de l'ontologie : jusqu'au moment où cette ontologie est réduite à sa forme pure, rapport de la pensée à l'être, rapport du Cogito à Dieu, c'est-à-dire au moment où l'on s'en sort. Le cogito, je pense, le moi, c'est-à-dire une chose qui pense, est premier par rapport à Dieu dans l'ordre de la connaissance ; bien qu'étant également un être fini mais qui dépend totalement d'un être infini :

A quoi j'ajoutai que, puisque je connaissais quelques perfections que je n'avais point, je n'étais point le seul être qui existât j'userai, s'il vous plaît, ici librement des mots de l'école ; mais qu'il fallait, de nécessité, qu'il y eût quelque autre plus parfait, duquel je dépendisse, et duquel j'eusse acquis tout ce que j'avais.¹³⁶

Dans ce chapitre, nous sommes appelés à établir que l'idée d'un Être suprême, quel que soit le nom par lequel on le désigne, est toujours présente dans nos sociétés modernes. En ce sens, une démonstration, pour être recevable, doit suivre des règles logiques et appartient ainsi au discours scientifique. Ainsi Dieu, à travers sa puissance et son caractère puissant, n'entre pas dans les cadres d'une logique scientifique il est plutôt, confiné au rang des croyances basées sur la foi au profit de la raison. De plus si la science est perçue comme discours en quête de vérité, Dieu, ou même l'idée de Dieu n'est plus un objet de vérité, mais tout au plus un objet de conviction. C'est tout le sens de cette sous partie, celui de démontrer à suffisance la primauté de Dieu sur le cogito dans l'ordre métaphysique ou encore dans celui des essences.

1. DIEU, L'ÊTRE PARFAIT ET VERACE

D'emblée il faut relever que le doute métaphysique a menacé de disqualification l'autorité de ma raison, en vertu de l'opinion, reçue, selon laquelle « *Toutefois, il y a longtemps que j'ai*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 56.

*dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produis tel que je suis. »*¹³⁷ Menace extérieure, que la supposition du Malin Génie a transformée en effort méthodique pour contrarier ma nature, pour me forcer à considérer moi-même ce qui semble évident comme absolument faux. Cet effort n'a rien pu faire, ni contre l'évidence du cogito, ni même contre la démonstration de l'existence de Dieu, qui approfondit le cogito. Toutefois, le doute lui-même (ou plus précisément la possibilité de le reconnaître comme tel) semble être lié à l'existence de Dieu, puisque si l'on ignore Dieu, on ne peut avoir de connaissances certaines d'aucune autre chose. Car : « *Aucune connaissance finie n'est possible sans être ancrée dans l'Infini. Dieu étant par définition l'être parfait, doit contenir toutes les perfections et en particulier celle qui consiste à exister. Donc, Dieu, être parfait, ne peut pas ne pas exister* »¹³⁸ Autrement dit, Dieu, l'être parfait est le fondement et le socle par excellence de la connaissance et de la vérité, d'où sa prééminence sur le cogito.

1.1.La connaissance de Dieu

Notons dès l'entame de ces propos que si on excepte la certitude que je suis, et que je suis un esprit, il n'y a donc pas une connaissance qui ne s'ensuive de celle que nous avons de Dieu¹³⁹. Non seulement, comme nous l'avons vu, l'idée d'infini est la première de toutes et la plus originaire, puisque l'idée d'aucune chose finie ne peut être formée que par limitation ou négation de l'idée d'infini; mais l'idée de Dieu est même la plus claire et la plus distincte de toutes.

*Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies*¹⁴⁰.

Et plus loin René Descartes répondra à Caterus qu'il y a en Dieu : « *incomparablement plus de choses qui peuvent être clairement et distinctement connues, et avec plus de facilité,*

¹³⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation première, AT, IX-A, 16, p. 63.

¹³⁸ Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome 1 : *Ame et Dieu*, Paris, chap. VII, p. 219.

¹³⁹ René Descartes, *Œuvres et Lettres choisies*, Lettre à Mersenne, 6 mai 1630, AT, I, 150, l. 2-4, p. 115.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1117.

qu'il ne s'en trouve en aucune des choses créées.»¹⁴¹ C'est dire autrement, qu'on ne peut en effet jamais le confondre, aussi soit elle la plus distincte de toutes les idées. Mais s'il est aussi vrai, et en quelque sorte par nature, qu'on ne peut pas le définir, cela est sans importance, puisqu'il est la seule réalité qui n'ait pas besoin d'être définie pour être clairement conçue et parfaitement distinguée. Il convient toutefois de distinguer entre ce que c'est que « comprendre », et ce que c'est que « savoir », « entendre », ou « concevoir ». Parce que « comprendre c'est embrasser par la pensée¹⁴², « ce mot de comprendre signifie quelque limitation, (de sorte qu') un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini; mais cela n'empêche pas qu'il ne l'aperçoive, ainsi qu'on peut bien toucher une montagne, encore qu'on ne puisse l'embrasser¹⁴³. Aussi Descartes ne cessera-t-il de dire que « *l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu* »¹⁴⁴, ou que « *l'incompréhensibilité même est contenue dans la raison formelle de l'infini*»¹⁴⁵. Il est donc bien clair qu'incompréhensible ne signifie pas inconnaissable, puisque c'est une seule et même chose de connaître l'infinité de Dieu et de le connaître comme incompréhensible¹⁴⁶.

En effet, observe Descartes, « *il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis* »¹⁴⁷. C'est dire en fait, qu'une chose est l'idée que nous avons de Dieu, autre chose l'opinion que nous avons de son existence. Ceci dans la mesure où l'idée de Dieu nous fait concevoir : « *une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont ont été créées et produites* »¹⁴⁸. En réalité, c'est donc une seule et même chose d'avoir l'idée de Dieu et d'avoir l'idée d'un être infiniment puissant. Puisqu'il n'est rien qu'il ne puisse concevoir, il est donc possible qu'il me trompe jusque dans les choses qui me semblent les plus évidentes. Voilà pourquoi nous pouvons dire que l'idée innée de la toute-puissance de Dieu devient, en ce sens, une raison de douter.

Il est certain que l'on puisse faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant, sera l'auteur qu'ils l'attribuent à mon origine, d'autant

¹⁴¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques. Réponses aux Premières Objections*, AT, IX-1, 90 ; et *Principes* I, 19.

¹⁴² *Id.*, Lettre À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152.

¹⁴³ *Id.* Lettre A Clerselier (en réponse à Gassendi), AT, IX-1, 210.

¹⁴⁴ *Réponses aux premières Objections*, AT, IX-1, 89, l. 31-32; *Entretien avec Burman*, sur la troisième méditation. AT, V, 154.

¹⁴⁵ *Réponses aux 5èmes Objections*, sur la 3ème Méd., VII, AT, VII, 368, l. 4; *Méditation troisième*, AT, IX-1, 37, l. 4-5.

¹⁴⁶ *Id.* Lettre à Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152.

¹⁴⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, Méditation première, AT, IX-A, 16, p.63.

¹⁴⁸ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 28, p. 95.

plus sera-t-il probable, que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours. Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre, mais je suis contraint d'avouer, que de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsideration ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées¹⁴⁹.

De même que l'idée que nous avons de la perfection a dû précéder en droit celle que nous avons de notre imperfection, de même la connaissance que nous avons de Dieu nous découvre que nous pouvons le contempler mais non pas le comprendre, que tout dépend de lui sans qu'il dépende de rien, et par conséquent qu'il est cause de tout.

Partant, il ne reste que la seule idée de Dieu, dans laquelle il faut considérer s'il y a quelque chose qui n'ait pu venir de moi-même. Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites¹⁵⁰.

Sans doute pourrait-on interpréter cette diversité des noms divins, et l'apparente réversibilité de leur ordre, par le fait que chacune des perfections de Dieu englobe et exprime toutes les autres. En ce sens, leur diversité ne ferait que diffracter l'absolue simplicité de Dieu. Au sens où le propre de l'infini est qu'on ne lui peut rien ajouter, n'est-ce pas pourtant son infinité qui fait sa suprême perfection? Pour la même raison, n'est-ce pas aussi son infinité qui fait son éternité? Quant à son omniscience et son omnipotence, ne s'ensuivent-elles pas de son infinité absolue, au sens où nulle perfection (connaître, pouvoir) n'existe qu'en participant à la sienne.

Cette idée, dis-je, d'un être souverainement parfait et infini est très vraie ; car encore que peut-être l'on puisse feindre qu'un tel être n'existe point, on ne peut pas feindre néanmoins que son idée ne me représente rien de réel, comme j'ai tantôt dit de l'idée du froid. Elle est aussi fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection, est contenu et renfermé tout entier dans cette idée¹⁵¹

Par ailleurs, étant posé que l'étendue n'est pas une limitation, ni une privation, ni une illusion, encore moins un néant, mais une véritable réalité, comment Dieu serait-il infini s'il y avait quelque chose qu'il ne fût pas? Morus avait pressenti ce développement de la logique

¹⁴⁹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 36, p. 113.

¹⁵⁰ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 36, p. 113.

¹⁵¹ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-A, 36, p. 117.

cartésienne, en signalant que si « Dieu est positivement infini », il doit « exister partout ». N'allait-on pas alors tomber dans quelque nouveau panthéisme? Descartes s'y refuse absolument :

*Je n'admets pas ce partout, répond-il à Morus. Car il paraît ici que vous ne faites consister l'infinité de Dieu qu'en ce qu'il existe partout, ce que je ne vous passe point; croyant au contraire que Dieu est partout à raison de sa puissance, et qu'à raison de son essence il n'a absolument aucune relation au lieu*¹⁵².

Tout compte fait, si Dieu n'est pas étendu, c'est donc parce que l'étendue ne peut pas être divine, et cela pour trois raisons: d'abord parce qu'elle n'a pas de simplicité; ensuite, parce qu'étant divisible elle est exposée à la corruption, et par conséquent à la temporalité; enfin, parce que n'étant constituée que d'une infinité d'exclusions et de limitations, son infinité n'est qu'une infinité de privations et de négations. Son infinité n'est qu'un mauvais infini : « *Parce que l'extension constitue la nature du corps, dit-il, et que ce qui est étendu peut être divisé en plusieurs parties, et que cela marque du défaut, nous concluons que Dieu n'est point un corps* »¹⁵³. C'est dire que la connaissance de Dieu conduit vers la connaissance indubitable, claire et distincte.

1.2. Dieu comme cause efficiente

A priori, signalons qu'il est apparu que l'affirmation de sa propre existence permet de sortir du doute. Car, seul, « je suis » résiste au doute, seul, « je suis » est évident. Mais la seule affirmation de l'existence du cogito ne suffit pas encore pour mettre fin au doute hyperbolique suscité par l'hypothèse du malin génie ou du Dieu trompeur. Avec l'hypothèse du malin génie, l'effondrement a été complet. Si la connaissance du moi échappe au doute, l'existence du monde extérieur continue à être mise en cause. C'est pourquoi Descartes se mettra à la recherche d'un autre être en dehors de lui, donc du moi pensant, mais en s'appuyant uniquement sur ses propres pensées : « *quoique pouvoir tromper soit une marque de subtilité ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice; et partant cela ne peut se rencontrer en Dieu*¹⁵⁴ ». Plus brièvement encore, dans sa *Troisième méditation* il précise :

¹⁵² René Descartes, *Œuvres et Lettres choisies*, Lettre A Morus, 15 avril 1649, AT, V, 343, l. 13-18.

¹⁵³ *Principes* I, 23.

¹⁵⁴ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-1, 43, l. 1-5.

Mais auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre¹⁵⁵.

En d'autres termes, l'acquis du cogito permet de tirer la règle générale de l'évidence. Descartes continue à mettre l'accent sur la nécessité de chercher la cause efficiente de toute chose. Il fait qu'il n'y a aucune chose qui existe sans que l'on sache pourquoi elle existe. Il n'y a non plus aucune chose qui soit sans cause efficiente. L'esprit humain doté de la lumière naturelle perçoit avec évidence la nécessité d'appliquer la cause efficiente même à la première cause. Même s'il y a un principe qui recommande de s'arrêter dans la chaîne des causes, sa validité ou sa véracité n'est possible que si la première cause est précisément la cause efficiente d'elle-même. C'est sans doute pour montrer que les caractères de la certitude de sa véracité sont élevés cette fois à la dignité de critères logiques, et la vérité dont il s'agit est une réalité éternelle

Dieu est non seulement sa propre raison d'être, mais il est sa propre cause, il s'engendre lui-même, son essence produit son existence. Dieu est donc véracé, non parce que la capacité de tromper lui manquerait, ni parce que sa bonté lui interdirait de l'utiliser, mais parce que la plénitude de sa puissance le met au-delà.¹⁵⁶

C'est dire autrement que, cette idée vient de ce que Descartes pose le principe de causalité absolument, c'est-à-dire que pour lui, le principe de causalité est valable non seulement pour tout être contingent, mais aussi pour tout être, y compris Dieu. De même, affirmer que Dieu est « cause du monde », revient à dire qu'il est créateur. De plus, lorsque Descartes établit, au début de la *Troisième méditation*, que les idées vraies sont claires et distinctes, il veut tout simplement mettre en exergue l'idée de la description phénoménologique, et la vérité dont il s'agit est celle de l'évidence s'imposant à l'intuition. Toutefois, lorsque la véracité divine lui permet d'assurer, dans la *Cinquième méditation*, que « *Et partant elles sont quelques 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*

¹⁵⁵ *Ibid.*, Méditation troisième, AT,IX-A, 41, p. 131.

¹⁵⁶ René Descartes, *Les Passions de l'âme*, pp. 80-81.

amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies »¹⁵⁷, Descartes estime cependant qu'il convient d'admettre que la connaissance de toutes les choses sensibles et insensibles dépend nécessairement de cet axiome.

En outre, au sujet de Dieu, dont la création est une causalité entièrement surnaturelle, Descartes rappelle le caractère inadéquat de tous les types connus d'explication causale, qui n'ont de sens qu'à l'intérieur de la nature, où s'exerce une causalité strictement naturelle¹⁵⁸. Toutefois, parmi les différents types de causalité inventoriés et caractérisés par l'École, il en est un qu'on peut analogiquement attribuer à la création: c'est la causalité efficiente. En outre, il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de la nature de l'homme, bien qu'étant un sujet pensant. Dieu est véracé et par conséquent, il est donc la cause de tout ce qui est et ne peut malheureusement pas nous conduire à l'erreur.

*Liée à une opinion reçue, l'hypothèse métaphysique d'un Dieu trompeur, capable de créer ma nature de telle sorte qu'elle soit vouée intrinsèquement à l'erreur, ne pouvait être qu'intermittente : j'y étais sensible quand elle me venait à l'esprit, mais je l'oubliais dès que je considérais ce qui me semblait évident. Toute différente est l'idée véritable de Dieu, nécessairement en moi, dans ma pensée, toujours au fond du je pense*¹⁵⁹.

Aussi Descartes ne cesse-t-il de dire que « *Dieu est cause efficiente et totale* »¹⁶⁰. Le constat est clair, constatons qu'il existe chez Descartes la volonté de vouloir toujours fonder la vérité de la connaissance distincte et claire sur Dieu. Dans les *Méditations* comme dans le *Discours*, le fond de l'argumentation est le même, lorsqu'il s'évertue à montrer que la connaissance claire et distincte a Dieu pour auteur et dépend de lui. Ce qui permet à la règle de l'évidence d'avoir une validité objective parce qu'elle cesse d'être un pur produit seulement de l'esprit humain. Par conséquent, tout ce qui est réel et vrai dans et dont les idées sont en nous n'est imprimé en nous que par Dieu et non pas considéré comme provenant de nous-mêmes.

1.3.La liberté divine comme source de la vérité

Au sujet de la question de la liberté divine comme source de la vérité, Descartes, *dans la méditation cinquième*, dit clairement que la certitude et la vérité de toute science dépendent de

¹⁵⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 51, p. 159.

¹⁵⁸ René Descartes, *Réponses aux 6èmes Objections*, § 8, AT, IX-1, 235, l. 39 ; p. 236, l. 5.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 259.

¹⁶⁰ *Ibid.*, Lettre À Mersenne, 27 mai 1630, AT, I, 152, l. 2; et *A Elisabeth*, 6 octobre 1645, AT, IV, 314, l. 22-25.

la seule connaissance du vrai Dieu. Cela suppose que si nous ne croyons pas en Dieu et que nous ne le connaissons pas, il nous serait impossible d'accéder à la connaissance vraie :

Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations de géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence¹⁶¹.

Fort de ce qui précède, nous pouvons dire que parce qu'elles viennent de Dieu, nos idées ou notions, étant des choses réelles, doivent apparaître comme vraies. Si elles sont rattachées à Dieu, c'est-à-dire à l'être qui est la source de tous les êtres créés, nos idées, qui se donnent comme des tableaux, des images de choses qui existent hors de nous, doivent apparaître aussitôt comme vraies. Autrement dit, tant qu'elles sont rattachées au moi, les idées ont comme une sorte de fausseté matérielle, puisque l'idée, par définition et par essence, se donne comme ce qui représente, ce qui n'est pas elle. Jusqu'au point pivot du système cartésien lui-même, le « *Je pense, donc je suis* », tout raisonnement se montre dépendant de l'enracinement transcendant.

La même faculté par laquelle je me conçois moi-même ; c'est-à-dire que, lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleurs et de plus grand que je suis, mais je connais aussi en même temps, que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment, et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet, actuellement en puissance, et ainsi qu'il est Dieu¹⁶².

Si donc toute la réalité de l'idée se ramène à celle du moi, et si les idées ont pour fondement Dieu, qui est l'Être, l'Être qui a créé tous les autres êtres, nous pouvons conclure que ces idées sont vraies. Ainsi, la découverte de Dieu suffit à fonder la vérité des idées. A ce propos le philosophe mathématicien écrit :

Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être pariait, et que tout ce qui est en nous vient de lui : d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont

¹⁶¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT, IX-A, 56, p. 171.

¹⁶² *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 41, p. 129.

*claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent*¹⁶³

Cela revient à dire que Dieu garantit les idées en ce qu'il est la cause, et la source de leur être. Il crée, il fait, et tout ce qu'il pense est par le fait qu'il pense. Donc, Dieu n'a rien à constater. Il n'y a rien de passif dans sa connaissance, il fait être tout ce qui est. Dieu garantit l'idée dans son renvoi à l'objet, en ce qu'il en est le garant : « *Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle .* »¹⁶⁴ On peut donc affirmer que la véracité divine est nécessaire au fondement de toute idée quelle qu'elle soit et que, sans elle, rien, même en mathématiques, ne peut être connu.

En fait, dans *Les Principes de la philosophie*, Descartes affirme que l'existence de Dieu, une fois connue, « *même les vérités de mathématiques ne nous seront plus suspectes* ». Descartes illustre cette loi en prenant l'exemple d'une pierre qui, après avoir été soumise à un mouvement circulaire dans une fronde, sort de celle-ci de façon rectiligne et non en s'imprégnant du mouvement circulaire. Dans son *Monde*, il s'était même permis un jeu de mots en parlant de « *mouvement droits* », il est donc rectiligne d'une part, et droit d'autre part dans la mesure où Dieu opère de façon juste :

*Donc suivant cette Règle, il faut dire que Dieu seul est l'Auteur de tous les mouvements qui sont au monde, entant qu'ils sont, et entant qu'ils sont droits ; mais que ce sont les diverses dispositions de la matière, qui les rendent irréguliers et courbés. Ainsi que les Théologiens nous apprennent, que Dieu est aussi l'Auteur de toutes nos actions, entant qu'elles sont, et entant qu'elles ont quelque bonté ; mais que ce sont les diverses dispositions de nos volontés, qui les peuvent rendre vicieuses*¹⁶⁵.

C'est sans doute dans ce sillage que René Descartes annonce ce qui suit : « *Lorsqu'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.* »¹⁶⁶ C'est dire en outre que Dieu est celui qui établit non seulement les lois de la nature, mais également, en est l'auteur de ce corps dans lequel l'esprit pense et se meut. C'est en effet en

¹⁶³ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 59.

¹⁶⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, p. 171.

¹⁶⁵ René Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, Article 37, pp. 80-81.

¹⁶⁶ *Ibid.*, Article 40, p. 86.

s'appuyant sur cet axiome de l'immutabilité divine qu'il énonce le principe de la conservation de la quantité de mouvement.

Que Dieu est la première cause du mouvement, et qu'il en conserve toujours une égale quantité en l'univers. [...] puis qu'il a faites en plusieurs façons différentes les parties de la matière, lorsqu'il les créées, et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement¹⁶⁷

De cette analyse, il ressort que rien dans l'ordre des idées, ne peut être connu sans la véracité divine; pas même les vérités mathématiques. On voit donc comment l'argumentation des *Méditations*, où n'apparaît pas la doctrine de la création des vérités en est cependant implicitement tributaire. Néanmoins, comment pouvons-nous justifier la prééminence de Dieu sur le cogito au niveau des essences ? Telle est la préoccupation à laquelle nous allons tenter de répondre tout au long de cette analyse.

2. L'ÊTRE DIEU, AMONT ET AVAL DU FONDEMENT DE LA VERITE

D'emblée, pour sortir de la réalité de notre moi, il faut la révélation d'un être, autre, et déjà là. Il faut donc que se révèle à nous, un être autre que le « je pense ». Descartes n'a, en effet, qu'un seul souci, une seule méthode, une seule démarche, il met en doute tout ce qui est notionnel. Ce faisant, il fait apparaître ce qui est être. Il a déjà fait apparaître celui du moi, il faudrait maintenant qu'il fasse apparaître un autre et qui soit Dieu. En ce sens, passer du cogito, comme principe, à Dieu, comme principe, ce serait résoudre la question qui est posée depuis l'origine, à savoir.

2.1. La suprématie de Dieu selon Martial Guéroult

2.1. a. La preuve ontologique

De prime abord il faut noter que, pour justifier la prééminence de Dieu sur le cogito Martial Guéroult s'appuie sur la thèse selon laquelle le fondement ultime et véritable de la science se trouve en Dieu, y compris pour les évidences actuelles. Aussi, s'il est vrai qu'il ne peut pas y avoir de « vraie et certaine science pour un athée », c'est parce que nulle déduction

¹⁶⁷ Lucas Devillairs, *L'immutabilité divine comme fondement des lois de la nature chez Descartes et les éléments de la critique leibnizienne*, Revue d'histoire des sciences, vol. 54(3) Editions du Seuil, Paris, 2001 pp. 303-324.

ne peut être certaine tant que nous ne sommes pas assurés de l'éternité des vérités et de ce que toutes les idées claires et distinctes sont vraies. Or une telle certitude ne peut être tirée que de la véracité divine, et cette véracité elle-même ne peut que se déduire de la nature de Dieu. Cependant, eu égard le fait que l'homme soit un être pensant, et parvient à atteindre les idées claires et distinctes, il n'en demeure pas moins vrai que Dieu apparait ou du moins demeure comme étant le fondement du cogito, le garant des certitudes et par conséquent détient la primeur sur le cogito dans l'ordre métaphysique. Car, plus une idée aura de réalité objective plus elle sera claire et distincte. Il le dit plus clairement en ces termes :

Les degrés de clarté et de distinction correspondent à des degrés de réalité et de perfection hors de la pensée, et cette correspondance ne peut être établie qu'après qu'il ait préalablement été démontrée l'existence d'un Dieu véracé l'être infini et parfait est ainsi le principe ultime, à la fois, de notre être et de la connaissance humaine, de sorte que le cogito se trouve à son égard dans un double rapport de suggestion et dépendance¹⁶⁸.

Ainsi, Dieu donne un fondement objectif et absolu à nos certitudes et sauve, le cogito de sa coupure avec le monde dont, seul, il n'aurait jamais pu sortir. C'est tout le sens de cette assertion : « Dieu fonde métaphysiquement la correspondance entre notre pensée et les choses, qui, sans lui, n'étaient que psychologiquement établies »¹⁶⁹. Car, ajoute-t-il « Il n'y a que Dieu qui nous permette de requalifier les connaissances, découvertes selon la nécessité interne de notre pensée, en vérité des choses et à conférer au contenu de nos idées (la réalité objective des idées en termes cartésiens) une valeur véritablement objective. »¹⁷⁰ À cet égard il nous apparait que dans l'itinéraire que suit la philosophie cartésienne, la garantie divine entre en jeu. Autrement dit, pour Martial Guéroult, le fondement de la valeur objective de nos idées dépend de la valeur objective de la connaissance que nous avons de l'essence et de la véracité divine.

L'idée de Dieu permettrait, tout à fait exceptionnellement, d'identifier la cause de sa propre réalité objective à sa réalité formelle et de passer ainsi directement du contenu de sa représentation à une cause qui, en l'espèce, ne peut-être que Dieu. Pourquoi la cause de l'idée de Dieu ne pourrait-elle pas résider ailleurs qu'en Dieu ? Parce qu'elle ne saurait dériver d'autres idées qui puissent la produire, ni de quoi que ce soit qui contienne suffisamment de quantité de réalité pour en rendre compte¹⁷¹.

¹⁶⁸ Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome 1: *L'Ame et Dieu*, p. 23.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 46.

En somme, il est loisible de penser qu'il y a une parfaite adéquation entre Dieu et l'idée que nous avons de Dieu. Aussi, sa conclusion semble outrepasser ce que pense Descartes, pour qui Dieu reste incompréhensible, et par conséquent s'autorise à soutenir, qu'il est resté et demeure un Etre parfait. « *Puisque je me connais imparfait, j'ai donc été créé. Mais ce sont toutes les créatures imparfaites qui, pour cette même raison, ont donc été créées. Il s'ensuit d'une part que le seul être qui ait pu les créer n'est donc pas une créature, et d'autre part qu'il doit être parfait* »¹⁷². Dieu serait ainsi l'auteur, la cause de tout ce qui est et de tout ce qui existe dans l'univers. Néanmoins, comment Martial Guérout tente-t-il de dépasser cette aporie ? En considérant qu'il y a bien deux principes premiers de la science chez Descartes, sans qu'il y ait contradiction à l'affirmer : « *Il suffit, selon sa thèse, de considérer que chacun est premier d'un point de vue : du point de vue épistémologique, selon l'ordre des raisons, le cogito est premier ; du point de vue ontologique, selon l'ordre nécessaire des choses, Dieu est premier.* »¹⁷³ Mais une autre difficulté surgit, car nous tombons inévitablement, une fois prouvée l'existence de Dieu, dans l'objection du cercle logique selon laquelle la connaissance de Dieu garantit nos idées claires et distinctes et inversement.

Toutefois, la puissance de Dieu, créateur des vérités éternelles, est fondamentalement la cause de notre savoir, en tant qu'elle institue, par un même acte libre, les lois en la nature et les vérités en notre esprit. Dieu assure la correspondance entre mes idées et les choses. L'infinité de la puissance de Dieu inscrit, dans le cœur de l'homme, les vérités qu'il a librement édictées; ce qu'un roi ne peut pas faire à ses sujets. La véracité divine peut donc fonder, à partir de ce Dieu, la valeur de la science humaine. « *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 inconstantes opinions* »¹⁷⁴

2.1. b. La Troisième méditation comme preuve de la supériorité de Dieu

De plus, René Descartes consacre la troisième méditation à la preuve de l'existence de Dieu par les effets. Cette première connaissance tire sa certitude du fait qu'elle se soit présentée à René Descartes comme une intuition claire et distincte. Mais Descartes, réfléchissant à cette notion de connaissances claires et distinctes, réalise que cette règle de certitude ne suffit pas

¹⁷² René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 46.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 60.

¹⁷⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques* - Méditation cinquième, AT, IX-A, 59, p. 169.

pour sortir du cogito. Mais Descartes, le penseur cartésien ne peut accepter de s'enfermer dans un solipsisme ; ceci parce que les idées ne sont que des représentations ou des images :

*Car, ainsi que j'ai remarqué ci devant, quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi*¹⁷⁵.

Nous remarquons que Descartes a fait un détour à partir de sa théorie des idées pour mieux revenir sur les règles de causalité qui lui seront nécessaires à la présentation de sa preuve. C'est ainsi qu'il parvient à établir une existence hormis celle du cogito:

*C'est à savoir que si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle que je connaisse clairement que cette même réalité ou perfection n'est point en moi ni formellement ni éminemment, et que par conséquent je ne puis moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe et qui est la cause de cette idée*¹⁷⁶.

Après avoir passé en revue toutes sortes d'idées que nous avons quant aux choses corporelles ou aux modes de la substance, et remarqué que toutes peuvent provenir formellement ou éminemment du cogito, il ne reste plus à Descartes qu'à s'attarder à l'idée de Dieu :

*Ces avantages (les perfections de Dieu) sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure, de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe*¹⁷⁷.

À cet effet, René Descartes répond à cela que notre idée de Dieu est forte claire et distincte et qu'elle contient plus de réalité objective que toute autre. Mais il est de la nature de cet infini d'être incompréhensible à bien des points de vue aux yeux de l'être fini:

il suffit que j'entende bien cela, dira Descartes, et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement, et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu

¹⁷⁵ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 27, p. 93.

¹⁷⁶ *Ibid.*, AT, IX-A, 33, p. 103.

¹⁷⁷ *Ibid.*, AT, IX-A, 36, pp. 115-117.

*formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus vraie, la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit*¹⁷⁸.

Néanmoins, le philosophe rationaliste René Descartes considère que l'existence de Dieu, tel qu'il vient de la prouver, est ce qu'il y a de plus aisé à connaître par la lumière naturelle lorsque nous y portons soigneusement notre attention. Pourtant, si cette attention nous fait défaut, il est encore plus aisé pour notre esprit, se trouvant ainsi obscurci et aveuglé, de ne point se ressouvenir de la nécessité de l'existence de Dieu. C'est ainsi que, l'auteur délaisse alors l'idée de Dieu pour se tourner vers ce qui porte cette idée:

*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. C'est pourquoi je veux ici passer outre, et considérer si moi-même qui ai cette idée de Dieu je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu*¹⁷⁹.

C'est dire en d'autres mots que selon Descartes, «*En effet, c'est une chose bien claire et bien évidente qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui serait nécessaire pour la produire et la créer tout de nouveau si elle n'était point encore*»¹⁸⁰. Et parce qu'il est très clair et distinct pour ce philosophe moderne, il s'en suit que : «*la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet*»¹⁸¹. De tout cela, Descartes doit nécessairement conclure que : «*De cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée*»¹⁸². Dans ce cas, il ne reste plus à René Descartes qu'à se pencher sur l'idée même de Dieu et sur la façon dont elle prend forme en nous. Ceci d'autant plus que ne pouvant nous-mêmes être à l'origine de cette idée, nous devons admettre que nous avons été produits avec cette idée.

Somme toute, il ressort clairement que Dieu, en nous créant, ait mis en nous cette idée : «*Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque que l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire*

¹⁷⁸ *Ibid.*, AT, IX-A, 37, p. 119.

¹⁷⁹ *Ibid.*, AT, IX-A, 38, p. 121.

¹⁸⁰ *Ibid.*, AT, IX-A, 39, p.123.

¹⁸¹ *Ibid.*, AT, IX-A, 39, pp. 123-125.

¹⁸² *Ibid.*, AT, IX-A, 40, p. 127.

*que cette marque soit quelque chose de différent de cet ouvrage même »*¹⁸³. Cela revient à dire que, le Dieu dont Descartes vient de prouver l'existence n'est donc pas un Dieu trompeur. De plus, il ressort dès lors que le cogito, Dieu, la clarté et la distinction représentent les trois certitudes que possède Descartes au terme de sa *troisième méditation*. S'inscrivant dans cette logique, que pouvons-nous cependant retenir du contenu de la *cinquième méditation* rédigée par Descartes, au sujet de la preuve de l'existence de Dieu ?

2.1.c. L'idée de la prééminence de Dieu

En abordant la problématique de l'idée de la prééminence de Dieu sur la cogito, il faut relever ou du moins préciser que le but de René Descartes, est d'atteindre d'autres certitudes, d'étendre la connaissance de la vérité à d'autres objets. En fait, Descartes, même s'il désire atteindre une connaissance certaine des choses matérielles, sait fort bien qu'il doit commencer par examiner le seul lien entre le cogito et le monde extérieur, c'est-à-dire les idées. Toutefois, il s'avère que ce que ce penseur nous démontre en utilisant les idées des formes géométriques n'a pour dessein que de nous mener à un autre genre de preuve de l'existence de Dieu : « *Or maintenant, si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu »*¹⁸⁴.

Et puisque nous reconnaissons que Dieu est garant de tout et que nous devons reconnaître son existence pour atteindre toute connaissance. De ce fait le penseur moderne dira plus loin que : « *Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature »*¹⁸⁵. Cependant, le fait que l'existence appartienne à la nature de Dieu apparaît clairement et distinctement à notre esprit. Partant, il s'agit d'une vérité, et par le fait même, de quelque chose. De sorte que "Dieu existe" ne peut être qu'une simple création de l'esprit. « *Bien qu'à la vérité ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme »*¹⁸⁶, Descartes répond à cet effet à l'avance à quelques objections que l'on pourrait poser à l'endroit de son argumentation.

¹⁸³ *Ibid.*, AT, IX-A, 41, p. 129.

¹⁸⁴ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 159.

¹⁸⁵ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 159.

¹⁸⁶ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 161.

En fait, voilà pourquoi le père du rationalisme soutient que loin d'imposer l'existence à l'objet de son idée, la pensée se fait imposer cette existence par l'objet lui-même, c'est-à-dire Dieu. « *En sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection).* »¹⁸⁷. De plus, notre idée de Dieu est l'idée d'un être parfait. Il affirme: « *Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici les vérités mathématiques.* »¹⁸⁸ Somme toute, l'existence de Dieu se trouve, se prouve et se découvre ainsi au sommet de l'édifice de la connaissance cartésienne, ceci dans la mesure où :

*Il est impossible de ne pouvoir jamais rien savoir parfaitement. (...) Si j'ignore qu'il y ait un Dieu, je puis aisément me persuader d'avoir été fait tel par la nature que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude (...) Mais après avoir reconnu qu'il y a un Dieu (...) et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai (...) pourvu seulement que je me ressouvienne de l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire qui me le fasse jamais révoquer en doute; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science*¹⁸⁹.

A ce niveau, la connaissance véritable du Dieu existant agit comme une garantie. Nous pouvons illustrer cela par le fait que la garantie divine nous éloigne du doute et de la tromperie. Parce que sans elle, la connaissance ne serait faite que de « *vagues et inconstantes opinions* »¹⁹⁰. D'où sa primeur sur le cogito dans l'ordre métaphysique ou ontologique.

2.2. Dieu, garant et auteur de tout ce qui existe

D'entrée de jeu, il y a lieu de dire qu'il y a un Dieu qui existe, et de qui dépendent toutes choses, et qu'il n'est point trompeur. En réalité, Même les songes, ne sont plus capables de faire croire ou du moins penser à cet auteur que Dieu n'existe pas, et même de le tromper parce que :

Je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toutes sciences dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que

¹⁸⁷ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 161.

¹⁸⁸ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, pp. 159-161.

¹⁸⁹ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 55, pp. 167-169.

¹⁹⁰ Martial Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome 1: *L'Ame et Dieu*, p. 68.

*je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, les quels n'ont point d'égard à son existence*¹⁹¹

C'est dire autrement, la vérité et la garantie des certitudes ne peuvent être assurées que par cet être divin, auteur de tout. Car, connaître Dieu et reconnaître son existence, est la seule arme selon Descartes, qui peut permettre véritablement à l'homme de parvenir à une connaissance parfaite. C'est également le seul moyen d'acquérir une science parfaite. Par ailleurs, si Dieu est garant des certitudes scientifiques, cela revient à dire que le cogito peut par la nécessité de ses propres moyens, élaborer la vérité afin d'accéder aux exigences et aux évidences intellectuelles par l'intermédiaire d'une présence divine. C'est tout le sens de cette assertion :

*Mais aussi, que j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde. Puis, en considérant la suite de ces lois, il me semble avoir découvert plusieurs vérités plus utiles et plus importantes, que tout ce que j'avais appris auparavant ou même espéré d'apprendre*¹⁹².

Autrement exprimé, René Descartes pense que c'est à travers l'entendement que l'être pensant parvient à saisir clairement et distinctement les propositions de la géométrie, et par conséquent ; cela permet à ce que la volonté puisse se déterminer spontanément à les poser comme vraies. De là il s'ensuit qu'en vertu du principe de la véracité divine, l'homme peut désormais être certain de leur vérité.

*Je me ressouviens que, lors même que j'étais encore fortement attaché aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie*¹⁹³.

C'est autrement dit que seule l'idée d'un être suprême est capable de garantir non seulement la certitude des vérités, mais aussi celle d'une science infuse en nous. Voilà pourquoi non seulement un géomètre conséquent *ne peut être* athée, mais *il doit* ne pas être athée pour être un géomètre conséquent. C'est ainsi que la démarche méthodique de la science exige de

¹⁹¹ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, p. 171.

¹⁹² René Descartes, *Discours de la méthode*, Cinquième partie, p. 61.

¹⁹³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 159.

lui qu'il passe de certitude en certitude et qu'il se mette à l'abri des scrupules qui pourraient l'inciter à revenir sans cesse sur ce qui a été assuré.

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 inconstances opinons. [...], Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, pour ce qu'en même temps j'ai reconnu que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'ensuite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vraie¹⁹⁴.

C'est dire que la certitude et la vérité de toutes les sciences résultent de la seule connaissance de Dieu. Et le philosophe français de réitérer :

Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence, est absolument véritable. Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science, dépend de la seule connaissance du vrai Dieu ; en sorte qu'avant que je le connaisse je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent, que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi, de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des Géomètres lesquels n'ont point d'égard à son existence¹⁹⁵.

In fine, seul Dieu l'Être parfait, infini, tout puissant, est garant de la certitude, et de la vérité de toute science. D'où sa prééminence sur le cogito dans l'ordre métaphysique.

2.3.Dieu, auteur des vérités éternelles

Au sujet de la question de Dieu au sujet des vérités éternelles, René Descartes part du constat selon lequel, si Descartes reconnaît que Dieu a créé toutes les choses pour l'usage de l'homme, il précise également que ce n'est que pour notre usage que Dieu a créé toutes les choses. Ainsi, poursuit Descartes,

Car encore que ce soit une pensée pieuse et bonne, en ce qui regarde les mœurs, de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, afin que cela nous excite d'autant plus à l'aimer et à lui rendre grâce de tant de bienfaits ; encore aussi qu'elle soit vraie en quelque sens, à cause qu'il n'y a rien de créé dont nous ne puissions tirer quelques usages, quand ce ne serait que celui d'exercer notre esprit en le considérant, et d'être incités à louer Dieu par son moyen, il n'est toutefois aucunement vraisemblable que toutes choses aient été faites pour nous, en telle façon que Dieu n'ait eu aucune autre fin en les créant. Et ce serait, ce

¹⁹⁴ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 55, pp. 167-169.

¹⁹⁵ *Ibid.*, Cinquième méditation, AT, IX-A, 56, p. 171.

*me semble, être impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de physique*¹⁹⁶

C'est pour dire que la puissance de Dieu, créateur des vérités éternelles, est le criterium de notre savoir, en tant qu'elle institue, par un même acte libre, les lois en la nature et les vérités en notre esprit. Dieu assure la correspondance entre mes idées et les choses. De plus, il est loisible de penser que Dieu est un Etre souverainement parfait, infini, qui prime sur l'homme ainsi que sur l'univers, parce qu'il en est l'auteur. Ainsi, il n'est rien qui ne puisse lui échapper. Il est donc possible qu'il puisse nous tromper jusque dans ce qui nous paraît le plus évident.

*Mais peut-être que Dieu n'a pas voulu que je fusse déçu de la sorte, car il est dit souverainement bon. Toutefois, si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi être aucunement contraire, de permettre que je me trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette*¹⁹⁷.

Aussi, il apparaît que la doctrine cartésienne se trouve maintenant dépendre de cette unique question. Interrogation à travers laquelle la réponse que Descartes proposera, constituera et fondera tout son édifice. Or, autant de fois que l'argument en est exposé, cette réponse tient en deux lignes: « *Quoique pouvoir tromper soit une marque de subtilité ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice; et partant cela ne peut se rencontrer en Dieu.* »¹⁹⁸ Et comme Descartes avait annoncé à Mersenne en 1630 que Dieu a placé dans nos esprits les idées innées des lois qu'il a instituées dans la *nature*¹⁹⁹, voici ce que la véracité divine vient de lui fournir :

*Et à présent, que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en (Dieu), mais encore de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence*²⁰⁰.

En d'autres mots, le premier effet de la véracité divine, stipule bien que l'ordre des choses est originairement conforme à celui de nos idées claires et distinctes, de sorte qu'il suffit de

¹⁹⁶ Pierre Guenancia, « Descartes : philosophie ou métaphysique ? », in Yves Charles Zarka et Bruno Pinchard (sld.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?* Paris, PUF, 2005, pp. 141-152.

¹⁹⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation première, AT, IX-A, 16, p. 65.

¹⁹⁸ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-1, 43, l. 1-5.

¹⁹⁹ René Descartes, *Lettre A Marlene*, 15 avril 1630, AT, I, p. 145.

²⁰⁰ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, 171.

bien juger pour bien faire. Il se pourrait donc que ces idées puissent être contenues en Descartes éminemment.

*Et partant puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause que l'on attribue à ma nature il faut nécessairement avouer qu'elle doit pareillement être une chose qui pense, et posséder en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à la nature Divine*²⁰¹.

Dès lors, cette objection a pour origine le double statut de la certitude, que l'on obtienne dans l'immédiateté d'une intuition, ou par la discursivité d'une déduction. Pendant que notre attention nous procure l'intuition d'une idée claire et distincte, nous ne pouvons aucunement en douter. Quand il y aurait un Dieu trompeur, « *il n'y a donc point de doute que je suis s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que (quamdiu) je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose* »²⁰². De sorte que Dieu, étant un être n'ayant aucun défaut, de sorte que rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfections, soient hors de lui : « *D'où il est assez évident qu'il ne peut pas être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut* »²⁰³. Car la clarté et la distinction sont les propriétés de l'évidence, et le propre de l'évidence est qu'on n'en puisse pas douter. Toutefois, cette évidence ne dure qu'aussi longtemps que nous en avons l'intuition; et cette intuition ne dure qu'aussi longtemps que l'attention qui nous la procure.

Allant dans la même lancée, il faut tout de même relever que le fondateur du rationalisme Descartes, a parfaitement raison de se défendre d'être tombé dans la faute qu'on appelle « *cercle* »²⁰⁴. Car lorsqu'il a dit « *que nous ne pouvons rien savoir certainement si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, il ne s'agissait pas des évidences présentes à l'intuition, mais de l'éternité des vérités ainsi découvertes, et par conséquent uniquement de la science des conclusions* »²⁰⁵. Dès lors, lorsque la véracité divine lui permet d'assurer, dans la *Cinquième méditation*, que « *J'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai* »²⁰⁶.

En fin de compte, il ressort clairement que Dieu, lui aussi, est saisi comme un être présent à la pensée et comme inséparable du « je pense ». Et cet être de Dieu fonde à son tour les idées

²⁰¹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 39, p. 125.

²⁰² *Ibid.*, Méditation seconde, AT, IX-A, 39, p. 73.

²⁰³ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 41, p. 131.

²⁰⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Réponses aux Quatrième Objections, AT, IX-A, 41, p. 189.

²⁰⁵ *Ibid.*, Réponses aux Secondes Objections, AT, IX-1, 110.

²⁰⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 159 .

et les fonde doublement. Au niveau de cet être, se rejoignent la correspondance de l'idée avec son objet, son « idéal », et celui de Dieu comme cause de l'idée. En ce sens, Dieu, Etre puissant, infini, et auteur de tout prédomine sur le cogito.

DEUXIÈME PARTIE
LE COGITO ET DIEU DANS L'HUMANISME
CARTÉSISIEN

« Les visions du monde peuvent entrer en conflit, seule la science est en mesure de trancher, et son verdict est marqué au coin de l'éternité »

Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 80.

Dans la partie précédente, nous avons abordé la question des rapports entre le cogito et Dieu. Nous y avons vu que, le cogito s'est progressivement construit en rupture avec la philosophie scolastique et moyenâgeuse qui était essentiellement spéculative et symbolique. Ceci dans la mesure où ces philosophes pensaient la vérité comme transcendante, extérieure à l'homme. Il a été établi en outre, au cours de cette étude, qu'au sein du doute, Descartes a rencontré deux certitudes sur lesquelles il a bâti sa connaissance. Un point fixe à partir duquel il a fondé le savoir et a pu accéder aux vérités. Une première certitude, le *cogito ergo sum*, « je pense donc je suis ». Et une seconde certitude, l'idée de Dieu et les preuves de son existence. Ce cogito représente la conscience de soi du sujet pensant. Cette proposition est en réalité, le fruit d'une induction directe : la première vérité, vérité qui a la primauté sur Dieu dans l'ordre de la connaissance, qui se présente intuitivement à l'esprit lorsqu'il doute. Puis, une seconde vérité découverte par Descartes, est d'ordre métaphysique, et concerne l'existence de Dieu.

Dieu, substance souverainement parfaite, et dans laquelle, nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection. Être suprême, infini et puissant de qui notre existence dépend. C'est l'internalisation de l'idée de Dieu et la portée du cogito dans la science et donc l'enchevêtrement de l'une et de l'autre qui assure la pertinence et l'opérativité de la connaissance. Cet enchevêtrement a eu pour conséquence de faire de la science actuelle, un savoir-pouvoir qui accentue la création humaine ainsi que sa transcendance, non plus simplement symbolique, mais davantage opératoire. Grâce à la certitude de l'existence de Dieu, René Descartes parvient à fonder une nouvelle science. Nous avons démontré en outre que le rapport du cogito à Dieu apparaît comme une chance pour de l'humanité actuelle, et que Dieu demeure malgré tout le garant de la certitude de la vérité.

À présent, nous devons aborder la seconde interrogation de notre étude que nous avons esquissée dans notre propos introductif. Quelles sont donc les implications du rapport du cogito à Dieu dans la science en général et sur l'humanisme promu par Descartes au XVII^{ème} siècle en particulier. En fait, parler de l'humanisme, revient à affirmer l'autonomie du sujet pensant accent dans le procès de la connaissance. Mais, il ne faut pas perdre de vue qu'une telle perspective est assurée par Dieu. Il s'agira subséquemment dans cette partie de notre étude, de mettre en lumière l'humanisme que prône Descartes au XVII^{ème} siècle. Humanisme qui correspond à l'esprit de la modernité. Et cet esprit consiste en la réappropriation par le sujet, de la possibilité de connaître, de la possibilité de définir le sens à donner à son existence, à travers les questions éthiques, politiques voire religieuses. En bref, le sujet pensant devient autonome et

déploie personnellement sa pensée et son savoir sans toutefois se préoccuper du déterminisme, encore moins d'une prédétermination divine.

CHAPITRE IV

LE TRIOMPHE DU COGITO SUR LE CREDO COMME FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE L'HUMANISME CARTÉSIEN

Au sens moral, l'humanisme renvoie à la conception de l'existence selon laquelle l'homme doit s'affirmer et se construire indépendamment de toute référence ou de tout modèle religieux. Autrement dit, il s'agit de lutter contre le contrôle que l'Eglise exerce sur l'activité intellectuelle, développant l'esprit critique, réhabilitant les œuvres du paganisme antique, il a puissamment contribué à affranchir la philosophie de la tutelle de la théologie. Le sujet pensant est donc appelé à développer librement ses facultés afin d'accéder à une sagesse pleinement humaine.

Cette philosophie s'inscrit dans une durée, une expérience de vie plus encore qu'une expérience de pensée. En fait, il s'agit de démontrer que pendant cette période, le cogito a eu à triompher sur Dieu, d'où le nouvel humanisme de Descartes, humanisme qui a pour fondement la liberté. La liberté est, dans cette mesure, celle d'un homme défini métaphysiquement comme substance pensante. Celle-ci est une vérité rationnelle, métaphysique qui nous fait savoir l'indépendance de l'homme aussi bien par rapport à la nature que par rapport à autrui et à tout pouvoir quel qu'il soit. La métaphysique, racine de l'arbre de la philosophie, établit, pour ainsi dire, l'homme comme *res cogitans*, laquelle est liberté. La liberté connue a priori, en ce sens, est donc l'essence même de l'homme et sa manière d'être la plus propre, sa perfection essentielle, source de toute autre perfection.

L'objectif de ce chapitre est de clarifier, au mieux, le contexte d'émergence de la réflexion cartésienne. Autrement dit, il s'agit non seulement d'établir la rupture épistémologique cartésienne, mais aussi de démontrer que l'homme est libre malgré l'idée de Dieu en lui.

1. LA RUPTURE EPISTEMOLOGIQUE CARTÉSIENNE

De prime abord, parler de rupture épistémologique, c'est chercher à fonder une science à l'aide de laquelle l'homme pourra, non seulement maîtriser les phénomènes naturels, mais aussi intervenir sur la nature et la façonner à sa convenance. Voilà pourquoi les hommes sont appelés

à unir toutes leurs forces et énergies pour lutter contre la nature. Cette idée exprime la métaphore du *viol collectif de la nature* qui a pour vocation d'élargir le *regnum hominis* : « *Science et puissance humaines, écrit Bacon, aboutissent au même, car l'ignorance de la cause prive de l'effet. On ne triomphe à la nature qu'en lui obéissant ; et ce qui dans la spéculation vaut comme cause, vaut comme règle dans l'opération* ». ²⁰⁷ C'est dire autrement que toute connaissance, si elle n'est pas recherchée et conçue pour « *le Bien des hommes et de l'humanité* » n'est « *qu'une gloire clinquante et indigne plutôt qu'une vertu méritoire et substantielle* ». ²⁰⁸

1.1. La science Moyenâgeuse

Dans la philosophie et la théologie Médiévale, le platonisme (Saint Augustin) et l'aristotélisme (Saint Thomas D'Aquino) sont repris dans le but d'élaborer la doctrine chrétienne. C'est justement la raison pour laquelle l'on rencontre aussi des constructions scientifiques essentiellement symboliques et ontologiques, au cœur desquelles les idées de sagesse et de savoir ont pour téléologie la dissolution de la crainte de la mort et l'acceptation de l'incomplétude ou de la finitude de l'homme qui ne s'accomplit pleinement que dans la rédemption christique ²⁰⁹. Car, c'est : « *Au nom du Christ que tout homme aura le salut [...] C'est à l'ère chrétienne qu'il faut en faire honneur. Qui ne le voit pas (Christ) est aveugle ; qui le voit en silence est ingrat ; qui s'élève contre ses actions de grâces est insensé ; qui croit en lui est sauvé.* » ²¹⁰ La science, dans la période médiévale, était davantage contemplative et méditative, elle était dominée par le souci de se détacher du matériel.

Suivant la même optique, il est possible d'affirmer qu'à la suite du platonisme, l'ère chrétienne considérait le corps comme un fardeau, une réalité qui empêchait à l'esprit humain d'atteindre, non seulement la connaissance véritable, mais aussi de vivre selon la volonté divine. Or, vivre selon la volonté divine signifiait, à cette époque, vivre de manière droite dans le but de mourir avec l'espérance de la résurrection. Autrement dit, la science moyenâgeuse était portée par une vision eschatologique de l'existence humaine, qui ne prend sens que par la mort et la résurrection. Voilà pourquoi, il fallait, tout au long de sa vie, sublimer la crainte de la mort.

²⁰⁷ Francis Bacon, *Novum organum*, Introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J-M. Pousseur, Paris, P.U.F, Collection «Épiméthée», 1986, p. 101.

²⁰⁸ Voir en ce sens, « Bacon, absolument inconnu et sans influence hors de son île », J. de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, Lyon, J. B. Pélagaud éd., 1864, p. 4

²⁰⁹ Joseph Ratzinger, *La mort et l'au-delà, Court traité d'espérance chrétienne*, Traduction de l'Allemand de H. Rochais, Paris, Fayard, 1994, p. 82.

²¹⁰ Saint Augustin, *La cité de Dieu, Volume I, livres I à X*, Traduction du latin de L. Moreau (1846) revue par J-C. Eslin, introduction, présentation et notes par J-C. Eslin, Paris, Seuil, Collection « Points Sagesses » 1994, p. 41.

Car, dans le christianisme, l'ennemi ultime, celui qui sera vaincu à la fin des temps est, non pas exclusivement le diable, mais surtout la mort. Dans cette perspective, un texte du Benoît XVI paraît tout à fait édifiant:

Les sarcophages des débuts du christianisme illustraient de manière visible cette conception devant la mort, face à laquelle la question concernant la signification de la vie devient inévitable. La figure du Christ est interprétée sur les sarcophages antiques surtout au moyen de deux images : celle du philosophe et celle du pasteur. Par philosophie, à l'époque, on n'entendait pas, en général, une discipline académique difficile telle qu'elle se présente aujourd'hui. Le philosophe était plutôt celui qui savait enseigner l'art essentiel : l'art d'être homme de manière droite l'art de vivre et de mourir [...] On cherchait d'autant plus le vrai philosophe qui saurait indiquer vraiment la voie de la vie. Vers la fin du troisième siècle, nous trouvons pour la première fois à Rome, sur le sarcophage d'un enfant, dans le contexte de la résurrection de Lazare, le Christ comme figure du vrai philosophe qui, dans une main, tient l'Évangile et, dans l'autre, le bâton de voyage du philosophe. Avec son bâton, il est vainqueur de la mort; l'Évangile apporte la vérité que les philosophes itinérants avaient cherchée en vain.²¹¹

C'est aussi ce qui fait dire à Gilbert Hottois que, la conception médiévale de la science comme logo théorique :

Est portée par la croyance à une immortalité personnelle [...] qui se fonde seulement sur la possibilité pour l'homme d'avoir, au cours de l'existence, une expérience de l'absolu, fût-il le sens de l'être ou l'éternel retour du même ou encore l'utopie qui brille tout à la fin de l'histoire humaine. La construction symbolique de la sagesse devient alors plus complexe : elle s'efforce aussi de montrer que la finitude, tout spécialement la fatalité de la mort, est indispensable à l'expérience humaine de l'absolu ou du sens qui apaise.²¹²

A partir de là, nous remarquons que la philosophie chrétienne se démarque sur bien de points de la philosophie platonicienne et aristotélicienne. L'épistémologie augustinienne, si nous pouvons nous exprimer ainsi, se construit certes à partir du dualisme de Platon, tout en y ajoutant le message chrétien. Parce que, comme Platon, Augustin oppose clairement la connaissance sensible, celle de la doxa, à la connaissance intelligible, celle des idées éternelles. Toutefois, si Augustin distingue le sensible de l'intelligible, comme Platon, le docteur de l'Église pense que les réalités intelligibles ne constituent pas un monde *en soi*, *pur*, bien au contraire qu'elles sont des réalités créées et conçues par Dieu. Contrairement à l'épistémologie platonicienne qui postulait l'existence d'idéalités immuables et

²¹¹ Benoît XVI, *Lettre encyclique sur l'espérance chrétienne*, Yaoundé, Don Bosco, 2007, p. 5.

²¹² Gilbert Hottois, *Technoscience et Sagesse*, Nantes, Plein Feux, 2002, p. 11.

suprasensibles, les formulations Chrétiennes d'Augustin affirment que la connaissance intelligible se construit par : « *la participation de l'intelligence humaine à l'intelligence divine* »²¹³

La science dans la tradition chrétienne fait donc référence à un idéal de vie, qui consiste à s'abandonner à la Providence²¹⁴ ou à Dieu qui est présenté, non seulement comme le Bon Pasteur²¹⁵, mais aussi comme la voie qui mène vers la Vérité et la vérité²¹⁶ elle-même. Il est à la fois l'une et l'autre. Dans ce sens, la science moyenâgeuse avait pour but de permettre d'une part de saisir le premier principe ou l'Être universel (Dieu), et d'autre part de formuler des savoirs logiques et moraux à partir desquels l'homme devait organiser son existence en vue de mériter l'éternité *paradisiale*²¹⁷.

C'est l'une des raisons pour lesquelles, les penseurs médiévaux voyaient dans la science un moyen d'approfondir leurs connaissances dans la recherche de la vérité (révélée), en même temps comme une aide nécessaire dans la solidification de leur foi et la promotion de l'Évangile²¹⁸ dans toutes les nations. Voilà pourquoi, dans le cadre de ces savoirs purement logico théoriques, symboliques et conceptuels, la science en générale et la philosophie en particulier, indépendamment de toute pratique technique, aura pour tâche de subordonner et de soutenir la théologie avec pour impératif de défendre les positions fidéistes et de ne guère contredire la religion. A cet effet, la science deviendra la servante de la théologie. Dans la mesure où, la cheville argumentative de la thèse d'Augustin repose sur l'idée selon laquelle, la foi et la raison ne sont, ni contradictoires, ni contraires, parce que l'une et l'autre constituent deux faces de la même pièce. Elles ne s'opposent pas, mais se complètent. Voilà pourquoi Jean-Paul II, commentant les idées d'Augustin, relève que : « *La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité.* »²¹⁹. En outre, nous retenons que le moyen âge chrétien a joué un rôle capital dans l'élaboration de la science. Néanmoins, quel a été l'apport de Francis Bacon ?

²¹³ Gilbert Hottois, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, Collection "Le Point Philosophique", 2^{ème} édition, 1998, p. 35.

²¹⁴ *La Bible de Jérusalem*, Traduction de l'École biblique de Jérusalem, 15^{ème} édition, Paris, Cerf, 1996, *Évangile selon Saint Luc*, Chap. 12, Versets 22 à 31, p. 1501.

²¹⁵ *Ibid.*, Chap. 10, Versets 1 à 7, p. 1546.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Dans la théologie chrétienne, on parle d'existence "*sotériologique*" qui est fondée sur la recherche du salut de l'âme par la foi en Dieu et la reconnaissance de JÉSUS comme fils rédempteur.

²¹⁸ Jean-Paul II, *Fides et ratio. Lettre encyclique sur les rapports entre la Foi et la raison*, Yaoundé, Don Bosco, 1998, p. 2.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 1.

1.2. Francis Bacon et la méthode expérimentale

Tout comme la période Médiévale, Francis Bacon s'inscrit également dans ce projet de fonder une science à l'aide de laquelle l'homme, le sujet pensant pourra avoir la parfaite maîtrise, afin de transformer la nature à sa guise. En fait, le projet baconien est de fonder une science à l'aide de laquelle l'homme pourra, non seulement maîtriser les phénomènes naturels, mais aussi intervenir sur la nature et la façonner à sa congruence. Pour y parvenir, Francis Bacon invite les hommes à unir toutes leurs forces et énergies pour lutter contre la nature. Cette idée exprime sa métaphore du *viol collectif de la nature* qui a pour vocation d'élargir le *regnum hominis* : « *Science et puissance humaines, écrit Bacon, aboutissent au même, car l'ignorance de la cause prive de l'effet. On ne triomphe à la nature qu'en lui obéissant ; et ce qui dans la spéculation vaut comme cause, vaut comme règle dans l'opération* »²²⁰. De ce fait, deux étapes vont sous tendre cette thèse.

La première est celle que nous pouvons appeler l'étape critique au cours de laquelle, Bacon rejette, dans son *Novum organum*²²¹, l'organon aristotélicien comme méthode scientifique par excellence. Sa critique de la logique d'Aristote s'articule autour de quatre principaux défauts, qu'il prend soin de relever, au sein de la logique d'Aristote

➤ La logique aristotélicienne est, selon Bacon, une logique essentiellement formelle, discursive et métalinguistique qui ne saisit pas la réalité concrète et matérielle, mais qui ne se contente que d'explicitier le contenu des prémisses par une déduction logico-théorique à portée ontologique. C'est dans ce sens que Bacon estime que la logique classique n'apporte rien dans la compréhension et la maîtrise effective des phénomènes naturels. Parce que : « *La logique en usage est plus propre à affermir et à fixer les erreurs (qui ont leur fondement dans les notions communes), qu'à soutenir la recherche de la vérité ; elle est ainsi plus nuisible qu'utile* »²²². La science logicienne porte davantage sur les concepts qui ne rendent pas réellement compte de la structure interne de la matière. Elle est logico-théoriquement rigoureuse et solide, mais matériellement, opératoirement elle reste stérile et inféconde, car incapable d'engendrer la vérité scientifique.

²²⁰ Francis Bacon, *Novum organum*, Introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J-M. Pousseur, Paris, P.U.F, Collection "Épiméthée", 1986, p. 101.

²²¹ Nous référons à la traduction établie par M. Malherbe et J-M. Pousseur, Paris, P.U.F, Collection "Épiméthée", 1986.

²²² Francis Bacon, *Novum organum*, p. 103.

➤ Le deuxième reproche que l'auteur de la *Nouvelle Atlantide* adresse au fondateur du Lycée porte sur le fait que, pour le premier la science doit être inductive et non déductive. C'est vrai que la logique d'Aristote reconnaît l'induction, seulement il ne s'agit pas d'une induction scientifique au sens moderne du terme. Car, tandis que l'induction classique se présente comme une « intuition de l'universel dans le particulier »²²³, l'induction moderne, celle dont parle Bacon, porte sur l'étude casuistique des lois de la matière brute, dans le but de déterminer ses propriétés intrinsèques et d'y intervenir.

➤ En outre, Bacon estime qu'il faut rompre, non seulement avec l'interprétation spéculative et spéculaire de la nature qui est source de préjugés et de préconceptions, au profit d'une interprétation factuelle et instrumentale. Car : « Ni la main nue ni l'entendement laissé à lui-même n'ont beaucoup de force ; l'exécution demande des instruments et des aides dont l'entendement n'a pas moins besoin que la main »²²⁴.

➤ Enfin, Bacon reproche à Aristote le fait d'avoir accordé la primauté aux causes logico-formelles (cause finale et formelle), plutôt qu'aux causes opératoires (cause matérielle et cause efficiente). Pour le philosophe anglais, ce sont les causes opératoires qui méritent l'attention de l'homme de science dans la mesure où elles garantissent l'explication scientifique des phénomènes naturels.

Il ressort que ces défauts de la logique classique que Bacon met en lumière, s'accompagnent d'une attitude prépositive qui préfigure le positivisme de David Hume et d'Auguste Comte comme l'affirme Lucien Ayissi²²⁵. Seulement, nous devons relever que Bacon se garde d'absolutiser sa méthode d'une part, d'autre part il ne lui reconnaît pas une perfection totale. Lisons à cet effet l'aphorisme 130 de son texte :

Le temps est venu d'exposer l'art d'interpréter la nature. Quoique nous pensions avoir renfermé en lui des préceptes très utiles et très vrais, nous ne lui attribuons pas cependant une nécessité absolue (comme si rien ne pouvait être fait sans lui) ni même une perfection entière. Notre sentiment est en effet celui-ci : si les hommes avaient à leur disposition une juste histoire de la nature et de l'expérience et s'y appliquaient avec soin ; s'ils pouvaient s'imposer deux règles : la première, de renoncer aux opinions et aux notions reçues ; la seconde, de retenir pour un temps leur esprit, loin des propositions les plus générales et de

²²³ Gilbert Hottois, *De la Renaissance à la Postmodernité.*, p. 50.

²²⁴ Francis Bacon, *op. cit.*, p. 101.

²²⁵ Lire les analyses érudites de Lucien Ayissi dans sa thèse de Doctorat d'État (inérite), *Le positivisme de Hume. Prolégomènes à l'épistémologie positiviste*, Université de Yaoundé 1, août 2005.

*celles qui s'en rapprochent ; il se pourrait alors que, par la force propre et naturelle de celui-ci, sans autre art, ils vinssent à notre forme d'interprétation.*²²⁶

Toutefois, contre l'antique rapport théorétique et contemplatif, la science moderne inaugure le rapport actif et violent de l'homme vis-à-vis de la nature. Selon Gilbert Hottois, c'est l'idéal d'un : « *savoir-pouvoir reposant sur une connaissance fondamentale et universelle des lois de la nature et permettant de transformer celle-ci dans l'intérêt du genre humain* »²²⁷. Si Bacon confie à la science la tâche de libérer l'homme des superstitions et de la tyrannie de la nature, c'est parce que celui-ci estime que, travailler pour la restauration de notre dignité anthropologique *via* la science est la mission la plus noble qui soit. L'homme qui ne travaille que pour lui-même nourrit une ambition purement égoïste dépourvue de toute noblesse, tandis que l'homme qui travaille pour sa patrie ou sa nation s'investit dans une entreprise louable, cependant le plus honorable de tous est celui qui œuvre pour la prospérité du genre humain à travers la science. Mais, la techno science a-t-elle son mot à dire dans ce processus ?

1.3. L'influence de la Technoscience

De plus, il est important de dire que la notion de techno science désigne cette interaction et cet enchevêtrement, de plus en plus étroit, de plus en plus intense, dans la science contemporaine, entre science (théorie, savoir) et technique (pratique, instrument), qui traditionnellement étaient séparées, au point qu'« *aujourd'hui les pôles théorique et technique de l'activité scientifique sont indissolublement enchevêtrés.* »²²⁸ Ce terme apparaît pour la première fois au cours des années 1970 sous la plume de Gilbert Hottois qui l'utilise d'abord en deux vocables, avec un trait d'union dans le but de signifier l'intensité de la liaison entre science et technique. Hottois recourt à la notion de technoscience dans le souci de réagir contre l'inflation du langage dans la philosophie des sciences du XX^{ème} siècle. Son objectif était d'inviter les philosophes à prendre la technique au sérieux, parce que ceux-ci continuaient, non seulement de la dissocier de la science, mais aussi parce qu'ils concevaient encore l'activité scientifique comme une entreprise essentiellement théorique et conceptuelle. La technoscience rompt clairement et définitivement avec la distinction classique entre science et technique, au

²²⁶ *Idem*, p. 183.

²²⁷ Gilbert Hottois, *La science, entre valeurs modernes et postmodernité*, Paris, J. Vrin, 2005, p. 15.

²²⁸ Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique, une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 23.

profit de la scientification de la technique et la technicisation de la science, avec le primat du pôle technique. La science contemporaine est donc une science qui conçoit et expérimente, elle théorise et pratique, elle interagit entre l'esprit travailleur et la matière travaillée pour parler comme Gaston Bachelard. C'est à ce titre qu'Hottois note que :

Les termes « techno science » et « technoscientifique » signalent à la fois l'enchevêtrement des deux pôles et la prépondérance du pôle technique, aussi sont-ils approuvés pour désigner l'activité scientifique contemporaine dans sa complexité et son originalité.²²⁹

Ceci dit, que grâce à la technoscience, notre rapport à la nature n'est plus simplement symbolique ou contemplatif, il est désormais et davantage technique, parce qu'il : « se comprend à partir d'une capacité de maîtrise de celle-ci »²³⁰. Si la science favorise le progrès de la connaissance, la compréhension des causes et des lois qui régissent la nature, la technologie quant à elle assure la transformation de la réalité, sa modification et sa maîtrise effective. Si la finalité de la science est de connaître le monde et de l'expliquer, celle de la technologie est de le dominer et de le contrôler. De même, parce qu'avec la Technoscience, le pôle théorique n'est plus que le moment de la construction paradigmatique, celui de l'élaboration conceptuelle qui ne prend véritablement sens qu'avec le passage à la pratique, à la provocation ainsi qu'à l'intervention et à l'implémentation concrète sur le réel. Voilà pourquoi Jean Ladrière relève qu'

On pourrait dire que la science a pour objectif le progrès de la connaissance, alors que la technologie a pour objectif la transformation de la réalité donnée. La science vise à acquérir de nouvelles informations sur la réalité, tandis que la technologie vise à injecter de l'information dans les systèmes existants (qu'il s'agisse d'ailleurs de systèmes naturels ou de systèmes artificiels). De façon plus précise, la science tente d'élaborer des systèmes explicatifs et prédictifs. [...] Dans le domaine de la technologie, il s'agit essentiellement d'intervenir dans le cours des choses, soit pour empêcher certains états de se produire, soit au contraire pour faire apparaître des états qui n'apparaîtraient pas spontanément.²³¹

Ce va-et-vient interminable entre science et technologie, entre théorie et pratique, potentialise toute sorte de modification, de transformation voire de création au sein de la nature. C'est pourquoi, les attributs : « pure », « neutre » et « innocente » relèvent des prédications

²²⁹ *Ibid.*, p. 29.

²³⁰ Issoufou Soulé, Mouchili, *Penser la philosophie à l'ère des technosciences*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 15.

²³¹ Jean Ladrière, *Les enjeux de la rationalité, Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier Montaigne, 1977, pp. 57-59.

morales, éthiques et sapientielles de la science classique et médiévale. Tandis que la technoscience, parce qu'essentiellement activité modificatrice et rectificatrice, ne saurait préserver de tels prédicats. Son instrumentalisation et sa fonctionnalité administrative, politique, économique et surtout biotechnologique, engendre de nombreux problèmes bioéthiques et suscitent des interrogations humanitaires qui ne se posaient pas dans le cadre de la science logothéorique.

Alors que la science théorique pouvait se dire pure et innocente, la technoscience, parce qu'elle est essentiellement activité modificatrice et productrice dans le monde, n'est jamais totalement innocente. Praxis, elle est éthiquement problématique. Des questions éthiques se posent aujourd'hui au niveau de la recherche dite fondamentale parce que le projet de savoir est faire et pouvoir. Ceci est aussi vrai de la recherche fondamentale en physique que de la recherche en génétique moléculaire, par exemple.²³²

Cet état de choses s'explique aussi par le fait que, selon Jean Jacques Salomon, le savant ne travaille plus dans le but de faire accroître la connaissance. Son activité n'est plus désintéressée et indépendante. Il n'y a plus de savoir pour le savoir. Le savant travaille désormais pour les projets politiques, les ambitions militaires et économiques. Ses recherches sont motivées et financées par des grandes firmes industrielles, par des laboratoires ou des États. La technoscience est par conséquent assujettie et asservie par d'autres pouvoirs, elle n'est donc, ni autonome, ni indépendante. C'est à ce titre que Tsala Mbani note que

La science antique, qui était logothéorique et théorétique, c'est-à-dire discursive et contemplative, poursuivait dans la droiture des recherches désintéressées, déconnectées de toute contrainte économique les biologistes et les généticiens violent aujourd'hui sans vergogne l'idéal scientifique jadis désintéressé par les forces d'argent qui sont exclusivement gouvernées par l'axiomatique de l'intérêt.²³³

De ce fait, Il n'y a pas de technoscience en soi, parce que celle-ci suit une trajectoire et une finalité historique concrètes bien déterminées. Tous les artefacts ainsi que les gadgets technoscientifiques sont produits en vue d'une fin précise, ils servent des besoins et jouent des fonctions déterminées pour l'homme, individuel ou collectif. Si tel est le cas, il s'agit dès lors de comprendre comment le cogito a pu prendre le dessus sur le crédo.

²³² Gilbert Hottois, *Le paradigme*, p. 31.

²³³ André Liboire Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 77.

2. LA SUPRÉMATIE DU COGITO SUR LE CREDO AU TEMPS MODERNE

À cause d'un rationalisme radical chez quelques penseurs, se développa une tendance voulant que la raison soit totalement coupée de tout ce qui a trait à la foi. Ce processus a atteint son paroxysme au XVIII^{ème} siècle avec la philosophie classique et poursuit aux siècles ultérieurs. Car le temps de la foi sans la raison était fondé sur la conviction que « *la raison était impuissante à penser le mystère de Dieu* »²³⁴. C'est justement dans cette logique que certains représentants de l'idéalisme ont cherché à transformer, de diverses manières, la foi et son contenu y compris le mystère de la mort et la résurrection de Jésus en structure dialectique rationnellement convenable. Cependant, les philosophes athées ont présenté la foi comme une aliénation nocive au développement de la pleine rationalité. Car pour Emmanuel Kant, « *la foi est un saut dans l'irrationnel* »²³⁵. Et plus loin il ajoutera : « *j'ai donc dû supprimer le savoir pour lui substituer la croyance.* »²³⁶ C'est dire en d'autres termes que la pensée peut raisonner juste et que la juste raison se parachève dans la compréhension.

2.1. La mathématisation de la science

Précisons pour commencer que le projet cartésien est donc clairement établi, il s'agit d'un optimisme scientifique et physico-mathématique qui voit l'homme dominer le cosmos par la science et ainsi améliorer ses conditions de vie. Toutefois, au même titre que Bacon, Descartes propose avant tout une méthode qui pourra permettre à l'homme d'augmenter son savoir et de rechercher la vérité avec sûreté. De ce fait, c'est grâce à une bonne instrumentalisation de la *méthode*²³⁷ que l'homme deviendra, selon le vœu cartésien, propriétaire de la nature. La méthode cartésienne intègre donc la mathématique comme modèle de connaissance, à cause de la certitude et de l'évidence qui en découlent : « *Je me plaisais surtout aux mathématiques, écrit Descartes, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons* »²³⁸. L'essentiel de cette méthode est résumé dans le texte suivant :

Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon

²³⁴ *Ibid.*, p. 78.

²³⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la Seconde Edition, Quadrige- PUF, 1787, p. 24.

²³⁶ *Ibid.*, p. 25.

²³⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, p. 29.

²³⁸ *Ibid.*, p. 28.

*esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute ; Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il serait requis pour les mieux résoudre ; Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne précèdent point naturellement les uns les autres. Et la dernière, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.*²³⁹

Voilà pourquoi la méthode cartésienne lui permet de fonder une nouvelle science ayant vocation d'accroître le savoir et de permettre à l'homme de dominer la nature. C'est dans ce sillage que l'auteur des *Méditations métaphysiques* réduit la nature à un étendu géométrique et mécanique, connaissable clairement et maniable à volonté à l'aide des lois physico-mathématiques qui ont pour mission de la dévoiler. Dans ce sens, la nature n'apparaît pas aux yeux de Descartes, comme une puissance active, comme une réalité dont la dynamique est assurée par son activité propre. Ceci d'autant plus que la mathématisation de la science permet de minimiser les risques d'erreurs et de traquer le réel.

*Car elles m'ont fait voir, reconnaît Descartes, qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.*²⁴⁰

Néanmoins, les pensées baconienne et cartésienne se présentent comme la source de l'élaboration moderne du rapport entre la science, la technique et la puissance. C'est ce rapport qui prend la forme d'une science au service de la réalisation du bonheur des hommes et de l'humanité dans sa totalité. Dans la mesure où, son mode principal d'émancipation reste déductif, *a priori* et contemplatif ; malgré leur désir commun de maîtriser et de dominer le monde physico-matériel. En d'autres termes, c'est une science qui entretient toujours un idéal logothéorique avec la nature, à la manière de la science classique et moyenâgeuse qu'elle voulait pourtant disqualifier. Puisque :

L'idéal ancien, souligne Hottois, logothéorique et philosophique, de la science reste encore fortement ancré dans les consciences en dépit de la mutation du

²³⁹ *Ibid.*, Première partie, pp. 39-40.

²⁴⁰ *Ibid.*, Sixième partie, p. 80.

projet occidental de savoir, toujours davantage placé sous le signe techno mathématique de l'opérateur. De celui-ci, c'est essentiellement la dimension technique que nous suivrons. La mathématisation de la science et de son objet est à comprendre comme une mise en place de la possibilité du plein développement de la technique. La mathématisation est la répétition générale de l'approche de la totalité du réel sous l'angle de sa manipulation illimitée, du jeu, sans bornes, de l'effectuation de tout le possible.²⁴¹

C'est sans doute contre la persistance et l'opiniâtreté de cette science symbolique et représentationnelle que Gilbert Hottois nous :

Propose de critiquer ce présupposé logothéorique commun aux philosophies des sciences. L'invitation à cette critique ne naît pas avec les excès postmodernes. Elle est latente dans le débat déjà ancien entre réalisme et antiréalisme ou instrumentalisme, ainsi que dans les apories de la référence autant que dans celles de la signifiante, bien connues en philosophie du langage.²⁴²

Parce que :

La technoscience est partout, mais elle n'a pas de place dans la philosophie des sciences. La faillite de l'adhésion au réalisme ontologique et eschatologique qui justifiait la valeur supérieure de la science par rapport aux autres représentations et croyances symboliques ne peut conduire qu'à un désinvestissement et à une dévalorisation de la science.²⁴³

In fine, la science continue, malgré son expérimentation et sa mathématisation, à externaliser la technique source de son pouvoir. Toutefois, quel pourrait être l'impact de la raison dans ce projet de déterminer une science optimiste ?

2.2. La puissance de la raison

Le vocable raison dérive du latin *ratio*, calcul, compte, la raison désigne est la faculté qui permet de calculer, de raisonner, de compter. C'est une faculté puissante distincte du corps, qui permet à l'homme de mesurer les choses et qui est capable de maîtriser la totalité du réel. Propre à l'homme, elle est la modalité de la pensée intelligente qui se tient éventuellement capable de servir de norme à toute intelligence particulière. Dès les premières lignes de son *Discours de la méthode*, René Descartes affirme : « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car, chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter*

²⁴¹ Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique, une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 23.

²⁴¹ Nous pouvons avantageusement lire la thèse de Doctorat de Gilbert Hottois (1976) publiée sous forme de livre intitulé *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine, Causes, formes et limites*, Bruxelles, Édition de l'Université de Bruxelles, 1979, p. 30.

²⁴² *Ibid.*, p. 60.

²⁴³ *Idem*, p. 68.

en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont »²⁴⁴. Pour le philosophe cartésien, cela suppose que la raison est cette faculté qui permet à l'esprit humain de connaître et de bien juger. La raison favorise ainsi le bon fonctionnement de la pensée et devient un principe unificateur.

En effet, René Descartes, suivant en cela la scolastique se propose de sauver la raison et le « Libre arbitre ». D'ailleurs, dans sa lettre adressée aux théologiens, il pose les vrais jalons de la puissance de la raison. Ainsi, il prétend prouver et démontrer par la lumière naturelle qu'il faut « croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps »²⁴⁵. Autrement dit, il y a lieu de penser que la raison pour Descartes apparaît comme l'outil privilégié de démonstration et de connaissance, lequel conduit à la maîtrise de soi et de la nature, ce qui voudrait dire une manière de s'adresser au monde avec intelligence, par la réflexion rigoureuse et approfondie sur, sur les problèmes métaphysiques et sur l'existence humaine.

Au début de son œuvre, il affiche clairement son intention : « *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 deux choses par raison naturelle* »²⁴⁶. En un mot, la raison chez le philosophe français est la faculté de raisonner discursivement, de combiner les concepts et les propositions. Car, agir raisonnablement, c'est être en état d'expliquer ces actions aux autres, afin de démontrer la validité de ces idées et de les aider à comprendre. A cet effet, la raison encore appelée lumière naturelle, est pour ainsi dire un facteur essentiel de la "personnalité" morale, en tant qu'irréductible aux intérêts, aux passions et récusant du coup le regard avec œillère les préjugés subjectifs, les écrans, les opacités et les croyances dogmatiques. Elle est dès lors le vrai outil de la philosophie, c'est-à-dire ce qui détermine la sagesse. De ce point de vue, bien appliquer sa raison revient à posséder la sagesse.

*Et que par la sagesse on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts*²⁴⁷.

C'est dire autrement que la raison constitue l'essence originale de l'homme. Elle est la faculté de comprendre, de raisonner, de montrer, de démontrer, de juger sans laquelle la science ne peut être possible ni même la vérité accessible. Au vu de cette conception, on se rend compte

²⁴⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, p. 23.

²⁴⁵ *Ibid.*, Méditations métaphysiques, p. 78.

²⁴⁶ *Idem*, p. 35.

²⁴⁷ René Descartes, *Principes de la philosophie*, Première partie, IX-B, Article 35, pp. 77-78.

que, la lumière naturelle désigne aussi bien la faculté naturelle de distinguer le vrai d'avec le faux que la sagesse. Cela s'illustre à travers la correspondance adressée à la Princesse Élisabeth en ces termes : « *Je crois que, comme il n'y a aucun bien au monde excepté le bon sens (la sagesse) qu'on puisse absolument nommer bien, il n'y a aucun mal, dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens* »²⁴⁸. Descartes fait remarquer que les deux significations communiquent entre elles la raison, à condition de bien en user. De plus il faut préciser que le bon sens est l'instrument qui permet d'atteindre la sagesse. En un mot, c'est son bon sens qui le détermine, qui le fait être et le construit. D'où constat selon lequel : « *L'esprit humain, faisant réflexion sur soi-même, ne se connaît être autre chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit seulement que de penser* »²⁴⁹. Comme nous venons de le voir, le père du rationalisme se pose en vrai chantre de la raison et se conduit en grand maître du bon usage de la raison. Voilà pourquoi pour bâtir la science, la raison doit remettre tout en cause et s'atteler à tout démontrer, même pour prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes.

En résumé, si nous nous méfions de tout et ne croyons plus à rien, nous dit Descartes, nous ne serons pas trompés. A ce propos, il écrit ceci : « *Je me considérai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurai obstinément attaché à cette pensée.* »²⁵⁰ C'est dire en bref que, le nerf de toute pensée, c'est le pouvoir de nier, qui est identique au pouvoir de penser librement et de penser vrai. Néanmoins, comment justifier ce déploiement effectué de la raison ?

2.3. L'émergence de la raison

La philosophie de René Descartes, philosophe français, connut son émergence à une époque où la crise globale touchait tous les secteurs de la vie humaine, intellectuelle, sociale et frappait l'Europe entière. De la crise économique à la crise de la connaissance via les crises culturelles et politiques, le déclin était considérable. Au niveau de la connaissance, à cette époque, aucune vision d'ensemble ne pouvait satisfaire les esprits. Tous les systèmes connurent des grands bouleversements, tout s'ébranlait. Tout était mis en doute. Voilà pourquoi René Descartes, peut être incontestablement considéré comme l'un des plus grands penseurs qui aient

²⁴⁸ *Ibid.*, p.80.

²⁴⁹ René Descartes, *Lettre-Préface des principes de la philosophie*, Paris, Editions Nathan, collection « Les Intégrales de Philo », 1998, p. 42.

²⁵⁰ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation première, AT, IX-A, 17, p.67.

contribué à la « renaissance » de l'humanité européenne. D'où l'essence même du cartésianisme, contenue dans cette phrase du *Discours* :

*Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leur plus difficile démonstrations m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tombées sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon , et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire, les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles, enfin, on ne parvienne, ni de si cachées qu'on en découvre*²⁵¹.

C'est dire autrement que le but de la connaissance rationnelle est de : « *Nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature* »²⁵². Par conséquent, la rationalité européenne va connaître une transformation et avec elle la pensée universelle ; un essor considérable, une évolution bref un bouleversement au niveau de la connaissance d'une part et de la quête de la vérité d'autre part. De ce fait, nous pouvons remarquer que la vie de Descartes fut une vie de pensée. C'est parce que sa vie ne fut rien d'autre que sa pensée (ou son penser, si l'on veut), que ses écrits peuvent être le reflet d'une telle vie. En fait, pour Descartes, vivre c'est penser. Et c'est pourquoi, si l'on voulait caractériser en une phrase la philosophie et la morale cartésiennes, il vaudrait mieux renverser la célèbre formule du cogito cartésien et dire : « *Je suis, donc je pense.* »

C'est ainsi que l'on trouve dans ses réponses à ces objections une définition de ce qu'il entend par "pensée" : « *Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées.* »²⁵³. La lecture des *Méditations et du Discours* est pour ainsi dire l'occasion de comprendre en ce qu'il y a d'irrécusable, le projet de toute la philosophie rationaliste, de montrer jusqu'où peut aller une pensée. Un tel projet pour être cohérent appelle une méthode réflexive. C'est justement la raison pour laquelle, il faut penser et seulement penser. C'est la raison pour laquelle, tout lecteur peut donc, et se doit de refaire le chemin avec Descartes, et pour son propre compte, une philosophie par la

²⁵¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, p. 40.

²⁵² *Ibid.*, Sixième partie, p. 80.

²⁵³ René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Réponses aux Secondes Objections, AT, IX- A, 124, p. 285.

pensée et par la raison. A cet effet, écoutons le sens des propos du fondateur de la philosophie moderne : « *Je suis un créateur : j'ai cherché à bâtir une pensée, et penser le monde, ce n'était que le moyen de mon objectif. Ce que j'ai pensé est important, bien entendu, mais plus important encore est le fait que j'ai pensé cela, ou que cela a été pensé par un homme.* »²⁵⁴

Cela revient à dire que la pensée du philosophe Descartes, a ouvert le domaine de la subjectivité, et il apparaît aujourd'hui comme l'héritier des spéculations théologiques médiévales. La libre création par Dieu est donc la preuve des vérités éternelles est la thèse métaphysique fondamentale que propose Descartes, dès 1630 en soumettant à la transcendance divine la nécessité rationnelle.

*Il a fallu plusieurs années pour que l'ambition d'unifier le savoir et d'ajuster les opinions au niveau de la raison se réalise dans la construction d'un système philosophique au sens antique et totalitaire. Au début du dix-septième siècle, Descartes qui, en rêvant avant tout d'unification du savoir, se donnait pour première règle de n'adhérer qu'à l'évidence rationnelle indubitable, opposait à l'incertitude des vérités philosophiques, les démonstrations de géométrie, vu que de cette façon, dit-il je les conçois fort clairement et fort distinctement.*²⁵⁵.

En effet, ce projet a été initié dès le début de ses écrits, projet dans lequel il décida de procéder à une révision générale de ses connaissances après avoir pris conscience que celles-ci n'étaient aucunement fondées : « *Il y a déjà quelques temps que je me suis aperçu, que dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur les principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain* »²⁵⁶. Finalement, on peut le voir, Descartes jugeait donc l'enseignement et l'éducation reçus à l'école scolastique et dans la société française dogmatique et caducs : « *Il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance que je ferais à des choses qui me paraissent évidemment fausses si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences* »²⁵⁷. Tout compte fait, la Métaphysique

²⁵⁴ *Ibid.*, Seconde Objections, AT, IX- A, 124, pp. 286.

²⁵⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, texte intégral, *Méditations Sixième*, Hatier, Classiques et CIE philo, Paris, 2011, p. 111. Pour citer Hatier...Ce qui veut dire que même si elles n'existaient pas matériellement, elles existent d'une certaine façon, puisqu'on les conçoit clairement et distinctement comme des essences et que, comme le disait la *Cinquième Méditation* : « Il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose ».

²⁵⁶ *Ibid.*, Première méditation, AT, IX-A, 13, p. 57.

²⁵⁷ *Ibid.*, Première méditation, AT, IX-A, 17, p. 65.

est bien pour le penseur français l'itinéraire de la raison dominatrice. Et la raison quant à elle, le socle sur lequel toute science devrait prendre appui.

CHAPITRE V

L'OPTIMISME SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE DE DESCARTES COMME LA CONSÉQUENCE DE SON HUMANISME

Dans ce chapitre, il importe de remarquer que René Descartes a résolu par une mécanique et une physique géométriques le problème de l'intelligence du réel. Autrement dit, l'auteur veut nous amener à prendre conscience de l'utilité de la science. Ceci parce que la science n'a pas qu'un intérêt spéculatif, elle a aussi un intérêt pratique. Elle va permettre de « *nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature* »²⁵⁸. Mais ce qui est important c'est que l'attention aux détails techniques, à toutes les difficultés, si menues soient-elles, que l'homme rencontre dans sa prise de possession de la nature soit sous-tendue par toute une physique et toute une métaphysique.

De plus, dans son esprit, on comprend qu'il la domine, son espèce est élue de Dieu par sa faculté rationnelle; il peut en faire l'usage qu'il veut, d'autant qu'elle n'a pas d'âme, la nature, ni les bêtes qu'elle comporte. Toutefois, il y a lieu de se demander le drame de la modernité technicienne ne procède-t-il pas du déséquilibre entre une force matérielle démesurément décuplée et l'anémie spirituelle et morale des hommes de notre temps.

1. LES EFFETS DE L'ENTREPRISE CARTÉSIENNE DANS L'HUMANISME DE René DESCARTES

Dans cette sous partie, il est important de questionner l'optimisme scientifique et technique de René Descartes. En fait, la pensée du fondateur du cartésianisme veut nous situer dans un monde où, il faut désormais recourir à la science et à la technique. Dans la mesure où elles seules sont capables, dans un univers dominé par l'industrialisation, de proposer, voire de façonner l'avenir du genre humain, avec pour dessein de donner à l'homme les moyens de son devenir, et même de son futur individuel. Il s'agit de reconfigurer sa psychologie et son imaginaire, en substituant dans son esprit, la fausse espérance et le pseudo espoir qui sont

²⁵⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, Sixième partie, p. 80.

généralement source de passivité et de léthargie, pour lui faire comprendre qu'il peut et doit bâtir son monde, son avenir et même son devenir en l'absence de Dieu. Telle est la tâche de la dimension futurologique de la technique et de la science.

1.1. L'austérité de la science pratique

D'entrée de jeu soulignons que René Descartes, le père de l'humanisme moderne, estime que, être Homme ne consiste pas seulement à chercher l'harmonie avec la nature ainsi qu'avec les autres hommes, mais aussi à laisser parler la lumière naturelle que chacun possède en lui. Pour sa part, sentir veut dire avant tout penser ce que l'on pense en ne cédant qu'à l'évidence expérimentée de façon intime.

L'humanisme est alors affaire de fidélité à la pensée et non d'harmonie avec la nature ou avec l'humanité. Il ne s'inscrit pas dans une politique d'Homme, mais dans une sagesse de la pensée. Il faut être homme non pas pour être humain face à l'inhumain, mais pour être soi et ainsi sage²⁵⁹.

C'est en quelque sorte ce qui fait l'austérité de la science pratique chez Descartes. L'auteur part du principe selon lequel c'est à partir de son contact avec la physique, c'est-à-dire la science des corps qu'il a compris jusqu'à quel point les sciences dites de la nature étaient capables de nous surprendre agréablement. L'une des particularités de ces sciences c'est qu'elles n'ont rien à avoir avec celles qui ont fait l'objet de nos études. Loin d'être statiques, elles sont à mêmes de favoriser un essor (une évolution) ; c'est dans ce sens que Descartes soutient :

Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature²⁶⁰.

Mais de quoi sont-elles vraiment capables, ces sciences ? L'auteur répond à cette question en montrant qu'« elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui

²⁵⁹ René Descartes, *Les principes de la philosophie*, première partie, p. 37.

²⁶⁰ *Ibid.*, Sixième partie, p. 80.

soient fort utiles à la vie »²⁶¹ ; en d'autres termes, il s'agit des sciences pratiques, c'est-à-dire celles qui ne se contentent pas de discourir sur la nature, mais qui se donnent pour objectif premier de la transformer (la nature). Cette transformation de la nature a nécessairement des conséquences positives car elles sont « utiles à la vie ». Mais qu'est-ce que cela signifie en fait ? Cela voudrait signifier qu'en réalité, elles participent à la préservation de la vie ; car le contraire de ce qui est « utile » c'est « inutile », c'est-à-dire non seulement ce qui n'a aucune utilité, mais aussi ce qui est nuisible, donc un danger pour la vie. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'auteur opère une nette distinction entre la « philosophie spéculative » et celle dite « pratique » « *au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle nous pourrions nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.* »²⁶² En effet, c'est grâce à la philosophie pratique que nous pouvons donner la preuve de notre supériorité par rapport aux autres êtres de la nature. Autrement dit, la philosophie pratique ou la science, en tant qu'elle nous permet de comprendre le monde dans son ensemble, a pour but de faire de nous les principaux acteurs du monde.

Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher. ²⁶³

Toutefois, l'un des pionniers de la philosophie moderne René Descartes, soutient que cette maîtrise que nous aurions de la nature suppose une amélioration des conditions de vie ; c'est-à-dire aussi bien sur le plan physique que spirituel. C'est en fait du ressort de la médecine, en tant qu'elle est la science qui se donne pour objectif de résoudre les problèmes de santé en ce sens qu'elle apporte des solutions aux maux qui accablent les hommes, et menacent leur vie.

Je dirai seulement que j'ai résolu d'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tacher d'acquérir quelques connaissances de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusqu'à présent. ²⁶⁴

²⁶¹ *Ibid.*, Sixième partie, p. 80.

²⁶² *Ibid.*, Sixième partie, p. 81.

²⁶³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, AT, IX-A, 27, p. 97.

²⁶⁴ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 32, p. 109.

Ainsi l'irréductibilité finale de la technique à la science, du construire au connaître, l'impossibilité d'une transformation totale et continue de la science en action, reviendraient à l'affirmation de l'originalité d'un pouvoir. Dans la conscience humaine comme en Dieu, la volonté ou la liberté ne sont pas aux limites de l'intelligence.

1.2. La science et la technique : promotrices d'un avenir meilleur

D'après l'interrogation kantienne selon laquelle : « *Que m'est-il permis d'espérer ?* » se conçoit dorénavant avec la technoscience. Dans ce sens, l'on serait tenté de dire que nos paradis, nos enfers, nos purgatoires, ainsi que toutes nos espérances se vivent ici, dans cet espace-temps produit par la technoscience.

L'enseignement du futur nous permet ainsi de ne pas nous laisser emporter par des espérances fallacieuses et puérides, qui nous font perdre de vue la réalité existentielle au profit d'une attente très longue et assurément incertaine. En tant que dimension la plus importante de notre existence, le futur qu'envisage la technoscience diffère, aussi bien qualitativement, que quantitativement de celui postulé par les époques antérieures²⁶⁵.

C'est en cela qu'il nous invite à revoir notre rapport au présent. Puisque les projets technoscientifiques portent sur des décades ou des demi-siècles, ce qui devrait justifier tout acte, toute division à partir d'une prospection de ses apports futurs. Il s'agit donc par conséquent, d'oser se désolidariser des héritages du passé qui nous empêchent d'envisager courageusement l'avenir. Parce que le lien entre la technoscience et le futur n'est pas un lien simplement circonstanciel et conjoncturel, il est surtout constructif et programmatique. Dans la mesure où, la technoscience se propose de construire, mieux de créer l'avenir. Elle ne se soucie pas du passé qui n'est plus et risque de stagner, parce qu'elle se préoccupe exclusivement du futur qui vient. C'est pourquoi, penser ou éduquer au futur consiste à faire un inventaire des éventualités, des ouvertures et des probabilités qui s'accompagnent d'inventions et d'imaginations productrices de sens pour l'avenir, conformément au principe de prospection technoscientifique qui garantit, non seulement la performance de la technoscience, mais aussi son opérativité. À cet effet, lisons Hottois :

²⁶⁵ La philosophie antique considérait l'histoire humaine comme une réalité bien réglée, bien ordonnée par des forces transcendantes. Au moyen âge, il s'agit de l'histoire sainte, l'histoire du salut qui commence après l'Hexaméron, avec la chute et qui s'achèvera au moment du jugement dernier et de la Parousie rédemptrice. Tandis que la philosophie de l'histoire voit dans le cours existentiel, la manifestation de la raison universelle.

La nature futurologique de la technoscience manifeste l'un des versants de la liaison intrinsèque de la technoscience et de la puissance : celui, non pas de la domination et du contrôle qui concerne d'abord ce qui est, mais l'actualisation de tout le possible, de ce qui peut-être, de ce qui est productible, reconstructible, manipulable. Constitutivement la technoscience avance, elle doit avancer sous peine de perdre son identité opérative. Elle accentue donc un moment de la temporalité : le futur, et ne cesse de rompre avec le passé, de le laisser tomber dans l'oubli. La technoscience est sans mémoire, sa dynamique n'est sensible qu'à l'intensité croissante de la puissance. Elle est progressive et transgressive : elle ne connaît les limites imposées par le donné que pour les mettre à l'épreuve.²⁶⁶

Dans ce sens, nous voyons parfaitement que l'éducation du futur prend corps dans l'imaginaire de la SF²⁶⁷ qui nourrit la technoscience et élargit l'esprit des générations actuelles. Générations qui doivent apprendre, dès à présent, à explorer les multiples problèmes sociaux, politiques, écologiques, économiques, scientifiques, etc., suscités par la technoscience, qu'elles affronteront dans l'avenir. Autrement dit, il ne faudrait pas que la jeunesse actuelle souffre de la : « *perte de la vision du futur* »²⁶⁸. C'est face à cela que nous invite l'amnésie technoscientifique, nous convie donc à dépasser notre nostalgie d'un passé béni, d'un passé euphorique qui nous présenterait un avenir apocalyptique et *dysphorique*.

Ainsi, la conception technoscientifique du temps est perçue comme le dépassement et la négation permanente du passé. De plus, la technoscience ne prend en compte que le futur, parce que le vecteur temporel va croissant en direction du futur, il ne s'arrête ni ne régresse. C'est à ce titre qu'Hottois pense que nous devons penser :

L'immensité du temps et de l'espace. L'immensité du temps, surtout, vers le passé et, plus important peut-être, vers le futur. Nous estimons devoir prendre au sérieux d'un point de vue philosophique, la question du très lointain futur. Qu'en sera-t-il de l'homme dans un, dix, cent millions d'années ²⁶⁹

Ainsi, le futur technoscientifique est un futur d'accomplissement ou d'actualisation de l'essence créatrice de l'homme. Ses prévisions eschatologiques semblent tout à fait illusoire et floues. Car, l'intervention fructueuse et triomphante de la technoscience a permis d'élargir le passé, de planifier le présent et surtout d'ouvrir grandement les portes de l'avenir. C'est pourquoi, plutôt que de retourner vers le passé dans le but d'exhumer ou de déterrer la nature symbolique originelle de l'homme ; celle que décrit la *Genèse* avant la chute, la technoscience

²⁶⁶ Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique*, pp. 85-86.

²⁶⁷ Gilbert Hottois, « De l'intérêt de la SF pour les débats autour des technosciences, avec illustrations relatives aux NBIC ».

²⁶⁸ L'expression est de Kenniston.

²⁶⁹ Gilbert Hottois, *De l'anthropologie à l'anthropotechnique*, p. 64.

nous invite à bâtir une nouvelle essence en direction de l'avenir ou de la posthistoire²⁷⁰, qui est portée par la *technochronie* et la *technotopie*. Cette essence est donc consécutive des mutations et des pontages c'est-à-dire des liaisons non langagiers que réalise la technoscience.

1.3. La science comme activité libérale

Au sujet de la science en tant qu'activité libérale, René Descartes, philosophe Humaniste pense qu'il est important d'aider les hommes en les libérant des périls qui les menacent. Aussi, il convient de réfléchir au salut de l'humanité. Il est de ce point de vue important de commencer par des choses concrètes. Le premier pas n'est-il pas la santé. Pour que l'âme puisse librement exercer sa fonction, il importe qu'elle ne soit pas entravée par le corps. *«Car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelques moyens qui rendent communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher»*²⁷¹. C'est dire autrement que Descartes n'avoue pas un culte à la santé, encore moins ne nourrit le projet de remplacer le salut de l'âme par le salut du corps.

En réalité le but de cet auteur est plus modeste et plus pratique. Il convient d'être sage. Car les hommes subissent la nature quand ils ne la connaissent pas. Au contraire, ils apprennent à la connaître en maîtrisant la mécanique qui étudie les mouvements du corps, naturels, la médecine qui s'efforce de déchiffrer le corps humain, et la morale, qui enseigne à comprendre les passions et à les contenir. C'est justement ce qui va l'amener à stipuler que

*Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient utiles à la vie (...). Par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air des astres, des cieus, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre nous comme maîtres et possesseurs de la nature*²⁷².

En réalité, Descartes après avoir souligné l'importance de la médecine, l'auteur de la *Dioptrique* montre que des efforts restent encore à faire ; cela ne veut pas dire que la médecine actuelle ne s'est pas efforcée de soulager les maux des hommes, mais que les maux restent encore plus nombreux que les remèdes. D'où la nécessité qu'il y'a de redoubler encore plus

²⁷⁰ Gilbert Hottois, *Le paradigme bioéthique*, p. 88.

²⁷¹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Sixième partie, p. 81.

²⁷² *Ibid.*, Sixième partie, p. 80.

d'efforts pour parvenir à prévenir certains maux qui affectent le corps et l'esprit afin de retarder par exemple le processus de vieillissement :

Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché, ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre, en contribuant, chacun selon son inclination et son pouvoir, aux expériences qu'il faudrait faire, et communiquant aussi au public toutes les choses qu'ils apprendraient, afin que, les derniers commençant où les précédents auraient achevé, et ainsi joignant les vies et les travaux de plusieurs, nous allussions tous ensemble beaucoup plus loin que chacun en particulier ne saurait faire²⁷³.

Aux yeux de Descartes, il existe un moyen de résoudre les problèmes d'ordre physique et spirituel auxquels nous sommes liés. Ce moyen ne passe pas forcément par la prise en compte de la science qui sauve. Mais étant donné que le temps (notre existence sur terre) ne joue pas forcément en notre faveur, puisqu'il arrive que nous mourions tôt, il serait nécessaire que chaque scientifique lègue à l'humanité le produit de ses recherches, afin que l'on avance dans la recherche sans revenir sur les questions de départ qui ne feraient que retarder les choses. Il y'a dans les derniers propos de l'auteur, une sorte d'appel, un appel à l'unité des « bons esprits », c'est-à-dire les hommes de sciences, les chercheurs :

Ce que je promettais de faire connaître, par le traité que j'avais écrit et d'y montrer si clairement l'utilité que le public en peut recevoir, que j'obligerais tous ceux qui désirent en général le bien des hommes, c'est-à-dire, tous ceux qui sont en effet vertueux, et non point par faux semblant, ni seulement par opinion, tant à me communiquer celles qu'ils ont déjà faites, qu'à m'aider en la recherche de celle qui restent à faire²⁷⁴

Ainsi, Descartes, fait cet appel parce qu'il est convaincu qu'un seul scientifique, quelle que soit la durée de sa vie, ne peut à lui seul être à la fois pionnier (dans l'analyse des problèmes humains) et le solutionneur des maux auxquels nous sommes confrontés. Tout porte à croire qu'une entreprise individuelle ne favoriserait pas le progrès des sciences. Car chaque science se base souvent sur les analyses antérieures pour mieux envisager les questions futures. Il est

²⁷³ *Ibid.*, Sixième partie, p. 81.

²⁷⁴ *Ibid.*, Sixième partie, p. 83.

vrai que les sciences spéculatives mettent plus l'accent sur le discours que sur l'action. C'est la raison pour laquelle ce propos vaut tout son pesant d'or :

Il est important de recourir à des sciences salvatrices, celles qui apportent des solutions concrètes aux malaises des hommes, en tant qu'elles permettent une amélioration de leur espace de vie, réduit les distances (téléphone, Internet) etc. L'homme, comme le souligne si bien Descartes, est un être aussi bien physique (corps) que spirituel (âme). Or les questions spirituelles sont tellement vastes que la science que Descartes qualifie de « pratique » ne pourrait pas forcément résoudre.²⁷⁵

De ce qui précède, il ressort que Descartes critique la philosophie spéculative qui est enseignée à l'époque dans les écoles de théologie. Il la trouve vaine, parce qu'on y discute à perte de vue. Il juge plus utile de revenir à la pratique. Ceci se justifie par le fait que la science véritable est pratique, comme le font les artisans par exemple. Car les artistes maîtrisent la science dont ils parlent, par ce qu'ils exercent continuellement leur art. Il faudrait en retour que les philosophes s'en inspirent. Ils seraient alors « *comme maîtres et possesseurs de la nature* »²⁷⁶. C'est cette note d'optimisme scientifique et technique qui domine la sixième partie du Discours de la méthode de Descartes.

2. L'OPTIMISME SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE DE DESCARTES

Dans cette sous-section de notre étude, nous voulons démontrer que, la technique et la science, en tant que savoir-pouvoir, donnent à l'homme les moyens de façonner l'univers selon ses aspirations. Car, c'est elles qui lui permettent d'assurer sa transcendance, non plus simplement symbolique, mais davantage opératoire. Si Dieu est considéré dans les traditions religieuses, notamment les monothéismes, comme le Créateur, l'homme dans la tradition technoscientifique se considère comme son propre créateur, le créateur de cet univers techniquement produit. Toutefois, il ne s'agit pas là pour l'homme de substituer Dieu comme le pense le sens commun, bien au contraire l'homme tente d'accomplir sa mission de co-créateur, c'est-à-dire la mission de celui qui assure la continuité de la création, avec Dieu comme seul et unique Créateur.

²⁷⁵ *Ibid.*, Sixième partie, p. 91.

²⁷⁶ *Ibid.*, Sixième partie, p. 80.

2.1. La Technoscience : la boussole du temps moderne

La connaissance moderne s'établit et fonctionne au rythme avec lequel les peuples se déploient pour déterminer les moyens à mettre en œuvre pour satisfaire les besoins auxquels ils font face. En cela, il faut voir dans la techno science une valeur humaniste dans la mesure où il y a une activité intellectuelle et technique qui se fait pour satisfaire les besoins fondamentaux de l'homme. Ainsi depuis le XIX^{ème} siècle, « *Les techniques évoluent et se renouvellent à un rythme si rapide et s'accompagnent des modifications économiques, sociales et culturelles si fortes qu'on ne peut séparer celles-ci de celles-là. Les unes et les autres sont à la fois causes et effets du changement* »²⁷⁷. Dans cette dynamique la technoscience permet de développer un optimisme par rapport à une vie confortable aujourd'hui, et par rapport à l'assurance que nous mettons en notre pouvoir technique pour construire le futur. Cet optimisme permet de minimiser toute perspective pessimiste qui mettrait en avant une méfiance qui dériverait dans une sorte d'antiscience. La science, devenue technoscience.

*N'est plus, aujourd'hui une aventure solitaire mais un ensemble de propositions, d'orientations et de prétentions qui se définissent dans un cadre collectif qu'on nomme cité scientifique ; celle-ci récupère, forme les intelligences ; elle légifère sur une praxis qui se juge par ses productions et ses interventions : délivrer des savoirs rationnels et procurer à la conscience commune de nouvelles visions du monde et des dispositifs et habitudes techniques pour former la réalité*²⁷⁸.

Par la technoscience, le rapport de l'homme à la nature se comprend à partir d'une capacité de maîtrise de celle-ci. On dit donc que par la science, la société se modernise. De ce fait, la techno science est, aujourd'hui, un effort fourni pour sortir l'homme des ténèbres de l'ignorance et de la superstition. Elle est aussi un effort de développement de l'esprit critique. Nous constatons avec cette techno science que l'idée de progrès est devenue un acte concret.

*Ce que la machine fait mal aujourd'hui, elle le fera bien demain. Cela implique : l'idée d'une perfectibilité indéfinie des entreprises humaines ; la pénétration dans le monde de tous les jours de l'idée d'approximation et de marge d'adéquation des moyens utilisés aux fins poursuivies*²⁷⁹

En d'autres mots, la technoscience se présente aujourd'hui comme la boussole des temps modernes. Nous sommes dans une logique engagée par Copernic et qui montre que l'homme

²⁷⁷ Jean-Jacques Salomon et André Lebeau, *L'écrivain public et l'ordinateur. Mirages du développement*, Paris, Hachette, 1990, p. 76.

²⁷⁸ Antoine Manga Bihina, « Invention scientifique et affirmation de l'individu », in Thérèse Bellè Wanguè (sld.), *L'individuel et le collectif*, Editions Dianoïa, 2008, p. 197.

²⁷⁹ Abraham Moles et André Noiray, « La pensée technique », in *La philosophie. Les idées les œuvres et les hommes*, deuxième édition, ouvrage collectif, Paris, C.E.P.L., 1969, p. 497.

prend sur lui de penser la nature selon qu'il désire s'y sentir libre. La techno science est un processus dynamique, puisqu'elle permet de dépasser l'idée selon laquelle il faut voir « *dans l'efficacité technologique un piège du destin, dans la réalité du progrès technique la possibilité d'une régression* ». ²⁸⁰ En réalité, la techno science est le potentiel sur lequel s'appuie l'homme pour être éclairé et considérer la période préscientifique comme une époque préhistorique. A partir de ces réalisations, on ne peut nier le fait que la techno science soit un processus social.

De ce fait, nous pensons que la techno science a permis à l'homme de passer de « *l'animal stupide et borné* » de Rousseau à « *l'être intelligent, à l'homme* ». L'homme intelligent ici est un homme libre. En fait nous voulons, dire que le pouvoir sur le monde est la nouvelle dimension de la liberté humaine. Malgré cela, la liberté dans le contexte technoscientifique s'exprime en termes de puissance, de vitesse, de précision et de rendement, car il faut une réelle efficacité d'action dans la volonté de comprendre, de décrire et de prévoir le monde. La liberté, à notre temps, signifie que l'homme est responsable de toute chose dans la nature, puisque, ce qui ne nous plaît pas, nous pouvons et nous allons le changer pour le construire comme nous le voulons. C'est à travers ces initiatives que naît le principe de renouvellement de l'idée de progrès social.

*Homo faber, créateur technique, comme homo sapiens, créateur de formes, ont le même rôle : augmenter la complexité du monde, l'un par les machines qu'il fabrique [...], l'autre par les idées qu'il crée ou les combinaisons de signes qui les traduisent en textes ou formules. [...] La tâche, de la technique est en effet de combler le retard d'adaptation de la science à l'homme, et de la machine à l'homme*²⁸¹.

La liberté de l'homme moderne s'exprime dans la dynamique du pouvoir créateur de celui-ci. Ce pouvoir est plus visible dans les initiatives de la techno science que partout ailleurs. Et il faut donc renouveler constamment les moyens techniques pour accroître sa force de production. « *Les facteurs techniques sont, pour ainsi dire, la variable indépendante dans l'engagement du changement Social, qui constitue la variable dépendante* »²⁸² C'est dire autrement qu'avec la philosophie, on est convaincu d'échapper à des mirages qui corrompent l'existence. Parmi ces mirages, on a la nostalgie de faire de la vie présente le temps de

²⁸⁰ Jean Jacques Salomon, *Le destin technologique*, Paris, Editions du Seuil, 2012, pp. 160-161.

²⁸¹ Abraham Moles et André noiray, *op. cit.*, p. 502.

²⁸² Luc Ferry, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Plon, 2006, p. 29.

l'espérance en faveur d'une vie de béatitude que l'on retrouverait dans l'au-delà. En réalité, la philosophie place l'homme au centre de tous les instants de son existence.

En philosophie on sait bien qu' « à force de regretter le passé où d'espérer l'avenir, nous finissons par manquer la seule vie qui vaille d'être vécue, celle qui relève de l'ici et du maintenant et que nous ne savons pas aimer comme elle le mériterait sûrement »²⁸³. La philosophie, à ce titre, est une invitation à user de soi-même, de ses propres forces à user les possibilités de l'intelligence pour réussir et assumer avec fermeté son existence.

2.2. Les applications techniques de la science

Avant d'aborder la question des applications techniques de la science, il est important de parler succinctement de la machine. Qui dit machine dit machination, ruse. Toute machine est un stratagème ingénieux permettant d'atteindre un but par un ensemble de moyens dont aucun ne comporte en lui l'intention de ce but, et qui ne sont que roues, poulies, courroies, pistons... Les forces naturelles utilisées dans une machine sont ainsi détournées à notre profit tout en restant elles-mêmes, produisant un effet nouveau à leur insu, pourrait-on dire.

*On se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus. Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire.*²⁸⁴

Ainsi, si tout est mécanisme dans la nature, si nous épuisons son essence en découvrant comment elle fonctionne, aucun scrupule ne doit nous empêcher d'opérer ce détournement, qui nous profite sans la modifier en rien. Ainsi,

*Connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature*²⁸⁵

Nous ne sommes justement pas les maîtres et les possesseurs de la nature, mais nous pouvons agir comme si nous l'étions, en dirigeant ses forces vers des effets qu'elles auraient pu

²⁸³ *Ibid.*, , p. 23.

²⁸⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, suivi d'extrait de la Dioptrique, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, de *l'Homme*, Edition établie par Gèneviève Rodis-Lewis, Paris, GF Flammarion, 1966, Sixième partie, p. 88.

²⁸⁵ *Ibid.*, Sixième partie, p. 80.

produire. L'univers physique demeurera ce qu'il est. De ce fait, ce qui se conserve en lui, c'est-à-dire la quantité de mouvement, produit de la quantité de matière par la vitesse, reste intacte lorsqu'on se borne à changer la direction du mouvement. C'est ainsi que la libre volonté humaine peut s'insérer dans le monde matériel pour y agir. L'objectif de ce détournement technologique n'est pas seulement, ajoute Descartes, « *l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent* »²⁸⁶, mais principalement :

*la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher*²⁸⁷.

La priorité affirmée de la sagesse sur la productivité permet de nuancer l'idée selon laquelle Descartes est le père de la technologie moderne. Mais surtout, l'importance accordée à la médecine montre que Descartes inclut, dans le détournement des forces naturelles, l'action de l'âme sur le corps, rendue possible, elle aussi, parce que la conservation de la quantité de mouvement laisse indéterminée la direction de ce mouvement :

*Je dirai seulement que j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre, à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la Médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusques à présent.*²⁸⁸ Aussi ajoutera-t-il : *La conservation de la santé a été de tout temps le principal but de mes études, et je ne doute point qu'il n'y ait moyen d'acquérir beaucoup de connaissances, touchant la Médecine, qui ont été ignorées jusqu'à présent.*²⁸⁹

Eu égard tout ce qui précède, il convient de soutenir que l'âme peut mettre connaissance du mécanisme corporel au service de la santé, n'est-ce pas soutenir qu'elle peut se comporter « *comme un pilote en son navire* » ? Et certes l'âme est bien une sorte de pilote lorsque, dans l'action volontaire, elle modifie librement la direction du mouvement du corps. Mais nous savons que l'homme véritable consiste en une union étroite des deux substances. Aussi pouvons-nous nous demander si, comme le suggère la citation qui précède, la médecine et la

²⁸⁶ *Ibid.*, Cinquième partie, p. 70.

²⁸⁷ *Ibid.*, Cinquième partie, p. 71.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 78.

²⁸⁹ René Descartes, *Lettre au Marquis de Newcastle d'octobre Lettres choisies*, textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque La Pléiade », 1953, p. 329.

morale peuvent participer, au même titre que la mécanique, de cette technologie issue directement de la physique claire et distincte. Cela fait partie, incontestablement, du projet de Descartes. La science transforme notre rapport au monde, elle nous unit plus intimement à lui. Que pensent réellement les africains de la période contemporaine au sujet de l'optimisme technoscientifique ?

2.3. L'optimisme technoscientifique Africaine

Le philosophe camerounais Marcien Towa, de la période contemporaine, dans son optimisme technoscientifique assigne à la technoscience une fonction libératrice, celle de lutter pour la libération et le développement de l'Afrique. Dans l'*Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, l'auteur propose aux Africains une aliénation stratégique consistant à accepter de perdre leur essence afin d'assimiler le « *secret de la puissance* » de l'Occident impérialiste, c'est-à-dire la technique et la science. « *Notre liberté* », dit expressément Towa :

*C'est-à-dire, l'affirmation de notre humanité dans le monde actuel, passe par l'identification et la maîtrise du principe de la puissance européenne ; car si nous ne nous approprions pas ce principe, si nous ne devenons pas puissants comme l'Europe, jamais nous ne pourrions sérieusement secouer le joug de l'impérialisme européen. Par là nous sommes conduits à adopter une attitude positive, une attitude d'ouverture à l'égard de la civilisation européenne justement pour nous libérer de la domination européenne.*²⁹⁰

En effet, l'efficacité de la techno science occidentale motive l'optimisme techno scientifique du philosophe camerounais et critique Marcien Towa. Notre dessein essentiel étant, selon lui, la liberté et la puissance, nous devons nous approprier la techno science, fondement de la puissance occidentale :

*Enfin, nous devons comprendre que la force de la bourgeoisie internationale, c'est en définitive la force de la matière domestiquée par la science et la technologie. Si nous voulons être forts nous aussi, et il le faut bien si nous sommes résolus à nous libérer de l'impérialisme européen- il est aisé de voir ce que nous avons à faire : maîtriser à notre tour la science et la technologie moderne pour disposer de la force de la matière*²⁹¹

²⁹⁰ Marcien Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, 3^e édition, Yaoundé, CLÉ, 1981, p. 46.

²⁹¹ *Idem*, L'Idée d'une philosophie négro-africaine, Yaoundé, CLÉ, 1979, p. 26.

Bien évidemment, il faut reconnaître que dans l'histoire, la relation de causalité qui existe entre la technoscience, la puissance et le développement est, relève Towa, fort remarquable : l'essor technoscientifique de l'Italie a été brisé par l'hostilité de l'Église et par l'intolérance de l'Inquisition. C'est cela que Towa souligne lorsqu'il affirme en ces termes :

*Science comme principe de la puissance, nécessité de la liberté de pensée et de la liberté tout court pour le développement de la science, et donc aussi indirectement de la puissance : ces deux thèmes caractéristiques de la philosophie de l'Europe au moment de son passage à la modernité ont un rapport évident avec notre dessein profond : avènement d'une Afrique puissante, auto-centrée et libre dans un monde réellement libéré.*²⁹²

Pour ce qui est du rapport de la technoscience à la puissance, Paulin Hountondji, l'auteur de *Sur la « philosophie africaine »* s'accorde avec Towa sur l'essentiel. Mais, la philosophie, affirme Hountondji, ne « peut avoir un sens » que si

*Elle doit être autre chose qu'une redondance tautologique. Déterminée elle-même en dernière instance par un projet politique, elle ne peut se réduire à un commentaire bavard de ce projet. Elle doit plutôt se situer sur le terrain même de la science, source ultime de la puissance que nous cherchons et contribuer d'une manière ou d'une autre à son progrès.*²⁹³

Si le philosophe béninois refuse que la philosophie soit absorbée par la politique, il admet qu'elle se subordonne à la science et contribue même à son développement parce que c'est celle-ci qui donne directement sur la puissance. La nouvelle orientation philosophique que propose Towa dans *l'Essai* doit également conduire, selon Hountondji,

*À privilégier dans nos classes de philosophie, plutôt que cette sorte de méditation existentielle proposée par Towa sur « ce que nous devons être », l'enseignement des disciplines philosophiques les plus aptes à favoriser, chez nous, l'essor de la pensée scientifique : logique, histoire des sciences, épistémologie, histoire des techniques, etc. sans préjudice, bien entendu, de l'indispensable enquête sur l'histoire de la philosophie.*²⁹⁴

De même, l'optimisme technoscientifique de ces trois penseurs a un fondement idéologique dont la perspective est à la fois humaniste et nationaliste. Toutefois, la technoscience à domestiquer ou à promouvoir en Afrique est finalisée sur la libération de

²⁹² *Ibid.*, p. 59.

²⁹³ Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1977, p. 246.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 247.

l'homme africain, l'acquisition par l'Afrique de la puissance qui lui fait encore cruellement défaut et le développement économique de ce continent. « *La science et la technologie non maîtrisées demeureront notre manque et notre déshumanité ; et notre liberté sera un rêve sans consistance. Il restera à celle-ci à s'exprimer par elles, à y apposer son sceau.* »²⁹⁵ Tout compte fait, à l'instar de Towa et de Hountondji, l'auteur de la *Crise du Muntu* assigne à la rationalité scientifique et technique une fonction instrumentale, puisqu'il en établit la nécessité tant pour l'émancipation du Muntu que pour son authenticité.

Convaincu que la science et la technique sont les meilleurs garants de la culture, Fabien Eboussi Boulaga pense que l'expression, même la plus véhémement, de la personnalité culturelle de soi est illusoire et dérive inévitablement dans l'« *idéologie de compensation* » lorsqu'elle se fonde sur la phobie de la science et de la technique. Une telle phobie consiste à croire que la science et la technique sont « *l'autre du Muntu* ». D'après ce philosophe,

La science et la technologie ne sont pas l'autre du Muntu. Voilà pourquoi l'authenticité requiert aussi la technologie et la science dans la pratique émancipatrice. L'authenticité est illusoire si la rationalité lui reste étrangère à tous égards, si elle ne s'exprime pas à travers les instrumentations de la technologie qui peuvent, lorsqu'elles sont maîtrisées, décupler le jeu de la liberté, lui donner ses conditions nécessaires, quoique non suffisantes. Tant que la technologie et la science demeurent son manque, l'authenticité passe pour une pauvre idéologie de compensation, un carnaval. ²⁹⁶

Somme toute, le parti pris pour la promotion des technologies occidentales qui fait fi des dérives inhumaines de celles-ci, relève tout simplement d'un complexe faustien : en voulant à tout prix donner, en toute autonomie, des réponses appropriées à ses problèmes, l'homme moderne en général, et l'Africain en particulier, « *est prêt à signer un pacte avec n'importe qui, fût-ce avec le diable pour maîtriser la nature, pour manipuler la matière, pour faire de la terre un paradis.* »²⁹⁷. Nous retenons tout de même que la pensée de René Descartes a conduit à une nouvelle perspective ; celle de faire de l'homme le seul et unique maître de son destin. Ceci parce qu'il est désormais libre et autonome grâce au cogito. Cependant, quelles sont les perspectives philosophiques de l'humanisme prôné par Descartes.

²⁹⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 216.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 228.

²⁹⁷ Sidiki Diakite, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 43.

CHAPITRE VI

LES PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES DE L'HUMANISME CARTÉSIEN

Dans l'étude précédente, nous avons établi que le système cartésien a remplacé l'édifice Aristotélicien. On n'y trouve que la pensée, c'est-à-dire le moi, une raison, une conscience, un monde de pensée vivante et riche. On s'est rendu à l'évidence que la pensée doit être transparente et construite dans sa véracité. Cette philosophie s'est inscrite dans une durée, une expérience de vie plus encore qu'une expérience de pensée²⁹⁸. En fait, il s'agissait de démontrer que pendant cette période, le cogito a eu à triompher sur le crédo, objectif visé par Descartes ; celui de faire asseoir son hédonisme philosophique, qui donna naissance à son humanisme.

Puisque, depuis la moitié du XVII^{ème} siècle, nous assistons à une éclosion, voire au foisonnement du cartésianisme, au profit de la foi. C'est dans cette perspective que le cartésianisme décide d'envisager des perspectives philosophiques dans son humanisme ; ceci d'autant plus que, l'homme actuel a hâte, non seulement de voir ses requêtes du passé se présentifier, mais aussi de voir ses inquiétudes présentes s'évanouir avec le passé.

1. LE COGITO À L'ÉPREUVE DE LA PSYCHANALYSE

Dans cette section, il s'agit de montrer l'autonomie qu'a le sujet pensant. Autonomie à partir de laquelle il parvient à connaître, à avoir la possibilité de définir le sens à donner à son existence à partir du grâce au cogito. Car, il ne s'agit plus du théocentrisme moyenâgeux, mais du rationalisme.

1.1. Saint Augustin et le cogito

A priori, on a parfois attribué à Saint Augustin l'inventeur même du terme cogito ou de "*cogitatio*". Mais les historiens ne sont pas entièrement d'accord sur ce point. En partant de son étymologie, Augustin dans les *Confessions*, au livre X, du chapitre XI, rappelle que la connaissance ou *notitia* diffère de la pensée ou *cogitatio*, en ce que la première peut être retirée

²⁹⁸ René Descartes, *Méditations Métaphysiques. Réponses aux Secondes Objections*, Adam et Tannery, Vol. IX, p. 103.

dans la mémoire. L'acte de la conscience est donc un acte de penser, c'est-à-dire un acte de rassemblement, de réunion, nous dirions aujourd'hui de synthèse, par lequel, nous ramenons ce qui était dispersé dans la mémoire à une conscience présente :

Si je reste un peu de temps sans les évoquer, elles se replongent et se dispersent dans leurs mystérieuses retraites ; force est alors, pour la pensée, d'aller les y chercher, elles n'ont pas d'autres habitacles, comme si elles étaient nouvelles et de les réunir une seconde fois (cogenda) pour qu'elles puissent faire l'objet d'un savoir ; c'est-à-dire qu'il faut les tirer de leur état de dispersion et les rassembler. De là l'expression cogitare, car cogo et cogito sont entre eux comme ago et agito, facio et factito ; cependant, l'intelligence a revendiqué ce mot (cogito) en propre ; si bien que cette opération de rassembler, de réunir dans l'esprit et non ailleurs, c'est proprement ce qu'on nomme penser (cogitare) ²⁹⁹

Ajoutons que, dans l'équilibre du livre X de la Trinité, la référence à la trinité de Dieu n'intervient qu'à la fin du passage, au paragraphe 19, et encore seulement sous forme d'une question :

Devons-nous dès maintenant, de toutes les forces de notre attention, quelles qu'elles soient, nous élever jusqu'à cette essence souveraine, suprême, dont l'âme humaine est une image imparfaite, image néanmoins ? Ou devons-nous encore distinguer plus clairement ces trois puissances de l'âme, en faisant appel à la perception des corps extérieurs, domaine où la connaissance, issue de l'impression d'objets corporels, se développe dans le temps et l'espace ? ³⁰⁰

Ainsi tout se passe comme si, dans ce livre X, la position d'un cogito précédait et déterminait celle des images de Dieu, comme si l'âme devait d'abord être pensée comme telle dans sa séparation d'avec le corps avant d'aborder la connaissance de Dieu dont elle est pourtant l'image, comme l'a affirmé par révélation le texte du livre IX qui précède. Irons-nous donc jusqu'à affirmer, comme le fera un commentateur de Saint Augustin du XX^{ème} siècle, Charles Boyer, que le cogito joue chez Saint Augustin le même rôle métaphysique que chez Descartes, et qu'en somme ce dernier n'aurait pas seulement repris une formule, mais construit une philosophie toute entière de la subjectivité ?

Saint Augustin est en fait partie du cogito pour prouver, non seulement l'existence de la certitude et de la vérité, mais encore l'existence de Dieu, l'immatérialité de l'âme, la distinction de l'homme et de l'animal, l'image de la Trinité en nous, (...)De plus, si parlant du cogito comme principe de la philosophie, on entendait non pas la seule constatation de l'existence propre,

²⁹⁹ Saint Augustin, *Confessions*, Livre X, chapitre XI, Garnier, Flammarion, p. 214.

³⁰⁰ *Ibid.*, *De Trinitate*, Bibliothèque augustinienne, tome 2, p. 157.

*mais le fait de la pensée humaine en général, il faudrait dire alors qu'il est vraiment le principe de la philosophie augustinienne*³⁰¹

Toutefois, le cogito augustinien est donc au cœur d'une étonnante ambiguïté : il est à fois le moteur de la vérité de l'âme sur elle-même (par un retour sur soi de l'âme sur elle-même, une réflexion et un rassemblement, elle va se retrouver comme ce qu'elle est depuis toujours, présente à elle-même), et en même temps facteur d'aliénation, parce que la réflexivité n'est pas aussi spontanée que l'intuition de soi qu'est l'âme humaine. A ce niveau, le cogito peut être à la fois la certitude la plus rationnelle, lorsque l'âme, rentrant en quelque sorte en elle-même, retrouve ce savoir absolu de soi. Mais a contrario, le cogito peut tout de même être aussi inadéquat si, comme on va le voir avec les matérialistes, se porte sur les pensées actuelles de choses autres que soi ; et s'il devient également pensée d'autre chose, et se prend par conséquent pour la pensée des autres choses.

*Pourquoi dès lors faire un devoir à l'âme de se connaître ? (nosse) C'est, je crois, pour l'inviter à se penser (cogitare) elle-même, à vivre selon sa nature, c'est-à-dire pour lui donner le plaisir de s'ordonner selon sa nature : au-dessous de celui auquel elle doit se soumettre, au-dessus des êtres auxquels elle doit se préférer ; au-dessous de celui par lequel elle doit se laisser gouverner, au-dessus des choses qu'elle doit gouverner.*³⁰²

En d'autres mots, il y a un premier cogito, une première réflexivité, qui est un retour à soi mauvais, lorsque l'âme, rentre en elle-même, non avec les choses matérielles qu'elle aime. Ce qui est tout à fait impossible étant donné sa nature spirituelle- mais avec les images sensibles de ces choses. En somme, le cogito inadéquat rentre en soi-même et au lieu de se prendre pour ce qu'il est, c'est-à-dire pure pensée et intelligence, se prend pour une image, se pense comme une image.

Aussi, comme autre chose est ne pas se connaître, autre chose ne pas se penser (supposons un homme qui connaisse quantité de sciences : nous ne disons pas qu'il ignore la grammaire, lorsqu'il n'y pense pas et pense à la médecine) : comme autre chose, dis-je, est ne pas se connaître, autre chose ne pas se penser, la force de l'amour est telle que ces objets en lesquels l'âme s'est longtemps complu par la pensée et auxquels elle s'est agglutinée à force de souci, elle les emporte avec elle, alors même qu'elle rentre en soi, en quelque façon, pour se penser. Ces corps, elle les a aimés à l'extérieur d'elle-même par l'intermédiaire des sens, elle s'est mêlée à eux par une sorte de longue familiarité ; mais comme elle ne peut les emporter à l'intérieur d'elle-même, en ce qui est comme le domaine de la nature spirituelle, elle roule en elle leurs images et entraîne ces

³⁰¹ Charles Boyer, *L'idée de vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris Beauchesne, 1920, pp. 32-41.

³⁰² *Ibidem*,

*images faites d'elle-même en elle-même. Elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance.*³⁰³

Ce qui est intéressant dans ce texte, c'est la formule « *elle leur donne pour les former quelque chose de sa propre substance* ». Tout se passe comme si, au cœur même de l'âme, et du fait de l'amour qui nous porte spontanément aux choses extérieures, nous étions capables de nous penser comme un corps ou comme une chose. Mais cette méprise n'est possible que parce que la pensée a une puissance très particulière, qui est de

*Donner quelque chose de sa propre substance à ce qui n'est pas purement spirituel. Cette puissance dangereuse de spiritualiser le sensible, c'est la puissance de l'imagination. De sorte que le cogito inadéquat, et pourtant cogito en un sens, est en même temps, comme va nous le montrer notre texte, un cogito imaginaire, ou représentation imaginative*³⁰⁴

Car sa nature est spirituelle en vertu de l'ordre de l'univers créé. Dieu a créé l'homme à son image, et cette image est toute sa spiritualité. La distinction d'avec les corps est donc en fait non pas une connaissance acquise, ou une découverte, mais simplement la contemplation de soi-même dans son essence, une révélation intérieure. « *Que l'âme ne cherche donc pas à s'atteindre comme une absente, mais qu'elle s'applique à discerner sa présence ! Qu'elle ne cherche pas à se connaître comme si elle était une inconnue pour elle-même, mais qu'elle se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle !* »³⁰⁵. In fine, si nous admettons avec Saint Augustin que le sujet humain acquiert son autonomie grâce au cogito ; quelle est l'attitude de Baruch Spinoza face à cette situation ?

1.2. Le Dieu de Baruch Spinoza

En revanche, contrairement à ce qu'affirmé Saint Augustin, Baruch Spinoza pour sa part a plutôt une vision rationnelle du monde et de ses justifications. D'ailleurs, sa critique est rationnelle, lorsqu'il écrit qu'

Ils forgent de cette façon d'infinies inventions et ils interprètent la nature de façon étonnante comme si toute entière elle délirait avec eux. Dès lors qu'il en est ainsi, nous voyons que les plus asservis aux superstitions en tout genre sont ceux qui désirent sans mesure les biens incertains ; et que tous, surtout lorsqu'ils sont exposés au danger et ne peuvent en sortir par leurs propres forces, implorent le secours divin avec des larmes de femme, traitent la Raison

³⁰³ Saint Augustin, *De Trinitate*, Livre X, paragraphes 14 à 16. Bibliothèque augustinienne, tome 16, Paris, 1997, p. 149.

³⁰⁴ *Ibid.*, Confession, p. 150.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 148.

*d'aveugle (puisqu'elle ne peut leur indiquer une voie certaine vers les vanités qu'ils désirent) et de vaine la sagesse des hommes. Au contraire, dans les délires de l'imagination, dans les songes, dans de puériles sottises, ils croient entendre des réponses divines*³⁰⁶

Cela revient à dire que Baruch Spinoza se donne avant tout comme objectif de parvenir à la béatitude et à la liberté. Au demeurant, cela est perceptible ici lorsqu'il indique que :

*Je me résolus enfin, affirme-t-il dans le Traité de la réforme de l'entendement, de rechercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affectée uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine.*³⁰⁷

De ce qui précède, il faut donc noter doré et déjà que la béatitude, la jouissance de ce bien véritable, consiste en l'amour intellectuel de Dieu. Le salut de l'homme réside pour ainsi dire dans cet amour perpétuel et éternel envers Dieu, dans l'union de l'âme avec Dieu

*Ainsi, la raison constitue l'essence originale de l'homme. Elle est pour ainsi dire la faculté de comprendre, de raisonner, de montrer, de juger sans laquelle la science ne peut être possible ni la vérité accessible. C'est dans cette perspective que la religion doit être éclairée par la raison naturelle, sans l'aide de la foi ni de la théologie.*³⁰⁸

Parler de cogito et du crédo revient à soutenir que la foi, don de Dieu, est une manière inférieure de connaître à la philosophie, en un sens, car elle est moins claire. Mais si elle est fondée sur la Parole de Dieu, elle est supérieure à la philosophie par sa certitude. À cause de cela, le crédo joue, à l'égard du cogito le rôle négatif de protectrice, parce qu'il ne peut y avoir d'opposition entre une vérité révélée et une vérité démontrée. Voilà pourquoi il dira :

*La vérité est une, il ne peut y avoir contradiction entre deux jugements vrais concernant la même chose, au même moment et au même point de vue. Le crédo et le cogito ont une même origine, Dieu. En conséquence, si une thèse philosophique contredit une vérité révélée par Dieu, c'est la thèse philosophique qui est fautive*³⁰⁹

³⁰⁶ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Chapitre XX, traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre François Moreau, Collection Epiméthée, PUF, 1999, p. 159.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 174.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 637.

³⁰⁹ Baruch Spinoza, *Ethique*, Quatrième partie, Proposition XXVI, Démonstration, Traduction par Bernard Pautrat, Paris, Editions du Seuil, 1988, p. 379.

En un sens, le croyant ne cherche pas la vérité mais il l'aime. En un autre sens, il cherche la vérité comme tout autre homme. C'est justement dans ce sillage que Spinoza conclura en ces termes :

La vérité révélée apparaît comme une lumière divine, transcendante, tombant du ciel pour éclairer les hommes. La « splendeur de la vérité » qui illumine les hommes symbolise la foi chrétienne, dont la doctrine s'expose dans les textes sacrés et dans les écrits des docteurs de l'Eglise. La vérité, dit-il, est norme d'elle-même et du faux (sic veritas norma sui, et falsi est) ³¹⁰

De plus, il se livre donc à une critique de l'écriture et montre que la connaissance révélée, rigoureusement distincte de la connaissance rationnelle, n'a d'autre objet que l'obéissance. Foi et raison n'ont rien de commun et peuvent l'une et l'autre occuper leur domaine propre, sans que l'une soit servante de l'autre. C'est pour cette raison que Blaise Pascal affirmera :

L'homme est un être de raison, un être intelligent, qui se pose toujours des questions qu'il tente de résoudre à l'aide de sa raison. En fait, c'est sa raison qui le détermine, qui le fait être. Avoir foi en quelque chose, croire en une chose ou s'attacher à une quelque divinité n'est pas savoir, or c'est le savoir que vise avec enthousiasme Spinoza animé par une soif absolue dans le pouvoir de la raison ³¹¹

Il ressort clairement que les rapports qui existent entre la philosophie et la religion sont à la fois étroits et complexes. Dans la révélation de Dieu, objet de la foi du croyant, deux zones sont à distinguer : d'une part, les vérités qui dépassent absolument la raison (par exemple, les mystères de la Sainte Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption et de l'autre les vérités qui peuvent être trouvées par la raison (par exemple l'existence de Dieu. Et tout ceci est orchestré pour donner à l'homme sa liberté. D'où cette idée de Spinoza :

La fin de la république ne consiste pas à transformer les hommes d'êtres rationnels en bêtes ou en automates. Elle consiste au contraire à ce que leur esprit et leur corps accomplissent en sécurité leurs fonctions, et qu'eux-mêmes utilisent la libre Raison, sans rivaliser de haine, de colère et de ruse, et sans s'affronter avec malveillance. La fin de la république c'est donc en fait la liberté³¹².

³¹⁰ *Ibid.*, Deuxième partie, p. 173.

³¹¹ Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 178.

³¹² *Ibid.*, p. 180.

Tel est le souci du philosophe, celui de sortir l'homme dans cet engrenage de souci et de soumission aveugle, dû à cette angoisse, prise entre crainte et fluctuant de l'un de l'autre.

1.3. Gaston Bachelard: le cogito à l'épreuve de la psychanalyse

Il faut souligner d'entrée de jeu que la question du cogito est moins gênante pour Gaston Bachelard que celle d'une autre « idéologie » scientifique, celle de la signification du réel, de sa grammatologie, de son code unique. Or, sur ce point, il n'est même pas certain que la physique contemporaine quantique, tout en déniait prétendre poser des principes absolus, établit pourtant dans des domaines plus ou moins étendus des règles de fonctionnement. Pourtant, Bachelard s'obstine à croire que la méthode cartésienne pêche par manque de rigueur, voire par une inconsistance du contrôle des critères. C'est tout le sens de cette assertion lorsqu'il déclare :

Que les détails de l'image viennent à se voiler, cela ne devra pas nous amener à abandonner cette image. Nous la tenons par un aspect, cela suffit. La confiance de Descartes dans la clarté de l'image de l'éponge est très symptomatique de cette impuissance à installer le doute au niveau des détails de la connaissance objective, à développer un doute discursif qui désarticulerait toutes les liaisons du réel, tous les angles des images. Le doute général est plus facile que le doute particulier³¹³

De ce fait Gaston Bachelard, face à cela dira plus loin : « *L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons pas formuler clairement.* »³¹⁴ De plus, il est même cohérent avec ce qu'il écrira par la suite, lorsqu'il cautionnera une identité de démarche, sinon d'objet, entre poésie et science :

L'art poétique de la physique se fait avec des nombres, avec des groupes, avec des spins... Quel poète viendra chanter ce pan pythagorisme, cette arithmétique synthétique qui commence en donnant à tout être ses quatre quanta, son nombre de quatre chiffres, comme si le plus simple, le plus pauvre, le plus abstrait des électrons avait déjà nécessairement plus de mille visages³¹⁵.

³¹³ Gaston Bachelard, *Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses universitaires de France, Seuil, 1999, p. 143.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 125.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

Il faut d'ores et déjà relever que c'est dans la même perspective que s'inscrit Bourdin, qui stipule qu'il est nécessaire de douter, afin de repenser scientifiquement la démonstration par l'absurde des algébristes classiques. « *Cela montre qu'il croit qu'il ne saurait réfuter les erreurs des sceptiques qui sont athées* ». Plus directe sera l'accusation de Voet : *Descartes est athée, toujours à partir d'un doute excessif qu'il est incapable de surmonter.* »³¹⁶ Dans ces conditions, la tâche de Bachelard, que l'on pourrait considérer au regard de Descartes comme un philosophe païen ou comme un penseur du multiple, est immense, car il lui appartient de concevoir une évolution, une distillation en fait, des idées élaborées dans des époques déistes, marquées par une vision unitaire, une idéologie unificatrice de l'homme et du monde.

*Faut-il se résoudre à ne rien dire des sciences, sauf à en produire soi-même ? Il s'en faut. Il est vrai que la tâche critique, celle qui consiste à annuler les discours intériorisant et reproducteurs, exige une installation dans le contenu des énoncés scientifiques. Cette installation ne peut être qu'une pratique. C'est là une partie, et non la moindre, de l'enseignement de Gaston Bachelard. Ou bien se taire sur une science, ou bien en parler de l'intérieur, c'est-à-dire en la pratiquant. Mais cette même tâche critique entraîne, du même mouvement, une destruction systématique des procès d'importation, qui articulent, dans le discours philosophique, les formes d'énoncés propres à une science.*³¹⁷

Voici le moment de la conclusion, ou plus exactement celui de l'arrêt momentané du parcours au sein du labyrinthe bachelardien. La question ouverte ici, l'arrachement de la qualité de scientifique à Descartes et par voie de conséquence l'atteinte irrémédiable portée au concept de cogito, ouvre une discussion très contrastée entre les destinataires de la pensée bachelardienne.

2. LA PERSPECTIVE PHILOSOPHIQUE DE L'HUMANISME CARTESIEN

Dans cette section, le philosophe français Descartes entrevoit une perspective nouvelle dans le domaine de la science. C'est-à-dire mettre en exergue sa conception humaniste de la philosophie, qui a pour socle la liberté. Parler de liberté dans la théorie cartésienne de la connaissance, c'est montrer que la liberté est au fondement de la quête de la vérité. En effet, toute démarche de l'esprit présuppose déjà la liberté chez Descartes. Autrement exprimé, la liberté n'est rien d'autre que le mouvement de la pensée par elle-même. Elle n'est pas seulement un sentiment interne, c'est le mode par lequel mon esprit se met en marche. La première forme de la liberté est donc la liberté de l'esprit sans laquelle l'homme ne serait pas libre. Cette liberté

³¹⁶ Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 206

³¹⁷ Jean-Toussaint Desanti, *La philosophie silencieuse*, Paris, Seuil, 1975, p. 108.

se révèle comme la possibilité d'une pensée qui cherche la vérité. Or chercher la vérité chez Descartes exige une remise en cause, voir un examen critique de toutes nos connaissances acquises.

2.1. L'Homme capable d'oser s'affirmer comme « Je »

La première chose que l'on observe lorsqu'on lit Descartes, c'est l'emploi fréquent et même systématique de la première personne : le « je ». Sans vouloir faire le procès de ceux qui voient en cela une forme de solipsisme, nous voulons montrer, avec Paul Valéry, que « *le désir véritable de Descartes ne pouvait être que de porter au plus haut point ce qu'il trouvait en soi de plus fort et susceptible de généralisation.* »³¹⁸ Il s'agit dès lors d'indiquer la bonne voie dans laquelle il convient de conduire ses pensées. Le principal n'est pas seulement dans l'égalité universelle de raison, mais dans ce qu'il faut savoir pour apprendre à bien penser.

*Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent.*³¹⁹

En d'autres termes, le bon sens ou la raison initié par Descartes s'avère indissociable de la méthode qui le rend vraiment bon. C'est-à-dire que bien juger, et donc bien penser doit être réglé par la méthode pour permettre à l'homme de pouvoir prétendre atteindre les objectifs qu'il s'est assigné pour le bonheur de tous.

*Mais, pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fut entièrement indubitable*³²⁰.

Mais si tel vrai, comment douter ? De manière méthodique, a contrario des philosophes sceptiques, car :

Je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient glissés auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus : car, au contraire, tout mon dessein

³¹⁸ Paul Valéry, *Les pages immortelles de Descartes*, Paris, Éd. Buchet-Chastel, 1961, p. 49.

³¹⁹ René Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, p. 23.

³²⁰ *Ibid.*, Quatrième partie, p. 53.

*ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile*³²¹.

Dans ce sens, l'homme cartésien, comme fondement et comme centre obligé de référence, interpelle tout sujet, tout homme à se libérer de l'entreprise d'un « nous » assujettissant qui retire à l'individu la libre disposition de lui-même. Descartes fait alors appel à la capacité et au courage propre à l'homme de prendre l'initiative, d'être inventif, créatif, de sortir des chemins battus en usant de sa raison ; il incite à s'émanciper de tout conformisme. « *J'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre.* »³²² En effet, en l'absence de la conscience, le monde demeure chaotique et relatif.

L'expérience intérieure de la pensée a été pour Descartes une grande découverte. Elle lui a fait comprendre que le monde est rempli de sens et pourvu des riches informations, qu'il est dynamique. En outre la méthode lui a permis surtout de prendre de la distance vis à-vis des savoirs qui lui sont venus ou qui lui viennent de l'extérieur. Comme la peur de Dieu, ainsi que l'avait bien perçu Pascal, a conduit les hommes à le fuir dans le divertissement, pour Descartes, c'est la conscience qui fait peur, et ainsi les hommes cherchent à l'éviter en se complaisant et en s'illusionnant dans les sciences fallacieuses.

*Si est-ce que je crois, qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie que d'en rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures démonstrations et les plus solides, et les disposer en ordre si claire et si exact qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations. Et enfin, d'autant que plusieurs personnes ont désiré cela de moi, qui ont connaissance que j'ai cultivé une certaine méthode, pour résoudre toutes sortes de difficultés dans les sciences*³²³.

En fait, la pensée de Descartes a le mérite de nous éveiller à notre vocation existentielle, celle d'être justement réflexifs, créatifs, compétents et intègres. En ce sens, comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, l'homme ne se contente pas de vivre, mais il est capable d'adapter son environnement en fonction de ses besoins vitaux. Il est lui-même créateur de son monde, il crée ce qui lui permet de vivre. Et créer, au sens stricte renvoie justement à

³²¹ *Ibid.*, Troisième partie, p. 50.

³²² *Ibid.*, Première partie, p. 24.

³²³ René Descartes, Épitre à Messieurs Les Doyens et Docteurs, de la Sacrée faculté de théologie de Paris, in « *Méditations Métaphysiques* », Paris GF- Flammarion, 1979, AT, IX-A, 4, p. 35.

concevoir ou à inventer quelque chose de nouveau par rapport à ce que l'on connaît et qui est familier. « Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles. »³²⁴ Tout compte fait, le but de Descartes est, sans nul doute, d'arriver à nous faire prendre conscience de la nécessité d'avoir la liberté de bien penser et non de nous faire accepter sans réserve les contenus de sa philosophie.

*Nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie*³²⁵

Ce qui fait exactement dire encore à Valéry que Descartes

*A pleine confiance dans son armement de modèles et d'idéaux mathématiques, et il est présent, sans retour vers aucun passé, sans égard à aucune tradition s'engager dans la lutte qui sera celle de sa volonté de clarté et d'organisation de la connaissance contre l'incertain, l'accidentel, le confus et l'inconséquent qui sont les attributs les plus probables de la plupart de nos pensées*³²⁶

Ceci nous permet d'affirmer qu'il faut oser le « je » est alors à comprendre comme étant ce qui interpelle ma responsabilité de sujet humain en ce qui concerne ma réalisation, mon « être-au-monde », mon éducation, mon autoproduction, mon autocréation comme homme. Je suis créé, mais je dois me créer aussi. Oser s'affirmer comme « Je » est l'expression d'un acte réflexif et créatif. L'incitation à s'affirmer comme le « Je » que l'on rencontre chez Descartes est corrélative à l'idée que ce philosophe se fait de l'activité philosophique. La philosophie doit avoir pour but d'atteindre la sagesse ; elle devient ainsi le cheminement ou l'effort tendu vers ce but.

³²⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, suivi d'extrait de la Dioptrique, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, de *l'Homme*, Edition établie par Gèneviève Rodis-Lewis, Paris, GF-Flammarion, 1966, Sixième partie, p. 80.

³²⁵ Paul Valéry, *Les pages immortelles de Descartes*, Paris, Éd. Buchet-Chastel, 1961, p. 26.

³²⁶ *Ibid.*, p. 30.

2.2.L'autonomie de la pensée

A priori, on trouve une définition en extension, bien sûr incomplète, chez Descartes, dans la *Deuxième partie de ses Méditations* : « *Qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent* »³²⁷. C'était en fait pour définir la pensée sinon par la conscience, du moins à partir d'elle, comme une expérience ou une dimension du sujet : « *la pensée est un attribut qui m'appartient* »³²⁸, et sans doute on ne peut la définir autrement, puisque toute définition la suppose et ne s'adresse qu'à un sujet. C'est dire autrement que "*Penser*", c'est entendre, vouloir, imaginer, sentir, se ressouvenir, qui sont bien évidemment des modes d'une seule et même nature. En bref, la conscience est toujours potentiellement réflexive. Une telle formulation laisse entendre que, malgré tout, l'esprit reste libre, voire autonome et qu'il peut tout de même, moyennant un grand effort de volonté justement, résister à cette grande inclination.

Grande inclination de la volonté à croire ce que l'entendement conçoit ainsi clairement et distinctement, [...] je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ; [...]
329

Mais déjà l'expression « je ne pouvais pas m'empêcher de juger » semble tout de même bien aller au-delà de la simple « inclination » à juger. Mais surtout, Descartes va jusqu'à affirmer qu'il y a une impossibilité naturelle pour l'esprit à aller contre une conception claire et distincte, c'est-à-dire que la nature même de l'esprit rend cela impossible : « *la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les [les choses que je connais clairement et distinctement] estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement.* »³³⁰ Autrement dit, distinguer la conception et la prise de position n'est qu'une manière de présenter les choses qui ne correspondent pas à une distinction réelle (il ne s'agit que d'une abstraction).

De ce fait, on ajoutera peut-être même qu'une conception claire et distincte résulte d'un véritable travail de l'esprit, travail que l'esprit n'entreprend que parce qu'il est libre, justement. C'est notamment le cas des « notions simples » (ou « primitives »), que l'esprit trouve déjà là

³²⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 81.

³²⁸ *Ibid.*, Méditation première, AT, IX-A, 14, p. 58.

³²⁹ *Ibid.*, Méditations troisième, AT, IX-A, 36, p. 117.

³³⁰ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 159.

en lui et pour lequel il n'a aucun travail à effectuer pour les comprendre mieux. Il nous paraît en tout état de cause possible de voir les choses tout autrement, et de sauvegarder le principe de la liberté absolue de l'esprit dans toutes ses actions. L'illustration est faite par le texte capital est la suivante :

Je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. 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 choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien ; c'est pourquoi je n'ai pas de sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux.³³¹

Et lui, René Descartes, a approuvé cette conclusion et, bien sûr, en nous exposant son raisonnement, il nous propose de le rejoindre dans cette conclusion, c'est-à-dire qu'il a « admis en sa créance » (ou encore : « il s'est persuadé ») qu'il ne saurait rien révoquer en doute de ce qu'il conçoit clairement et distinctement. Cette phase d'abstention ne correspond pas à ce que Descartes appelle « *suspension de jugement* ». Il s'agit bien sûr aussi d'un doute, mais peut-être pas de l'action de douter, car ce n'est pas un acte, mais un état. Tandis que la « suspension de jugement » relève d'une décision du sujet, appelé à exprimer sa puissance et sa liberté :

De toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une à laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspendre désormais mon jugement sur ces pensées.³³²

C'est ainsi que suivant le même ordre d'idée, il est loisible de citer le passage qui introduit ce qui deviendra « *l'hypothèse du mauvais génie* » :

Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun Ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré,

³³¹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 32, p. 103.

³³² *Ibid.*, Méditation première, AT, IX-A, 17, p. 65.

*ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela.*³³³

En bref, nous pour retenir que le cogito, qui désigne la conscience et même la pensée, devient autonome. Parce que à travers son déploiement, l'esprit parvient à concevoir les choses clairement et distinctement, sans toutefois recourir à une quelconque cause extérieure ; ou encore sans nécessiter l'apport de la divinité. Au contraire, la pensée grâce à son pouvoir arrive à distinguer le vrai du faux ; et à atteindre la connaissance vraie et indubitable.

2.3. L'essor de la philosophie à l'ère de l'humanisme de Descartes

Le rapport de la philosophie à l'humanisme apparaît d'abord sur le mode de la constitutionnalité. Ce qui revient à dire que, la philosophie met en perspective l'humain ; à partir de la réflexion qu'elle structure sur l'homme, dont elle se préoccupe, au plan éthique, politique, du Bien-être et du bonheur. Voilà pourquoi les humanistes parmi lesquels on peut citer Rabelais, Erasme, ou encore Montaigne, défendent la valeur de la dignité de l'homme et sa place éminente au sein de l'univers.

La question de l'humanisme

Le mot humanisme en philosophie, a un sens beaucoup plus large : être humaniste, c'est considérer l'humanité comme une valeur, voire comme la valeur suprême. L'humanisme peut donc se concevoir comme ce une morale ou un guide pour l'action. A cet effet, en accordant au cogito la primauté dans l'ordre des vérités, Descartes inaugure une nouvelle philosophie qu'il nomme donc « Humanisme », qui consiste donc à fonder la connaissance sur la capacité propre du cogito à penser, à rendre le sujet humain libre et responsable, bien qu'il dépende de Dieu. Cet humanisme de Descartes se décèle clairement dès les premières lignes de son *Discours de la méthode*, lorsqu'il affirme :

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vrai semblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les

³³³ *Ibid.*, Méditation première, AT, IX-A, 16, pp. 63-65.

mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. ³³⁴.

C'est dire autrement que, d'après René Descartes l'homme peut accéder à la vérité par la nécessité de son propre savoir, pouvoir judiciaire, à condition qu'il recouvre à une méthode. Plus encore, si le cogito, la pensée pensante dépend de Dieu, pour exister et mêmes pour subsister, il ressort inéluctablement qu'il est capable de connaître par la nécessité de son propre pouvoir logique. À cette reconnaissance, il convient de relever que l'humanisme renvoie à cette reconnaissance selon laquelle l'homme peut s'organiser intellectuellement et méthodiquement, sans la providence, sans l'assistance quelconque de Dieu, ou même sans croire à un certain déterminisme. D'ailleurs, c'est aussi l'opinion du Sophiste Abdère Protagoras qui pense que : « *L'homme est la mesure de toute chose* »³³⁵. Selon le Sophiste, épistémologiquement et scientifiquement, l'homme est sa propre mesure. Car, il est capable d'élaborer des normes et des contrats, indispensables à son existence et à son rapport avec Dieu. Et René Descartes d'ajouter plus loin : « *J'ai tout ce qu'il faut pour connaître la raison* »³³⁶.

De ce fait, le cogito est désormais capable de tout connaître, voire d'atteindre la vérité et rendre l'homme libre et maître de ses pensées. Par ailleurs, compte tenu du fait que le « je pense » est ontologiquement constitué de telle sorte qu'il puisse connaître par lui-même, point n'est besoin qu'il attende qu'un Dieu bienveillant lui donne la « manne du savoir ». L'humanisme désigne, dans ce cas, cette affirmation de l'homme comme instance autonome pouvant s'approprier son essence, pour la mettre historiquement en acte de manière à soumettre son devenir à la sanction de son propre contrôle.

³³⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, p. 23.

³³⁵ Cette formule est de Protagoras d'Abdère.

³³⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, pp. 25-26.

TROISIÈME PARTIE :
LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU
COGITO À DIEU ET SES PROBLÈMES DE
PERTINENCE PHILOSOPHIQUE

La conception cartésienne du rapport du cogito à Dieu pose des problèmes que nous nous attèlerons à poser dans le cadre de cette partie de notre travail de recherche. Cela nous donnera l'occasion de sonder ou de jauger le niveau de pertinence philosophique de cette conception dans le cadre de laquelle le libéralisme cartésien doit relever les défis du providentialisme inhérent à la philosophie de l'auteur du Discours de la méthode. Autrement dit, comment le cogito peut-il oser s'affirmer comme le « Je » dans un providentialisme où Dieu est le garant des certitudes et où un athée ne peut pas être un bon géomètre ?

CHAPITRE VII

LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES LIÉS À LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU

Le chapitre que nous abordons dans le cadre de ce travail de recherche nous permet de mettre en lumière les défauts et les lacunes des thèses de René Descartes. Dans cette entreprise critique, il s'agira pour nous d'établir que les arguments du cartésien français sont défectueux parce que ceux-ci relèvent d'une posture essentiellement rationaliste et divinisée qui ne promeuvent pas véritablement la recherche de la vérité, mais aussi celle du fondement de la connaissance. Il nous semble que ce soit une tâche trop lourde et ardue pour cette pensée philosophique, une philosophie qui n'a déjà pas réussi, malgré ses admonestations incessantes, à faire éviter la crise causée par la « superstition de la science », comme dirait Karl Jaspers.

Une philosophie qui peine à convaincre, une philosophie qui manque de persuasion et de percussion, d'impact sur la réalité ambiante. Une philosophie de concepts dans un monde qui exige chaque jour plus du concret, une philosophie qui ne peut en l'état, sauver cette humanité gémissante et agonisante, dans un monde dominé par la science et la technique et la science.

1. LES INSUFFISANCES DE L'HERMÉNEUTIQUE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU

D'emblée il est loisible de penser qu'au sujet de l'herméneutique du rapport du cogito à Dieu, il est question tout simplement de préciser ou du moins de donner une nouvelle vision au rapport du cogito à Dieu contrairement à ce qu'a pensé le philosophe français René Descartes. Pour y parvenir, nous allons évoquer tour à tour les scolastiques, Hegel et Merleau-Ponty, afin de pouvoir ressortir les insuffisances décryptées dans la conception cartésienne. Car Thérèse d'Avila, « présente en maints endroits des contradictions et ne tiennent aucun compte des règles vulgaires du bon sens »³³⁷, la principale caractéristique du discours mystique étant

³³⁷ Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Félix Alcan, 1926, p. 459.

pour lui d'être « *une pensée en régression, analogue à celle des petits enfants et des sauvages* »³³⁸.

1.1. La critique scolastique du cogito de Descartes

Au sujet des philosophes du XX^{ème} siècle, René Descartes est le penseur qui, avec son cogito, a réorienté la philosophie vers l'intériorité. Il est le « père de la philosophie moderne », un philosophe aux soucis épistémologiques, en contraste avec les préoccupations métaphysico théologiques des scolastiques. Il est dit obsédé par l'établissement de fondements fermes de la connaissance et par la recherche d'une méthode qui conduit à son acquisition. Cependant, cette image de Descartes ne s'accorde pas bien avec la réalité de l'accueil fait à la philosophie cartésienne au XVII^{ème} siècle. Le rejet général du cartésianisme par les Jésuites du Collège Clermont en 1665 est assez typique :

Pour ne pas dire plus, l'hypothèse cartésienne doit donner mauvais goût aux mathématiques, à la philosophie et à la théologie. À la philosophie parce qu'elle renverse tous ses principes et idées que le sens commun a acceptés pendant bien des siècles ; aux mathématiques, parce qu'elle est appliquée à l'explication des choses matérielles, qui sont d'un autre genre, non sans un grand dérangement de l'ordre ; à la théologie, parce qu'il semble qu'il découle de l'hypothèse que trop [de phénomènes! sont attribués au concours fortuit des corpuscules, ce qui favorise l'athée ; la forme substantielle n'est pas nécessaire pour l'homme, ce qui favorise l'impie et le dissolu ; il n'est pas possible de convertir le pain et le vin en sang et corps du Christ dans l'Eucharistie, ni déterminer ce qui est détruit dans cette conversion, ce qui favorise les hérétiques]³³⁹

Les auteurs de ce document rejettent le cogito en tant que principe de la connaissance ou de la science à proprement parler, parce qu'un tel principe, selon les *Seconds Analytiques*, doit être un « universel proportionné », c'est-à-dire une proposition dont l'attribut appartient essentiellement à toutes les instances de son sujet (73b 26-30).

[...] ne s'aperçoit pas qu'il est impossible que le raisonnement soit le premier principe du raisonnement et de la connaissance, autrement une chose serait principe d'elle-même [...]. Or cogito ergo sum est un raisonnement, mais bien défectueux, puisque la conséquence de cet enthymème est la même chose que l'antécédent. Car cogito veut dire en termes de philosophie Ego sumcogitans [...]. Le premier principe des sciences doit être universel et nécessaire, parce que la science est d'universalibus et necessariis: or ce principe cogito est quelque chose de singulier et très-incertain, puisqu'il est (comme disent les philosophes) de individuo et in materia contingente. Ego sum : est

³³⁸ *Ibid.*, p. 464.

³³⁹ Gabriel Daniel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1690. *Id.*, *Nouvelles difficultés proposées par un péripatéticien à l'auteur du Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1693, p. 48.

*propositiosingularissima, et, cogito est quid incertissimum; et quel est l'écolier qui ne sait point que le premier principe est le fondement de la vérité des démonstrations et ne fut jamais une démonstration a posteriori par des effets : or cogito ergo sum prouve a posteriori l'existence de l'homme par sa propre opération*³⁴⁰

Pour ce penseur, le cogito, ne s'accorde pas du tout avec le modèle scolastique de la connaissance scientifique pure. Il n'est ni universel ni nécessaire, mais singulier et contingent. En outre, c'est un raisonnement, et même un raisonnement défectueux. Ou bien il a besoin d'une prémisse majeure non spécifiée, ou bien il se réduit à une pétition de principe. Si c'est un raisonnement, ce n'est pas un principe de la connaissance : un raisonnement ne peut pas être un principe. Ce passage concis présente très brièvement plusieurs des raisons pourquoi ils avaient rejeté le cogito ; c'est un modèle de la critique qu'avanceront les philosophes au XVII^{ème} siècle.

*Vous concluez que cette proposition : je suis, j'existe, autant de fois que vous la proférez ou que vous la concevez en votre esprit, est nécessairement vraie. Mais je ne vois pas que vous ayez eu besoin d'un si grand appareil, puisque d'ailleurs vous étiez déjà certain de votre existence, et que vous pouviez inférer la même chose de quelque autre que ce fût de vos actions, étant manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit est ou existe*³⁴¹

En tant que matérialiste, de la Grange rejette cette conclusion « *Je pense, donc je suis* » et il essaye donc de ruiner le cogito en prétendant qu'on peut inférer son existence de n'importe quelle de ses actions. Leur tactique générale consiste à rejeter l'affirmation que le moi qui pense est autre chose qu'un corps. Mais ces jeux n'exercent que peu d'attraction sur la majorité des philosophes qui ne sont pas matérialistes. D'où son objection :

*Il ne semble pas que ce soit un argument fort certain de notre être, de ce que nous pensons. Car pour être certain que vous pensez, vous devez auparavant savoir quelle est la nature de la pensée et de l'existence ; et, dans l'ignorance où vous êtes de ces deux choses, comment pouvez-vous savoir que vous pensez, ou que vous êtes ? Puis donc qu'en disant « je pense », vous ne savez ce que vous dites ; et qu'en ajoutant « donc je suis », vous ne vous entendez pas non plus*³⁴²

³⁴⁰ Camille de Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites aux 17e et 18e siècles : Le Collège d'Henry IV à la Flèche*, vol. IV, Le Mans, 1899, p. 89-90.

³⁴¹ François Babin, *Journal ou relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Descartes*, en l'exécution des ordres du Roy pendant les années 1675, 1676, 1677, et 1678, Angers, 1679, p. 41.

³⁴² Jean-Baptiste de la Grange, *Les Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc., vol. I, *Traité des qualités*, et vol. II, *Traité des éléments et météores*, Paris, 1682 (privilege et permission, 1675), p. 76.

C'est en fait le projet de Bourdin, celui de démontrer que Descartes a besoin de supposer une quantité de connaissances afin de pouvoir conclure qu'il existe. Mais cela n'est pas la force principale de sa critique. Il sait bien que Descartes prétend n'avoir pas besoin de syllogismes :

Cette méthode [...] corrompt et gâte toute la forme ancienne lorsqu'elle pâlit de crainte à la seule pensée de ce mauvais génie qu'elle s'est figuré [...]. Proposez-lui un syllogisme, elle s'effrayera à la majeure, quelle qu'elle soit ; peut-être dira-t-elle que ce mauvais génie me trompe. Que fera-t-elle à la mineure ? Elle tremblera, elle dira qu'elle est incertaine [...]. Que fera-t-elle enfin à la conclusion ? Elle les fuira toutes comme autant de filets qu'on aurait tendus pour la surprendre³⁴³

Or, selon Descartes, le cogito n'est pas une science, à proprement parler, ce n'est non plus un syllogisme mais une simple intuition. Il paraît que le cartésien Descartes acquiesce à cette dernière position quand il affirme ce qui suit dans *la première partie des Principes, dixième article* :

lorsque j'ai dit que cette proposition « Je pense, donc je suis » est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables ; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte³⁴⁴

La méthode du doute et le cogito paraissent ainsi avoir la même destinée. Les scolastiques du XVII^{ème} siècle qui rejettent le doute rejettent aussi le Cogito. Selon Duhamel :

L'analyse [...] suppose faux ; car elle suppose, que je peux séparer les connaissances du ciel, de la terre, de la mer, de leurs propres objets : or il est faux que je puisse séparer ces connaissances de leurs objets, non plus que de leurs sujets ; car ces connaissances ne sont pas moins relatives essentiellement à leurs objets, qu'à leurs sujets, la différence n'étant pas moins essentielle, que le genre ; et partant cette analyse suppose faux³⁴⁵

En abondant dans cette logique, il ressort que les scholastiques ne sont pas tout à fait unanimes avec ce pouvoir surnaturel que Descartes confie au cogito. De plus, affirment-ils que

³⁴³ *Ibid.*, p. 80.

³⁴⁴ Germain Malbreil, « Descartes censuré par Huet », *Revue Philosophique*, Paris, PUF, 1999, p. 311-328.

³⁴⁵ Jean Duhamel, *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, Paris, 1692, p. 94.

l'auteur du Discours de par son cogito, renverse tous les principes et idées acceptés pendant des siècles ; ce qui donne une nouvelle connotation à la mathématique et à la théologie, considérées à cette époque comme la matrice de la connaissance, mieux encore de la quête du savoir. Toutefois, quelle est la critique que lui adresse Ernst Cassirer ?

1.2. L'entreprise funeste de la métaphysique cartésienne : Ernst Cassirer

A contrario, il est vrai que si l'on s'en tient à René Descartes, on peut comprendre que le cogito et Dieu permettent à l'homme d'atteindre des connaissances vraies et indubitables. Mais seulement, cette position est assez limitée et ne prend pas en compte la thèse d'Ernst Cassirer³⁴⁶. Car, malgré la divergence franche de conclusion avec la ligne précédente, nous avons tendance à considérer cette interprétation comme une forme dérivée de la première, à partir du moment où elle ne remet pas en cause l'intention de Descartes de fonder la science sur la connaissance préalable de Dieu. En effet, la véracité divine reste la pierre angulaire de toute vérité accessible à l'homme, dans l'esprit de Descartes métaphysicien, selon Cassirer³⁴⁷. En abordant les questions de métaphysique Descartes aurait, selon Ernst Cassirer, changé radicalement de critères pour déterminer le vrai. Il serait passé de la certitude fournie par l'intellect à la dépendance à l'égard de Dieu, puissance extérieure et transcendante à notre intellect.

Descartes aurait abandonné l'autonomie de la raison telle qu'elle semble accomplie dans les Regulae, pour définitivement basculer, avec la métaphysique, dans une doctrine de l'hétéronomie de la raison³⁴⁸. Ce basculement aurait été funeste, car Descartes aurait cessé de se contenter d'une doctrine épistémologique cohérente, pour la compléter par une doctrine métaphysique incohérente³⁴⁹.

En plaçant Dieu au fondement de la science, Descartes serait tombé dans un cercle logique auquel il serait impossible d'échapper, puisque l'être de Dieu ne peut être démontré autrement que sur la base de l'idée claire et distincte que nous en avons³⁵⁰. Pour Ernst Cassirer, nous pourrions dire que Descartes a eu tort de ne pas avoir su se satisfaire de ce qu'il avait réussi

³⁴⁶ Ernst Cassirer, *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, pp. 27-28, 40-46 ; *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Ferreux, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, pp. 325-371.

³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 26-42.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

³⁵⁰ *Ibid.*; voir aussi E. Cassirer *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Fréreux, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 363.

avec la méthode : fonder la vérité sur l'intellect humain. Il estime, toutefois, que Descartes reste, comme malgré lui, fidèle à sa doctrine de départ, puisque Dieu n'est affirmé qu'à partir de la connaissance que nous en avons. De ce point de vue, la thèse d'Ernst Cassirer nous semble particulièrement intéressante.

Néanmoins, elle est à rapprocher, sur ce point, de la ligne d'interprétation que nous présenterons, en dernier lieu du présent aperçu de l'état de la question et qui prend l'*ego* comme seul fondement cartésien de la science. Bien qu'il ait essayé d'y parvenir, Descartes n'a pas pu sortir du cercle du cogito, affirme Cassirer, mais sa recherche d'un fondement en Dieu de la certitude est, en réalité, selon lui, plus vaine que préjudiciable aux avancées de la méthode pour établir une théorie cohérente de la *connaissance*³⁵¹ :

L'idée de Dieu n'a rien apporté, Descartes s'est « embrouillé », puisque tout l'être et le sens de cette idée lui viennent des règles et des enchaînements propres à la connaissance dont elle cherche, incompréhensiblement, à sortir pour la critiquer³⁵². La garantie divine est, en quelque sorte, un sceau fictif opposé sur les propositions nécessaires de la logique déjà mises à jour par la méthodes. Car la raison continue, en fait, à se reconnaître, malgré les apparences, comme majeure et capable d'embrasser le tout de l'être, mais sous un jour métaphysique modifié et sans véritable intérêt³⁵³.

Ernst Cassirer nous dit, finalement, que Descartes a été distrait de sa doctrine de départ par les prétentions inutiles de sa métaphysique, mais qu'il ne s'est, toutefois et paradoxalement, pas totalement égaré chemin faisant, puisque son aventure métaphysique n'a pas abouti. Autrement dit, il défend Descartes contre Descartes, le Descartes scientifique, inventeur de la méthode qui ne s'est pas trompé, contre le Descartes métaphysicien, qui a échoué en voulant fonder la vérité en un Dieu vérac et créateur des vérités *éternelles*³⁵⁴.

En fait, au dire de Cassirer, René Descartes n'aura pas su mener le combat en faveur d'une critique de la connaissance jusqu'à son terme selon Ernst Cassirer ; « *sa critique qui commence par la condamnation des formes substantielles échoue sur le problème de la substance absolue, en cédant aux sirènes de la métaphysique* »³⁵⁵. Par ailleurs, Monsieur Dominik Perler, défenseur critique de la thèse de la recherche par Descartes du fondement de la science en Dieu. Il attribue à Descartes la tentative de vouloir fonder la science en Dieu, tout

³⁵¹ *Idem*, p. 27.

³⁵² *Idem.*, p. 28.

³⁵³ Ernst Cassirer *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Fréreau, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 364.

³⁵⁴ Ernst Cassirer, *op.cit.*, pp. 44-46.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 47.

en soulignant son insoutenable faiblesse. Ainsi, il souligne à contradiction qu'il y a à vouloir fonder la correspondance entre nos pensées et les choses sur la garantie divine, alors qu'elle doit elle-même pouvoir être garantie. Mais il ajoute en outre que c'est bien, et malgré cette incohérence, que c'est ce que le philosophe français a cherché à établir, se rendant coupable d'un cercle logique. En fin de compte, Cassirer soutient que Descartes aurait donc tenté, en appelant au point de vue extérieur de Dieu, de dépasser le problème que pose la validation de la vérité de correspondance.

2. LES PROBLEMES DE PERTINENCE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU

Dans cette sous partie, il s'agit plus précisément de donner une nouvelle vision à la raison ou encore au bon sens contrairement à ce qu'a pensé le philosophe français René Descartes. Pour y parvenir, nous allons évoquer tour à tour les philosophes comme : Henri Bergson, Francis Bacon, et Gottfried Leibniz, afin que nous puissions ressortir les insuffisances décrypter dans la conception cartésienne. Car Thérèse d'Avila, « *présente en maints endroits des contradictions et ne tiennent aucun compte des règles vulgaires du bon sens* »³⁵⁶, la principale caractéristique du discours mystique étant pour lui d'être « *une pensée en régression, analogue à celle des petits enfants et des sauvages* »³⁵⁷. Quel est réellement le fond de leur pensée ?

2.1. Emmanuel Kant et les cadres a priori de la sensibilité

Notons dès l'entame que affirmer comme vérité naturelle et innée, des lois et fondements qui n'ont aucun ancrage avec la réalité empirique telle que pensée par Descartes est pour Kant sortir de la connaissance pour une entrée dans le champ de la métaphysique. Et ceci fait l'objet d'une interrogation. À la question que puis-je connaître? L'on pourra répondre : je ne peux connaître que le phénomène et ce par les formes a priori. Nous sommes ainsi avec Kant dans une logique transcendantale : « *Est donc transcendantal dans la connaissance d'un objet, ce qu'il y a en elle d'à priori et de formel, par opposition à ce qu'il y a d'à postériori ou de matériel* »³⁵⁸ Autrement dit, la raison est abstraite, le « je pense donc je suis » de Descartes est une affirmation métaphysique, un dogme, une raison pure en activité. Les vérités rationnelles sont vraies pour elles-mêmes ou pour le sujet. Conséquence, elles conduisent à un conflit où personne n'est vainqueur. L'on parlerait ainsi avec Kant des antinomies, des

³⁵⁶ Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Félix Alcan, 1926, p. 459.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 464.

³⁵⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pur.* Trad. De Tremesaygues A. et Pacaud B. Paris, PUF, 1986 ; p. 48.

paralogismes inhérents à la raison. Le formalisme pur est une négation de l'altérité ; or l'altérité (l'étendue et toute sa composante) ne peut être niée dans le processus de construction de la connaissance.

Toutefois, il faut reconnaître que ce n'est donc pas affirmé un innéisme ou faire abstraction de la matière. Connaître c'est penser par concepts, c'est-à-dire arriver à une détermination nécessaire dans le processus de synthèse du divers sensible par les formes a priori de la sensibilité et de l'entendement. Kant écrira « *le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire l'intuition de nous-même et de notre état intérieur* »³⁵⁹ Ainsi l'innéisme qui affirmait une lumière naturelle en le sujet pensant est un dogme. C'est d'ailleurs ce que précise très bien le préfacier de la *Critique de la raison pure*. La connaissance est nécessairement conceptuelle, penser c'est connaître par concepts. Mais il n'y a pas de connaissance qui ne tire son origine hors de l'intuition sensible. Les concepts sans intuitions sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles.

*En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est par des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille aussi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience*³⁶⁰

C'est avec l'expérience défend Kant que commence le processus de la connaissance. L'expérience provoque en nous par le canal de nos sens, une impression sensible qui est une donnée, la première donnée. Cette matière brute n'est pas encore une connaissance. Elle est d'ailleurs précisons le rendue présente par une intuition sensible hors duquel elle n'a aucune existence. C'est pourquoi Kant écrit: « *...si toute connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive de l'expérience.* »³⁶¹ En d'autres mots, la connaissance n'est donc pas une donnée naturelle (innéisme) qui serait mise en lumière par l'application des formes mathématique à toute réalité. La connaissance est une activité du sujet qui fait usage de son pouvoir de connaître. Les impressions sensibles reçoivent la première matière et l'entendement le pense par l'intermédiaire de l'imagination.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 31.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

La première matière est insuffisante pour être posée en connaissance mais elle est primordiale. Elle ne nous dit pas si elle est nécessaire ou mieux comment nous devons la traiter pour arriver à une vérité universelle. « *La stricte universalité de la règle n'est pas du tout non plus une propriété des règles empiriques auxquelles l'induction ne peut qu'une universalité comparative, c'est-à-dire qu'une applicabilité étendue* »³⁶² Une condition nécessaire pour qu'il y ait expérience est l'espace. Hors de l'espace, toute sensation est dénouée de toute possibilité à l'objectivité. C'est au sein de l'espace que la réceptivité du sujet est mise en exergue. C'est grâce à elle qu'une matière nous est donnée : l'objet. Kant l'appelle, cadre *à priori* de la sensibilité ou intuition sensible. Il affirme, « *l'espace est une représentation nécessaire à priori qui sert de fondement à toutes les intuitions externes... Il est comme la condition de possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende, et il est une représentation à priori qui sert de fondement, d'une manière nécessaire, aux phénomènes extérieurs.* »³⁶³ Kant refuse de donner au temps un caractère absolu. Il est l'expression forte qu'il y a eu une expérience, c'est un indicateur interne.

De plus, il ne détermine pas l'expérience, il permet de la situer dans une temporalité. C'est pourquoi, il écrit : « *la réalité empirique du temps demeure donc comme la condition de toutes nos expériences. Seule la réalité absolue ne peut lui être attribuée... il n'est pas inhérent aux objets eux-mêmes, mais simplement au sujet qui les intuitionne* »³⁶⁴ En somme, que la connaissance est connaissance de la réalité par le sujet, l'espace est le conditionnement extérieur de la réalité et le temps le conditionnement intérieur.

2.2. Gottfried Leibniz et la philosophie de l'harmonie

En ce qui concerne le savant Allemand Gottfried Leibniz, le système a été très vite reconnu comme l'une des constructions majeures de l'histoire de la métaphysique et il n'a cessé d'être commenté et discuté. La philosophie qu'il a proposée est à double titre une philosophie de l'harmonie : harmonie qu'elle affirme du monde, et harmonie qu'elle tente de réaliser parmi certains philosophes.

J'ai été frappé, dit-il, d'un nouveau système. Depuis, je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les Scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et après,

³⁶² *Ibid.*, p. 104.

³⁶³ *Ibid.*, p. 56.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 65.

*il va plus loin qu'on est allé encore.*³⁶⁵ Sa pensée fut toujours animée d'un mouvement qu'on peut presque qualifier de dialectique, dans la mesure où il était convaincu que : « *lorsque la raison détruit quelque thèse, elle édifie la thèse opposée. Et lorsqu'il semble qu'elle détruit en même temps les deux thèses opposées, c'est alors qu'elle nous promet quelque chose de profond, pourvu que nous la suivions aussi loin qu'elle peut aller* »³⁶⁶

Par ailleurs, Gottfried Leibniz est le fondateur du panpsychisme. Le panpsychisme est, selon la définition de Paul Edwards, « la théorie selon laquelle tous les objets de l'univers, pas seulement les êtres humains et les animaux mais aussi les plantes et même les objets que nous qualifions généralement « *d'inanimés* » ont un être « *intérieur* » ou « *psychologique* » ». Bien que cette conception semble incroyable à la plupart des gens aujourd'hui, elle a été soutenue sous une forme ou sous une autre par de nombreux penseurs éminents aussi bien dans l'Antiquité qu'en des temps récents, et le débat sur le panpsychisme garde une actualité, penseurs qui furent soit panpsychistes, soit enclins à adopter une position de cette sorte, (dont il existe de nombreuses variétés différentes.

Ainsi, d'après ce texte, il ressort qu'il ne « *serait pas aussi totalement éloigné qu'on pourrait le penser à première vue de la possibilité d'affirmer comme Popper que le mot « pan » dans « panpsychisme » serait « gratuit et fantastique* »³⁶⁷. En effet, le panlogisme ne se suffit pas à lui-même. Et si la logique révèle la structure de l'être et l'architecture des mondes possibles, elle ne peut enseigner la réalité concrète qui vient déterminer cette forme. Il n'y a rien d'inerte dans la nature, « tout est plein de vie. Et la vie étant définie, comme les monades, ces parties sans parties qui sont les *stoicēta* des éléments, principes spirituels qui font ce qu'il y a de substantiel et de réel dans les corps), par « la perception et l'appétit » de façon métaphysique et psychologique, cette affirmation est une expression de l'animisme universel, la multitude des âmes :

Je tiens que le nombre des âmes, ou au moins des formes, est tout à fait infini, et que la matière étant divisible sans fin on n'y peut assigner aucune partie si petite où il n'y ait dedans des corps animés, ou au moins doués d'une entéléchie primitive, ou (si vous permettez qu'on se serve si généralement du nom de vie) d'un principe vital, c'est-à-dire des substances corporelles dont on pourra dire généralement de toutes qu'elles sont vivantes. Ne doit pas nous faire de peine, non plus que celle des atomes des gassendistes, qui sont aussi indestructibles que ces âmes. Au contraire, c'est une perfection de la nature d'en avoir

³⁶⁵ Gottfried Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, chap. XVI, 12 Couturat, La Logique de Leibniz, d'après des documents inédits, Alcan, 1901, rééd. Olms, 1969, préface. Selon Couturat, le sens exact du principe de raison est « toute vérité est analytique ».

³⁶⁶ Gottfried Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686), Paris, J. Vrin, 1984, p. 37.

³⁶⁷ Yvon Belaval, *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris, Bordas, 1952, p. 258.

*beaucoup, une âme ou bien une substance animée étant infiniment plus parfaite qu'un atome qui est sans aucune variété ou subdivision, au lieu que chaque chose animée contient un monde de diversité dans une véritable unité*³⁶⁸..

Toutefois, tout existant étant individuel et universel au sens où tout est dans l'individu, la monade est, selon le mot De Serres, l'absolu du contenu et l'absolu du contenant, atome et monde. Un animisme universel autorisant une infinité de degrés dans les formes s'accorde mieux que toute autre doctrine à l'infinie richesse créatrice de Dieu : « *Bien donc qu'il n'y ait point de nécessité absolue à ce que tout corps organique soit animé, il faut juger pourtant que Dieu n'a pas négligé l'occasion de le douer d'âme, puisque sa Sagesse produit autant de perfections que possible* »³⁶⁹. Dès lors,

*Vouloir renfermer dans l'homme presque seul la véritable unité ou substance, c'est être aussi borné en métaphysique que l'étaient en physique ceux qui enfermaient le monde dans une boule. Et les substances véritables étant autant d'expressions de tout l'univers pris dans un certain sens, et autant de répliques des œuvres divines, il est conforme à la grandeur et à la beauté des ouvrages de Dieu, puisque ces substances ne s'entre empêchent pas, d'en faire dans cet univers autant qu'il se peut, et autant que des raisons supérieures permettent*³⁷⁰.

Pourtant, Leibniz précise qu'il faut opposer les esprits, qui ne diffèrent de Dieu que du fini à l'infini, aux simples âmes des animaux qui « ne connaissent pas ce qu'elles sont ni ce qu'elles font, et par conséquent, ne pouvant faire des réflexions, ne sauraient découvrir des vérités nécessaires et universelles » et n'ont point de qualité morale. Elles ne sont qu'impérissables, alors que l'esprit est immortel, d'une immortalité impliquant la mémoire. « *Les bêtes obéissent à la raison de la même façon que les miroirs obéissent aux lois de l'optique ; mais cette raison est hors d'elles, elle est en Dieu qui les manie en machiniste, au lieu que l'homme l'a en lui et peut en prendre conscience* »³⁷¹. A cet effet, le panpsychisme leibnizien est renforcé par une idée de Locke, écrivait :

*Les choses diminuent et augmentent tout ainsi que la quantité augmente ou diminue dans un Cône régulier où, quoiqu'il y ait une différence visible entre la grandeur du diamètre à des distances éloignées, cependant la différence qui est entre le dessus et le dessous lorsqu'ils se touchent peut à peine être discernée*³⁷².

³⁶⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, Seconde partie, p. 37.

³⁶⁹ « Anima aversiones ad Wachterilibrum... », in *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, publiée par Foucher de Careil, Paris, imprimerie E. Brière, 1854, p. 47.

³⁷⁰ Spinoza, *Ethique*, II, proposition XIII, traduction de Charles Appuhn, Paris, J. Vrin, Paris, 1983, pp. 142-144.

³⁷¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1984, p. 37.

³⁷² *Ibid.*, p. 38.

Cette thèse est exposée par Philalèthe dans les *Nouveaux Essais* :

*Nous avons tout sujet de penser que les choses s'élèvent vers la perfection peu à peu et degrés insensibles. Il est malaisé de dire où le sensible et le raisonnable commencent et quel est le plus bas degré des choses vivantes. C'est comme la quantité augmente ou diminue dans un cône régulier*³⁷³

Ainsi l'animisme universel s'appuie-t-il sur la mathématique universelle puisque, comme l'ont bien montré Serres et Deleuze, l'engendrement réglé des sections coniques fournit le géométral du système Leibnizien. Dans celui-ci, la pyramide de la fin de la Théodicée (correspondant à tous les mondes possibles) fait écho au cône des Nouveaux Essais (qui vaut pour l'ensemble de notre monde). Panpsychisme et pan mathématisme se rejoignent. Et pour Deleuze :

*La monade selon Leibniz est le nombre le plus simple, c'est-à-dire le nombre inverse, réciproque, harmonique : elle est le miroir du monde parce qu'elle est l'image inversée de Dieu, le nombre inverse de l'infini, (.....) au lieu (...) de même que la raison suffisante est l'inverse de l'identité infinie. Dieu pense la monade comme son propre inverse, et la monade n'exprime le monde que parce qu'elle est harmonique. L'harmonie préétablie sera dès lors une preuve originale de l'existence de Dieu, pour autant qu'on retrouve la formule divine : c'est une preuve par l'inverse*³⁷⁴

Enfin de compte, ce qui précède nous a permis de comprendre que notre corps est une espèce de monde plein d'une infinité de créatures qui méritaient aussi d'exister, et si notre corps n'était pas organisé, notre Microcosme ou petit monde n'aurait pas toute la perfection qu'il doit avoir, et le grand Monde même ne serait pas aussi riche qu'il est.

2.3. Le cogito Historique de Merleau-Ponty

En ce qui concerne le phénoménologue Merleau-Ponty, il faut remarquer que à l'opposé d'Ernst Cassirer, Merleau-Ponty s'attèle à donner une nouvelle vision au cogito :

[Il a] finalement pour sens non pas de révéler un constituant universel ou de ramener la perception à l'intellection, mais de constater ce fait de la réflexion qui domine et maintient à la fois l'opacité de la perception, opacité négligeable pour le cartésien pour qui Dieu, le porteur de la raison, est « l'auteur raisonnable de notre situation de fait, et, qu'unissant notre âme à un corps,

³⁷³ Ibid., p.39.

³⁷⁴ Ibidem,

*demeure garant à travers sa création continuée de la vérité du monde que nous percevons*³⁷⁵.

La doctrine cartésienne du *cogito* devait donc conduire logiquement à l'affirmation de l'intemporalité de l'esprit et à l'admission d'une conscience de l'éternel. En fait, ce qu'il reproche à Descartes, c'est de considérer certaine la pensée, mais de douter des choses visibles. Or, s'il est une position qu'il juge intenable, c'est bien celle-là, car la pensée de voir serait inexistante « *si nous n'avions par ailleurs la vision en réalité* »³⁷⁶. Maurice Merleau-Ponty, conçoit à cet effet le *cogito*, comme lumière naturelle, comme faculté de connaître qui assure la possibilité des idées. Car, si « *connaître c'est voir [...] ce qu'on voit et ce qui voit ne font qu'un [et le cogito] c'est la lumière se dévoilant elle-même en même temps que les objets.* »³⁷⁷. Cette explication de Merleau-Ponty rend compte de la réversibilité du touchant touché qui revient toujours. Ceci d'autant plus qu'elle dit que le « *je suis* » n'est pas être-objet, simple visible, mais plutôt « *un miroitement de doutes et de certitudes* », *doute et croyance simultanés*. Si le « *je suis, j'existe* » me donne l'être formel d'une pensée existante, « *l'idée de moi-même comme toutes [idées] n'est d'abord en moi que comme disposition.* »³⁷⁸ On s'est rappelé que René Descartes a voulu fonder la science sur la certitude et que le *cogito*, c'est-à-dire la pensée, est devenue le fondement et la condition de toute connaissance possible.

La vérité est une vérité du sujet dans son rapport au monde. Il pense quelque chose et voudrait la connaître. Cette chose est objet de sa pensée mais cet objet est un champ phénoménal dont il ne saisit qu'un aspect conformément à son sentir et sa situation. Tous ses efforts donneront lieu à une pensée claire posée en vérité mais qui tient lieu de téléologie parce qu'inachevés. Il découle de là que le jugement est l'activité permettant d'atteindre les idées claires et distinctes, les objets vrais. Mais cette démarche conduit à l'illusion pour Merleau-Ponty, car elle révoque en doute les choses présentes au voisinage du corps pour ne considérer que leurs pensées. De même, il interprète autrement la relation de l'âme et du corps et la relation au monde. Ceci dans la mesure où

Il définit l'humain comme un être au monde, un corps propre qui loin de faire face à l'objet-monde y est en quelque sorte incrusté dans le monde comme le

³⁷⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Éditions Cynara, 1989, p.56.

³⁷⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Introduction à une phénoménologie de la perception*, », Paris, J. Vrin, collection « Problèmes et controverses », 1999, p. 174.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 234.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 249.

*joyau dans sa griffe. S'en trouve changée la conscience perceptive. Au lieu que l'analyse réflexive juge de l'objet chose, le corps propre vit une expérience en présence des choses et la perception devient une structure de cette expérience qui ressortit comme vécu au cogito tacite : celui-ci se présentant comme une expérience non-thétique et préconsciente, une expérience du corps propre*³⁷⁹.

En outre, si Merleau-Ponty fait l'osmose entre le penser et le sentir, le cogito peut désormais se glisser à la jonction de la réflexivité du sensible et de la chair. À cette condition :

*Il devient acceptable puisqu'il demeure inhérent au monde, en affirmant la subjectivité, c'est -à-dire que la pensée produite, dépendante de l'expérience sensorielle, « réfléchit » l'expérience du corps propre qui lui est antérieure. Le Cogito apparaît alors comme une transcendance qui provient de la chair, sans s'appartenir; et la pensée est sans substrat permanent puisque l'expérience, comme l'eau du fleuve, se renouvelle constamment*³⁸⁰.

Il est donc important de quitter ce *cogito* général et abstrait pour une particularité assumée et active. Une présence au monde impose non une passivité, obéissance aux lois naturelles mais une raison opérante, pouvoir d'autodétermination du sujet. La réalité n'est pas abstraite, idéale, elle est concrète.

³⁷⁹ Madison Gary Brent, *La phénoménologie de Merleau-Ponty: une recherche des limites de la conscience*, Paris, Publications de l'Université de Paris X Nanterre, Lettres et Sciences humaines Série A, Thèses et travaux, Klincksieck, 1973, p. 283.

³⁸⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La genèse du sentir*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 213.

CHAPITRE VIII

L'APOLOGIE ET L'ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU

Dans ce chapitre, il convient de ressortir qu'au-delà de tous les problèmes sus mentionnés, des lacunes inventoriées et de toutes les critiques formulées, la pensée philosophique du physicien et mathématicien René Descartes, au sujet de la question du rapport du cogito à Dieu, préserve tout de même son précieux suc symbolique, garde en nombre de ses aspects une pertinence à l'épreuve de nos critiques.

En réalité, la pensée de notre auteur est riche d'une profondeur analytique et conceptuelle dont les contradictions et manquements constatables et constatées, sans prétention d'exhaustion, dans toute pensée humaine, ne saurait en aucune façon tarir. La pensée philosophique de René Descartes est riche de sorte que quelques défauts ne réussiraient aucunement à escamoter. De ce fait, il est loisible d'affirmer que l'esprit de Descartes fut celui même de son siècle, on se plaît à découvrir des analogies entre les thèmes cartésiens et ceux que les écrivains classiques ont développés, on estime que l'auteur des *Méditations* a exercé une influence décisive, non seulement sur la science et la philosophie de son temps, mais encore sur sa littérature. Voilà pourquoi les idées de Descartes se sont largement répandues, à travers ce qu'on nomme « cartésianisme » qui en quelque sorte :

Est fait d'idées qui, détachées du mouvement de pensée qui leur donna d'abord un sens, retrouvent une sorte d'universalité abstraite et impersonnelle, semblable à celle des vérités scientifiques. Méthode critique, rejet de l'autorité, conception du corps comme machine, théorie des tourbillons deviennent alors des thèmes séparés que l'on admet, rejette ou discute en oubliant leur lien avec ce que fut la prise de conscience de Descartes³⁸¹.

C'est en quelque sorte de ce qui précède que naît l'originalité et d'où provient l'héritage de ce grand penseur moderne.

³⁸¹ Ferdinand Alquie, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 68.

1. APOLOGIE DE LA CONCEPTION DE DESCARTES DU RAPPORT DU COGITO À DIEU

Nous avons pour dessein de montrer dans cette sous partie que le projet de René Descartes a toute sa pertinence philosophique parce qu'elle regorge une richesse philosophique énorme à l'ère du modernisme. Car, par rapport à la scolastique qui pense que c'est Dieu qui est déterminant à la fois dans l'ordre de la vérité qu'à l'ordre de la connaissance ; Descartes, innove en montrant que dans l'ordre des vérités, le cogito est capable d'être autonome. C'est ce qu'il examine en ces termes :

Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est³⁸².

En d'autres mots, le philosophe français constate qu'il est en réalité un être qui a pour essence pensé. Et pour y parvenir, n'a nullement besoin de son corps, mais de son esprit. Il est donc enfin de compte une substance pensante et pas ce corps, puisque grâce au cogito, il devient capable de tout transcender. Toutefois, quelle est l'originalité d'une telle conception, mieux encore qu'est-ce qui fait la particularité d'un tel discours ?

1.1. La pensée comme sujet de la philosophie de René Descartes

Le vocable penser, signifie entendre, vouloir, imaginer, sentir, se ressouvenir, qui sont des modes d'une seule et même nature ; et par conséquent, la conscience est toujours potentiellement réflexive. C'est ainsi que l'on trouve dans ses réponses à ces objections une définition de ce qu'il entend par pensée : « *Par le nom de pensée, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissant. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées* »³⁸³. Penser, c'est unifier des représentations dans une conscience, sous la norme de l'idée vraie donnée ou possible.

La pensée est donc bien ce « *dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même* » qu'évoquait le philosophe Idéaliste Platon, mais en tant qu'elle cherche le vrai (puisqu'il faut

³⁸² René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 54.

³⁸³ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, AT,IX-A, 39, p. 123 .

aller au vrai avec toute son âme), le philosophe français reprendra cette définition dans *Les Principes*, sous la forme suivante : « *Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser.* »³⁸⁴ Pour être tout à fait complet, il faudrait encore ajouter que se ressouvenir est aussi penser.

Mais là n'est pas la question. Car la définition n'a pas, dans l'esprit de Descartes, à être précise et exhaustive, puisque de toute façon nous savons bien de quoi il s'agit. Ce qui précède nous permet de comprendre tout de même que, des deux définitions formelles données par Descartes que la pensée est une opération intellectuelle, ou rationnelle de la conscience. Dans la première définition il précise que la pensée est « tellement en nous » ; ce qui donne à penser que l'immédiateté en question écarte la réflexivité. Autrement dit, il y aurait pensée à partir du moment où il y a conscience simple, et non pas nécessairement conscience réfléchie.

Cependant, ce serait une erreur de comprendre que le concept de "pensée" réunirait, sous un terme général, plusieurs opérations de natures en réalité distinctes. Entendre, vouloir, imaginer, sentir et se ressouvenir sont, pour Descartes, des modes d'une seule et même nature, et ce point est évidemment central dans sa philosophie : « *Par la pensée donc, je n'entends point quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est aussi une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures.* »³⁸⁵ Cette façon de comprendre la pensée est en tout cas cohérente avec la position de Descartes, ô combien controversée (car il s'opposait ici frontalement à Aristote), au sujet de l'existence éventuelle d'une âme chez les animaux. En tout état de cause, ce n'est pas le lieu ici de discuter cette position en tant que telle, mais l'examen qui suit est conduit dans la perspective de mieux saisir ce que Descartes entend exactement par "penser". Il ne fait pas de doute que, pour lui, les animaux n'ont pas d'âme :

*Mais pour moi, je n'ai pas seulement dit que dans les bêtes il n'y avait point de pensée, ainsi qu'on me veut faire accroire, mais outre cela je l'ai prouvé par des raisons qui sont si fortes, que jusques à présent je n'ai vu personne qui ait rien opposé de considérable à l'encontre.*³⁸⁶

Le cartésien poursuit d'ailleurs en indiquant qu'il ne croit pas possible de démontrer que les animaux n'ont pas d'âme, mais que c'est ce qui lui paraît le plus « probable » :

³⁸⁴ René Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, Première partie, p. 28.

³⁸⁵ René Descartes, Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648.

³⁸⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 81.

*Cependant, quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe. Mais en examinant ce qu'il y a de plus probable là-dessus, je ne vois aucune raison qui prouve que les bêtes pensent, [...] il est plus probable de considérer que se meuvent comme des machines les vers de terre, les moucheron, les chenilles, et le reste des animaux, que de leur donner une âme immortelle*³⁸⁷.

C'est ainsi que le premier texte en la matière se trouve dans le *Discours de la Méthode*, mais Descartes fut conduit, par la suite, à s'expliquer plus clairement, et avec plus de précision, auprès du Père Mersenne :

*Pour les Bêtes brutes, nous sommes si accoutumés à nous persuader qu'elles sentent ainsi que nous, qu'il est malaisé de nous défaire de cette opinion. Mais si nous étions aussi accoutumés à voir des automates, qui imitassent parfaitement toutes celles de nos actions qu'ils peuvent imiter, et à ne les prendre que pour des automates, nous ne douterions aucunement que tous les animaux sans raison ne fussent aussi des automates, à cause que nous trouverions qu'ils diffèrent de nous en toutes les mêmes choses, comme j'ai écrit dans la page 56 du *Discours de la Méthode*. Et j'ai déduit très particulièrement en mon *Monde*, comment tous les organes qui sont requis à un automate, pour imiter toutes celles de nos actions qui nous sont communes avec les bêtes, se trouvent dans le corps des animaux*³⁸⁸.

En outre, nous retrouvons donc ici à nouveau cette idée que la nature de la pensée est d'être potentiellement réflexive. Mais il nous faut ici mentionner un texte qui paraît s'opposer à cette conclusion. Il s'agit de la réponse de Descartes au Père Bourdin l'auteur des *Septième Objections* :

De même, quand notre auteur dit qu'il ne suffit pas qu'une chose soit une substance qui pense pour être tout à fait spirituelle et au-dessus de la matière, laquelle seule il veut pouvoir être proprement appelée du nom d'esprit ; mais qu'outre cela il est requis que, par un acte réfléchi sur sa pensée, elle pense qu'elle pense, ou qu'elle ait une connaissance intérieure de sa pensée ; il se trompe en cela comme fait ce maçon quand il dit qu'un homme expérimenté dans l'architecture doit, par un acte réfléchi, considérer qu'il en a l'expérience avant que de pouvoir être architecte : car, bien qu'il n'y ait point d'architecte qui n'ait souvent considéré, ou du moins qui n'ait pu considérer qu'il savait l'art de bâtir, c'est pourtant une chose manifeste que cette considération n'est point nécessaire pour être véritablement architecte ; et une pareille considération ou réflexion

³⁸⁷ *Id.*, Lettre à Morus du 5 février 1649.

³⁸⁸ René Descartes, Lettre au Père Mersenne du 30 juillet 1640.

*est aussi peu requise, afin qu'une substance qui pense soit au-dessus de la matière*³⁸⁹.

En outre, penser, étymologiquement, c'est peser ; cela suppose l'unité d'une balance ou d'un rapport. La pensée, c'est ce qui pèse ou soupèse les arguments, les expériences, les informations, et jusqu'à la pesée elle-même.

1.2. Le cogito comme affirmation de l'essence de l'homme

C'est dans le *Discours de la méthode* que René Descartes utilise la formule « *cogito ergo sum* », je pense donc je suis, pour signifier le caractère premier, a priori et indubitable de la raison humaine. De plus, Descartes a fait de cette faculté de l'esprit, le principe premier de toute sa philosophie et la profession de foi du rationalisme moderne. A partir de cette formule, « je pense, donc je suis », le philosophe va chercher l'essence de son moi puis à s'interroger sur « cette chose » que je suis indubitablement, moi qui suis certain du fait que j'existe.

*Mais je ne connais pas encore assez clairement quel je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant*³⁹⁰.

En effet, par rapports à mes doutes, même hyperboliquement développés, ce que je suis est quelque chose que mes doutes n'arrivent pas à englober tout à fait. Cela veut dire que cette chose que je suis, peut être sujet au doute, peut utiliser le doute et même en user jusqu'au bout, mais, quant à elle, elle est foncièrement hors du doute. Cependant, en quoi consiste alors cette chose que je suis ? Une chose est certaine, c'est que, de tous les attributs que je croyais auparavant posséder et m'appartenir, un seul ne peut être détaché de moi, c'est la pensée. A la question posée, Descartes répond en affirmant que parmi ces attributs :

*Un autre est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi (...) je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or, je suis une chose vraie et vraiment existante*³⁹¹.

³⁸⁹ René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Méditation seconde, AT, IX-A, 22, p. 88.

³⁹⁰ *Ibid.*, Méditation deuxième, AT, IX-A, 20, p. 73.

³⁹¹ *Ibid.*, Méditation deuxième, AT, IX-A, 21, p. 77.

C'est dire que *faire un* avec ses propres pensées, c'est s'identifier à soi-même, c'est-à-dire invinciblement soi-même. Ainsi, dans l'analyse de ses différentes et anciennes opinions, Descartes, s'arrêtant à sa seule pensée, la présente comme un attribut inséparable de son moi. Ce « moi-même » que je suis indubitablement, Descartes le distingue comme cette puissance que je suis de faire-un avec mes propres pensées, puissance d'être un et le même que mes pensées. En d'autres termes, c'est une seule et même chose l'acte instantané par lequel je pense et par lequel je constate que je suis. Dans le moment même où s'effectue l'acte de la pensée, l'existence s'affirme. Telle est la réalité de la « substance pensante » qu'en tant qu'esprit que je suis. Une telle idée est brièvement et insuffisamment montrée dans le *Discours de la méthode*, mais trouve sa confirmation nette dans la méditation seconde :

*Mais qu'est-ce que donc je suis? se demande Descartes, une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent (...) Ce même qui doute de presque tout, qui néanmoins entend et conçoit certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres*³⁹²

Mais le propre du cogito, c'est que la pensée s'y saisit elle-même. Par conséquent, il n'est pas une idée comme les autres en ce sens que le propre de toute idée, c'est qu'elle représente un être qui n'est pas elle; et c'est parce qu'elle représente un être qui n'est pas elle que je peux toujours mettre cet être en doute, c'est-à-dire l'objet de cette idée. Or, Dans le cogito, au contraire, l'idée que je pense et ma pensée ne sont qu'une seule et même chose. C'est dire que la pensée est une, elle ne peut se séparer de soi.

*Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle ; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laissait pas d'être tout ce qu'elle est*³⁹³.

Nous pouvons dire dès lors que c'est la pensée qui fait que je suis et ce que je suis subsiste par soi-même. En ce sens, la pensée est l'essence de l'homme. C'est elle qui le détermine et le distingue des autres choses de la nature

³⁹² *Ibid.*, Méditation deuxième, AT, IX-A, 22, p. 81.

³⁹³ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 54.

Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies³⁹⁴.

Toutefois, il ressort que c'est le sujet lui-même qui sera le fondement. En effet, avec le cogito, nous voyons que les idées sont miennes. Les idées révèlent leur caractère conscient, elles apparaissent comme d'étoffe mentale. Tout cela, tout ce monde, toutes ces idées, qui, de par le doute, n'avaient plus aucun support ontologique, trouve déjà en moi ce support ontologique. Dès lors, une telle conception est-elle encore d'actualité lorsqu'on sait que la pensée est influencée par l'avancée exponentielle non seulement de la prolifération des Eglises, mais aussi et surtout de la technoscience ?

2. ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION CARTÉSIENNE PORTANT SUR LE RAPPORT DU COGITO À DIEU

A priori, il faut doré et déjà soulever que la question d'actualité ici est due au fait que l'humanisme contemporain est étroitement liée à l'humanisme que prône René Descartes. En fait la connaissance du réel, ne dépend plus de notre rapport avec Dieu. D'ailleurs, le sujet pensant dispose des capacités et des potentialités qui lui permettent d'accéder à l'intelligibilité. On parlera à cet effet d'une liberté rationnelle, c'est-à-dire, liée à la raison, à l'évidence claire et distincte.

En sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Afin que je sois libre, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse³⁹⁵

En d'autres mots, le rationaliste Descartes, démontre à suffisance que la science aujourd'hui donne les possibilités à l'homme de connaître, qu'il soit Athée ou non sans avoir besoin de faire recours à Dieu.

2.1. Du doute à la découverte du cogito

A priori, face au fidéisme ambiant et au regard du théocentrisme où les gens ne jurent que par Dieu et ne remercient que Dieu, au lieu de l'être qui rend service d'une part. Et d'autre part, si avec l'instrumentalisation de Dieu au profit des fins égoïstes et égocentriques qui

³⁹⁴ *Ibid.*, Quatrième partie, p. 55.

³⁹⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, p. 171.

prennent le large , nous sommes toutefois à même de nous demander quelle peut être la place de cette conception du rapport du cogito à Dieu au XXI^{ème} siècle ? Autrement dit, quelle peut être l'actualité d'une telle problématique ? De plus, l'humanisme prôné par Descartes a-t-il prospéré au point que les gens se donnent la peine de penser en toute autonomie ?

Nous pouvons répondre par l'affirmative. Ceci dans la mesure où après une tension dramatique menée et entretenue, Descartes nous a permis de trouver une issue purgative. En d'autres termes, nous sommes finalement arrivés à la certitude après le doute qui a consisté à une suspension de toute affirmation, voire de toute science. Cette première certitude s'apparente alors à la première réalité. Elle est la première vérité ou le premier maillon positif de la chaîne des raisons qui n'est rien d'autre que le fameux, « je pense, donc je suis ».

Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire, que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté. Et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis, ou j'existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude³⁹⁶

A la lumière de ce qui vient d'être dit, la première chose qui est à retenir, c'est l'affirmation de l'existence du moi ; c'est ce moi qui pense qui existe. Le doute implique nécessairement l'existence de celui qui doute. Descartes restera constant sur ce point : il tiendra toujours le cogito comme une affirmation du moi, et le moi sera tenu toujours comme une chose, c'est-à-dire une substance pensante, une chose pensante :

Et partant puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause que l'on attribue à ma nature il faut nécessairement avouer qu'elle doit pareillement être une chose qui pense, et posséder en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à la nature Divine³⁹⁷

En conséquence, la certitude ainsi découverte prépare déjà la véracité divine, et même la réalité des idées. Poursuivant sa réflexion, Descartes écrit ce qui suit : « *Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée, que toutes les extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la*

³⁹⁶ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-A, 42, p. 133.

³⁹⁷ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 39, p. 125.

recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais.»³⁹⁸ Pour Descartes, ce principe est ferme, assuré et inébranlable. De plus, dans les *Principes*, Descartes reviendra sur cet argument en affirmant :

*Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir... car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement en même temps qu'il pense que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : je pense, donc je suis, ne soit vrai, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ces pensées par ordre*³⁹⁹.

C'est dire que la pensée ne peut être possible que si elle est affirmée par l'existence de celui qui doute. Ceci dit, je dois donc impérativement être pour penser que tout est faux. Or, dire « je pense donc je suis », il faut avoir préalablement cette idée à l'esprit pour penser, il faut être, le « je pense donc je suis » cesse d'être le premier maillon de la chaîne des vérités comme le soutient, mordicus, Descartes. Dans le souci de toujours donner solution à cette difficulté, Descartes fait observer que l'erreur de beaucoup serait de croire qu'on doit toujours à partir des propositions universelles déduire des propositions particulières. Or, dans le cas de « je pense, donc je suis », il s'agit d'une induction au sens moderne du terme, c'est-à-dire un passage du particulier au général, une perception évidente, une saisie de l'esprit des vérités particulières au sein desquelles se révèlent les vérités universelles. Ainsi, dit Descartes :

*Ainsi je connus que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut et partant que je n'ai pas besoin pour faillir de quelque puissance qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet, mais qu'il arrive que je me trompe, de ce que la puissance de Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux, n'est pas en moi infinie*⁴⁰⁰.

C'est ainsi qu'abordée à cet endroit de la méditation, et confrontée à un principe qui semblerait impliquer que « je ne me puis jamais tromper », l'erreur humaine suscite l'étonnement et se présente comme un problème. Comment est-il possible que je me trompe quand Dieu est véracé, et quand bien même j'ai reçu quelque puissance de lui ?

Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout à fait, car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais plutôt c'est une privation de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder. Et considérant la

³⁹⁸ René Descartes, *Discours de la méthode*, Quatrième partie, p. 54.

³⁹⁹ René Descartes, *Les Principes de la philosophie*, Sseconde partie, p. 60.

⁴⁰⁰ René Descartes, Méditation quatrième, AT,IX-A, 43, p. 137.

*nature de Dieu, il ne me semble pas possible qu'il m'ait donné quelque faculté qui soit imparfaite en son genre, c'est-à-dire qui manque de quelque perfection qui lui soit due*⁴⁰¹.

C'est dire autrement que la pensée est donc la condition de possibilité du doute. Or la pensée renvoie nécessairement à l'existence du pensant. Donc si je pense, j'existe. De Descartes Emmanuel Levinas conclut :

*Le primat moral n'est plus cartésien, j'en conviens... Et cependant, si Descartes commence par le cogito, il dit un peu plus tard qu'en réalité, ce qui est premier, c'est l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'infini. L'idée de Dieu était, avant le cogito, et le cogito n'aurait jamais été possible, s'il n'y avait eu déjà l'idée de Dieu. Par conséquent, pour Descartes aussi, c'est dans l'acte droit, non pas dans l'acte réfléchi que commence la critique philosophique. Voilà ce que je voulais aussi retenir de Descartes*⁴⁰².

2.2. Le cogito et Dieu : une pensée philosophique rénovatrice

Rappelons dès l'entame que dans cette façon, selon la pensée cartésienne, c'est l'intuition claire et distincte qu'il revient de réaliser, pour assurer la sanctification du monde et le salut de l'humanité. C'est pourquoi dans sa correspondance au Père Mersenne, René Descartes fait remarquer ceci : « *Il n'y aura, ce me semble aucune difficulté d'accommoder la théologie à ma façade philosopher ; car je n'y vois rien à changer que pour la transsubstantiation, qui est extrêmement claire et aisée par mes principes* »⁴⁰³. En fait, l'expérience du cogito du « *je pense, donc je suis* », qui succède à un doute radical, est un esprit qui atteint la plus absolue vérité alors qu'il ne sait rien concernant une autre réalité que lui-même.

C'est pourquoi, dans ce caractère absolu dans cette parfaite identité entre le sujet et l'objet de la connaissance, s'opère la capitale révolution métaphysique du cartésianisme : « *Faire de la certitude, du savoir de soi de la conscience, le critère de toute vérité. Le cogito, première vérité, établit l'identité de la certitude, de l'expérience subjective de l'esprit s'expérimentant lui-même, et de la vérité* »⁴⁰⁴. Ce qui est essentiel ici, ce qui marque un tournant complet de la métaphysique occidentale, c'est que, Descartes trouve dans la métaphysique, dans la certitude existentielle non seulement l'affirmation d'une vérité existentielle c'est-à-dire, celle de la réalité de l'esprit come pensée.

⁴⁰¹ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-A, 44, p. 137.

⁴⁰² Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, collection « Figures », 1993, pp. 143-144.

⁴⁰³ René Descartes, *Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641*, cité par Paillard.

⁴⁰⁴ René Descartes, *Discours de la méthode*, p. 17.

Mais encore, la base de toute vérité "objective" ultérieure de type physico mathématique, puisque, à travers l'expérience du cogito, transparait la norme de l'évidence des idées claires et distinctes comme suffisant à caractériser la vérité. « *Car je suis certain de l'existence de Dieu lui-même qu'à travers l'illumination intellectuelle de l'idée claire et distincte qui traverse le Cogito, exprimé sous la forme : je doute, donc je suis imparfait, donc Dieu est* »⁴⁰⁵. C'est dire que la vérité existentielle se prolonge en une vérité logico-mathématique. Le cogito devient le point de départ de la science dans l'ordre des connaissances et Dieu devient le primat de la vérité dans l'ordre métaphysique. « *Il reste que Dieu joue un grand rôle dans la métaphysique cartésienne, mais très exactement un rôle qui correspond à une fonction épistémologique de garantie de la science, de la connaissance rationnelle dans son développement.* »⁴⁰⁶

C'est fort de ce qui précède que l'auteur des *Méditations* stipulera : « *Car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses ; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât* »⁴⁰⁷. C'est un nouveau départ, sur lequel on se fonde mais pour aller ailleurs. Puisqu'un point de départ, ce n'est pas fait pour y rester, mais pour y avancer vers la connaissance.

*Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens*⁴⁰⁸

Il ressort que c'est Dieu qui est le premier moteur puisque l'argument selon lequel Dieu est le garant de la véracité Divine montre que même dans l'ordre logique, c'est Dieu qui est fondamentale et premier en toute chose. Car, même lorsque le cogito se présente comme la référence première, au plan de la connaissance, ou métaphysique, du moment où le cogito est le point d'Archimède de la science ; Dieu reste et demeure le point d'appui véritable voire le véritable garant de la certitude. « *Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles*

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁰⁷ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 161.

⁴⁰⁸ René Descartes, *Lettre-Préface des principes de la philosophie. A Elisabeth, 28 juin 16.*

dépendent de l'entendement humain, ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité. »⁴⁰⁹

Enfin de compte, il semble qu'il y a là une particularité de Descartes et un message salutaire qu'il nous adresse encore, malgré les siècles. Ce qui fait l'actualité, ici, ce n'est non pas seulement le geste philosophique, mais du contenu pratique de cette philosophie. Car il n'est pas difficile de voir que nous faisons précisément tout le contraire ! Nous sommes tous pleins de certitudes absolues non fondées, que nous ne remettons jamais en question, comme si nous détenions le Vrai et le Bien.

La seule Philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Et la distinction de l'École, entre les causes universelles et particulières, n'a point ici de lieu : car Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon la cause totale ; et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté. ⁴¹⁰

Il ressort que le caractère humaniste de Descartes prône une philosophie pour la vie, au profit, de la vie, mais aussi, pour toute la durée de la vie, et la philosophie quant à elle est perçue comme un mode de vie. Dès lors quel est l'héritage philosophique que le penseur René Descartes nous a légué ?

⁴⁰⁹ René Descartes, *Œuvres et Lettres*, Lettre à Silhyon, mars 1637, p. 962.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 314.

CHAPITRE IX : **HÉRITAGE ET IMPLICATIONS D'UNE REFLEXION CARTÉSIENNE** **DU SUJET**

Ce dernier chapitre nous permet de ressortir l'héritage d'une part et de mettre en exergue les implications de la réflexion de Descartes au sujet de son rapport avec Dieu d'autre part. D'entrée de jeu, nous pouvons affirmer que l'esprit de Descartes fut celui même de son siècle, ceci parce que Descartes a exercé une influence décisive, non seulement sur la science et la philosophie de son temps, mais encore sur sa littérature. C'est dire autrement que les idées de Descartes se sont largement répandues, à travers ce qu'on nomme, «cartésianisme » qui en quelque sorte :

Est fait d'idées qui, détachées du mouvement de pensée qui leur donna d'abord un sens, retrouvent une sorte d'universalité abstraite et impersonnelle, semblable à celle des vérités scientifiques. Méthode critique, rejet de l'autorité, conception du corps comme machine, théorie des tourbillons deviennent alors des thèmes séparés que l'on admet, rejette ou discute en oubliant leur lien avec ce que fut la prise de conscience de Descartes⁴¹¹.

C'est en quelque sorte d'où provient l'héritage de ce grand penseur moderne.

1. HÉRITAGE DE LA PENSÉE DE René DESCARTES

Le philosophe moderne nous a légué un héritage très riche sur le plan épistémologique. Ceci dans la mesure où la connaissance de la vérité divine libère ainsi la science des limites étroites de l'évidence actuelle. Dans la mesure où elle est désormais le levier de la science et par conséquent, débouche à un nouvel horizon et démultiplie les possibilités de certitudes. Ainsi, grâce à elle, l'obscur comme le confus deviennent véritablement connaissables.

1.1. Un nouveau critère de la vérité : vérité comme affaire de pensée

Le penseur de la période moderne Descartes pose la question de la vérité comme une façon de prévenir l'erreur et l'illusion. Pour se prémunir des risques d'erreur et d'illusion, il faut une connaissance certaine qui est la conséquence d'un acte unitaire de l'esprit qui saisit de manière absolue et donc dans sa totalité un certain contenu objectif et qui est caractérisée par la simplicité de son objet. Descartes formule son projet en ces termes :

⁴¹¹ Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987, p. 67.

*C'est pourquoi, si nous désirons vaquer sérieusement à l'étude de la Philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrerons, en premier lieu, de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusques à ce que nous les ayons derechef examinées*⁴¹².

Descartes a la nette impression que le monde perçu est parsemé d'astuces très habiles destinées à tromper. Ainsi, pour enrayer et déjouer ces astuces trompeuses, la pensée de Descartes est une invitation à : « *tourner le regard de l'esprit vers des plus simples que celles que l'on trouve dans le monde et qui pour cette raison peuvent être facilement aperçues par l'esprit qui s'exerce ainsi à reconnaître le vrai* »⁴¹³ Descartes avoue avoir fait de la vérité un sujet de travail de toute sa vie. Il en a fait son problème le plus propre, car dit-il :

*Tant qu'elle [la pensée] aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables, elle est très assurée de leur vérité ; mais, comme elle ne saurait y penser toujours avec tant d'attention, lorsqu'il arrive qu'elle se souvient de quelque conclusion sans prendre garde à l'ordre dont elle peut être démontrée, et que cependant elle pense que l'Auteur de son être aurait pu la créer de telle nature qu'elle se méprît en tout ce qui lui semble très évident, elle voit bien qu'elle a un juste sujet de se défier de la vérité de tout ce qu'elle n'aperçoit pas distinctement, et qu'elle ne saurait avoir aucune science certaine, jusques à ce qu'elle ait connu celui qui l'a créée.*⁴¹⁴

C'est ainsi que Descartes fait appel à Dieu, jusqu'alors manifestement absent de ce qui ressemble à un monologue initial, à un huis clos entre soi et soi-même, entre soi et ses propres représentations. Ainsi donc, c'est partant de l'idée de l'infini en nous, rappelons-le, que Descartes arrive à déduire l'idée de l'existence de Dieu. A ce propos, Descartes écrit :

*Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou j'existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude*⁴¹⁵

⁴¹² René Descartes, *Les Principes de la philosophie*, Seconde partie, p. 62.

⁴¹³ *Ibid.*, Seconde partie, p. 50.

⁴¹⁴ *Ibid.*, Première partie, pp. 30-31.

⁴¹⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation Quatrième, AT, IX-A, 42, p. 133.

L'infinitude de l'idée se donne à elle-même comme ce qui atteste l'extériorité, comme une preuve qu'il existe un être en dehors de moi qui me dépasse et qui est à l'origine de l'idée :

Et à présent, que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en (Dieu), mais encore de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence⁴¹⁶.

En d'autres termes, le premier effet de la véracité divine, stipule bien que l'ordre des choses est originairement conforme à celui de nos idées claires et distinctes, de sorte qu'il suffit de bien juger pour bien faire. Il se pourrait donc que ces idées puissent être contenues en Descartes éminemment⁴¹⁷.

Et partant puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause que l'on attribue à ma nature il faut nécessairement avouer qu'elle doit pareillement être une chose qui pense, et posséder en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à la nature Divine⁴¹⁸.

La vérité est ce qui est conforme à la réalité et qui peut être attesté par l'observation ou par l'expérimentation. En d'autres termes, ce qui est vrai est ce qui correspond à la réalité des faits. De toute évidence, ce que Descartes apporte comme éclairage ou mieux comme réponse à la question de la vérité est plus exigeant que la vision réaliste de celle-ci. L'on comprend dès lors que la conception de Descartes de la vérité soit plus exigeante, car en ce qui concerne la vérité, souvent on se borne à se fier ou à faire confiance à la conception qui semble nous donner un rapport immédiat et direct à la vérité de la chose alors que ce rapport est souvent trompeur :

Dieu possède toutes les grandes perfections, un sujet qui n'est aucun défaut, et qui n'a rien de toutes les choses qui manquent quelque imperfection. D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut. Dieu ne peut être trompeur, car la tromperie provient toujours de quelques défauts.⁴¹⁹

C'est seulement maintenant que se trouve fondé le critère d'évidence :

Ainsi je connais que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; et partant, que je n'ai

⁴¹⁶ *Ibid.*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 56, 171.

⁴¹⁷ En tant que je suis une substance la substance qui paraît en eux peut être produite par moi. Et en tant qu'elles ne sont que des modes, et que moi je suis une substance, je suis cause « éminente » par rapport à elles.

⁴¹⁸ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 39, p. 125.

⁴¹⁹ *Ibid.*, Méditation troisième, AT, IX-A, 41, p. 131.

*pas besoin pour faillir de quelques puissance qui m'ait été donné de Dieu particulièrement pour cet effet, mais qu'il arrive que je me trompe, de ce que la puissance que Dieu m'a donné pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi*⁴²⁰

Cependant, la distance épistémique entre mes impressions sensorielles et le monde était déjà soulignée dans le *Discours* ; et dans cet ouvrage, l'auteur établit formellement que le malin génie est un être qui sert à radicaliser le doute, et à le porter à son paroxysme. De même, et suivant le même son de cloche, Descartes soutient que le malin génie, bien qu'étant aussi puissant que trompeur, nous permet tout de même de comprendre bien évidemment que seule Dieu, cet Etre possédant toutes les perfections, omnipotent, mais nullement mensonger ; peut nous assurer de la solidité d'un quelconque savoir : « *Je dois examiner s'il y a un Dieu [...] ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose* ». Puis, plus loin le philosophe moderne ajoutera :

*De plus, les choses dont on ne peut être certain, sans recourir à Dieu, englobent les vérités tenues pour évidentes. Toutes les fois que cette opinion [...] de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande*⁴²¹.

En fin de compte, l'erreur procède d'un manque de volonté dans l'exercice de la pensée. C'est quand on pense sans vouloir et que l'on veut sans se laisser éclairer, que l'on se trompe. C'est la dislocation avec soi, la division avec soi qui est source d'erreur. Qui cherche à pouvoir accéder à la vérité doit d'abord chercher à s'unifier intérieurement.

1.2. René DESCARTES : concepteur et promoteur d'une nouvelle science en quête des principes

René Descartes, a largement contribué à l'invention et à l'essor de la science moderne. Mais ce dernier a, d'autre part, voulu apporter un fondement au progrès de la science. La science nouvelle devait pouvoir, à ses yeux, se déduire de nouveaux principes. Cette science conquérante, destinée à nous rendre « *comme maîtres et possesseurs de la nature* », à laquelle aucun secret ne devrait pouvoir résister pour peu que l'on procède par ordre, appelait, à ses

⁴²⁰ *Ibid.*, Méditations quatrième, AT, IX-A, 41, p. 137.

⁴²¹ *Ibid.*, Méditation quatrième, AT, IX-A, 48, p. 147.

yeux, une science de ses propres principes. En fait, Descartes ne fonde pas son choix sur une simple préférence lexicale, mais sur un fait, beaucoup plus décisif, qu'à ses yeux les périmètres respectifs de la métaphysique et de philosophie première ne se superposent pas totalement. Voilà pourquoi Descartes confie à Mersenne qu'on ne peut que reprocher à Galilée d'avoir, sans fondement :

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'École 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 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 qu'il ne les a pas examinées par ordre et que, sans avoir considéré les premières causes de la nature, il y a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers et ainsi, qu'il a bâti sans fondement⁴²².

C'est dire, que c'est pour éviter ce défaut de fondement que la philosophie première et les sciences devront former, aux yeux de Descartes, un seul tout, au sein duquel la philosophie première servira aux sciences de socle sur lequel s'appuyer : « *Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale* »⁴²³. Cette conception globale du savoir ne le quittera pas. De même, le philosophe français ne se départira jamais du souci de répondre à la question du fondement de la science, c'est-à-dire de toute connaissance humaine acquise à l'aide de la seule lumière naturelle de notre entendement. Dans ce cas, l'on ne s'étonnera donc pas que les premiers mots des *Méditations* témoignent de ce souci. Il conviendra, une fois pour toutes, de se défaire de nos anciennes opinions et de bâtir depuis les fondements pour établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences :

Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences⁴²⁴.

⁴²² *Lettre A Mersenne*, 11 octobre 1638, AT, II, p. 380.

⁴²³ *Lettre-Préface de l'édition française des Principes de la philosophie*, AT, IX, 2, p. 14.

⁴²⁴ René Descartes, *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 13.

Il faut noter que la philosophie première cartésienne apporte des solutions d'ordre métaphysique à une question d'ordre épistémologique. Telle est peut-être une des innovations les plus manifestes qu'accomplit l'auteur des *Principes* en philosophie. Cette innovation consiste à mettre les vérités métaphysiques au service des sciences, à commencer par la physique qui sert de tronc commun aux autres sciences :

Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe « La matière est dans une incapacité naturelle, invincible de penser » et celui-ci « Je pense donc je suis », sont en effet une même chose dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de Saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouvent la distinction des natures matérielles et spirituelles, et à en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire ⁴²⁵.

Chez Descartes, c'est l'homme c'est-à-dire, l'essence d'être une chose qui pense et qui réfléchit, qui est uni à un corps propre, doué d'action et de passion, doté d'une créance et capable d'une éthique de pensée ; qui est ce point fixe, le levier capable de soulever l'univers. C'est lui la clef de la nature. Toutefois, il faut relever que cette pensée dépend de l'existence de Dieu :

Non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence [...]. ⁴²⁶

En bref, c'est ainsi que Descartes invite tout homme à reprendre son identité d'être humain, créateur de son monde, selon les exigences de cette identité. Car, doué de raison et de conscience, il est capable de transformer les obstacles naturels en chance pour une vie plus humaine et plus humanisant. L'homme cartésien est conscient de son statut d'homme capable d'inventer, de créer pour procurer autant qu'il est en lui, le bien général de tous les hommes, en ce sens comme déjà souligner, l'homme ne se limite pas seulement à vivre, mais il doit créer ce qui lui permet de vivre toujours plus ; et pouvoir acquérir une chose qui soit certaine et indubitable.

⁴²⁵ Blaise Pascal, *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader. Textes et commentaires*, Paris, Éditions Pédagogie Moderne, collection « philosophie », 1979, p. 41.

⁴²⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation cinquième, AT, IX-A, 52, p. 161.

2. LES IMPLICATIONS DE LA REFLEXION CARTÉSIENNE DU COGITO

Le philosophe Physicien et Mathématicien René Descartes a le mérite d'avoir posé le problème de l'autonomie du sujet dans une période où ce dernier était sous la domination du clergé. Descartes nous enseigne l'idée selon laquelle le sujet loin d'être attaché au monde peut arriver à des vérités par le biais de l'exercice de sa raison. Ainsi, Descartes nous montre que le processus de la connaissance demande une rigueur et une précision par l'utilisation d'une méthode.

2.1.Intérêt Anthropologique

Le cogito cartésien revêt un intérêt anthropologique dans la mesure où le sujet est au centre de tout processus de réflexion ou d'apprentissage. Ainsi, le cogito cartésien a joué un rôle et pas des moindres dans cette initiative. Par le cogito, l'homme affirme un dessein celui de s'assumer. L'exercice de la raison a donc pour devoir de donner à l'homme autorité et autonomie dans toutes ses affaires. L'autonomie, est donc le détachement à un ordre naturel et métaphysique pour celui anthropologique. Il met ainsi en exergue une liberté d'action.

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre⁴²⁷.

Ainsi Descartes se pose comme substance pensante et affirme par le fait une nature humaine. La nature de l'homme est de penser, or penser c'est connaître et organiser l'univers. Penser c'est connaître les lois de l'univers et veiller à sa sauvegarde. L'homme se substitue donc en le divin terrestre et assure pleinement cette tâche par l'activité de la lumière naturelle.

Au sujet de la véritable conception de l'homme, Descartes, dont « on ne saurait représenter dans toute son ampleur l'influence qu'il a exercée sur son époque et les temps modernes », est celui qui « inaugure un type nouveau de philosophie », reconnaît Edmund Husserl. Avec lui,

⁴²⁷ René Descartes, *Discours de la méthode*, Deuxième partie, p. 40.

*La philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal, subjectivisme qui, en dépit d'essais sans cesse renouvelés, toujours insuffisants, paraît tendre pourtant à une forme définitive. Cette tendance constante n'aurait-elle pas un sens éternel, n'impliquerait-elle pas une tâche éminente à nous imposer par l'histoire elle-même, et à laquelle tous nous serions appelés à collaborer.*⁴²⁸

Descartes invite le sujet pensant à joindre le bon sens à l'étude : « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ; car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont.* »⁴²⁹ L'auteur veut par-là souligner la nécessité d'acquérir l'habitude de bien penser et d'agir avec méthode pour atteindre avec succès les buts poursuivis. En se posant comme substance, il attribue à l'humain une tâche consubstantielle à sa nature. Il participe d'un ordre divin et se doit d'être cette main prolongée de Dieu. L'on parlerait ainsi d'une création continuée. Ainsi en tant que sujet pensant c'est une conscience en activité différente de la substance matérielle qui est réduite à l'étendue.

L'intérêt anthropologique du cogito cartésien est pour nous très important car il met en lumière une nouvelle page de l'humanité. Il s'agit précisons-le, d'une humanité qui prend son destin et son devenir en main. Par la pensée, le sujet pensant se doit de résoudre ses propres problèmes au lieu de se remettre à un Dieu ou à une réalité extérieure. Il pense parce qu'il sort de sa passivité pour une autonomie assumée. Cette initiative importe qu'un autre aspect soit mis en exergue : l'intérêt pédagogique.

2.2. Intérêt Epistémologique

De la philosophie de Descartes se dégage une importance et un optimisme quant aux possibilités qui s'offrent en rapport avec une utilisation méthodique et systématique des lumières de la raison. C'est ce qui conforte la caractérisation de Descartes comme le « *fondateur du rationalisme moderne* ». Ce courant philosophique est connu pour privilégier la raison au détriment de l'expérience en tant que source suprême de toute connaissance. Il s'est imposé comme la voix la plus vigoureuse de la philosophie moderne. Il est à reconnaître qu'avec Descartes, la raison ouvre la voie à la connaissance. Le célèbre *Discours de la méthode* de René

⁴²⁸ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1953, pp. 3-4.

⁴²⁹ *Ibid.*, Première partie, p. 23.

Descartes s'ouvre par l'affirmation suivante : « *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ; car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont.* »⁴³⁰. Il estime que par le fait d'être homme, nous disposons du bon sens qu'il identifie à la raison. Pour lui, il ne fait pas de doute que la raison est présente en chaque homme de façon pleine et entière. Cette affirmation se veut forte, elle défend une aptitude naturelle que le clergé obnubilé par son pouvoir n'avait pas perçue. La substitution de la raison par la foi permet ainsi de quitter d'un ordre ecclésial pour un ordre humain avec la raison posée comme pouvoir. Ce changement de paradigme est une nouvelle page pour l'humain.

Cependant, il faut relever que la conscience ne se divise pas. Qui est conscient sait qu'il est lui-même. Les hommes sont ignorants parce qu'ils se servent mal d'eux-mêmes. La méthode apprend à bien utiliser son esprit. Ainsi, écrit Descartes :

*Ce qui me contentait le plus de cette méthode était que par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fut en mon pouvoir. J'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre.*⁴³¹

Or, une lumière est là pour éclairer la voie, elle ne peut être le lieu de la vraisemblance et de l'erreur. Étudier le cogito cartésien est d'une importance capitale car il nous permet au niveau épistémologique de dépasser le stade des vérités révélées, pour celles démonstratives. Mais précisons que l'intérêt est pluriel puisqu'il a participé à donner à l'homme autonomie et autorité dans la gestion de ses affaires. Tout compte fait, l'ordre des choses est originellement conforme à celui de nos idées claires et distinctes, de sorte qu'il suffit de bien juger pour bien faire. Il se pourrait donc que ces idées puissent être contenues en Descartes éminemment.

*Et partant puisque je suis une chose qui pense, et qui ai en moi quelque idée de Dieu, quelle que soit enfin la cause que l'on attribue à ma nature il faut nécessairement avouer qu'elle doit pareillement être une chose qui pense, et posséder en soi l'idée de toutes les perfections que j'attribue à la nature Divine*⁴³².

⁴³⁰ *Ibid.*, Première partie, p. 23.

⁴³¹ *Ibid.*, Première partie, p. 24.

⁴³² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, AT, IX-A, 39, p. 125.

Voilà pourquoi Descartes, en tant qu'être pensant, ne peut que décevoir tant celui qui cherche des règles sans s'impliquer dans leur application que le scientifique qui ne comprend pas que toute science doit reposer sur une sagesse, laquelle est le fait de posséder l'unique science qui consiste à bien conduire ses pensées et à bien conduire sa vie.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote ni Descartes ; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, et ensuite obéir à la voix de notre maître commun, et nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure, et à ses mouvements que l'on sent en méditant⁴³³ »

⁴³³ Nicolas Malebranche, *La Recherche de la vérité*, Paris, J. Vrin, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 2006, p. 140.

Pour finir, rappelons que ce travail scientifique portait sur « *Le cogito et Dieu chez René Descartes* ». Et plus largement, ce travail avait pour toile de fond de mettre en lumière l'analyse du lien existant entre le cogito et Dieu dans la philosophie de Descartes. Une thématique qui a laissé transparaître le problème de la nature des rapports du cogito à Dieu dans la quête du fondement de la connaissance, chez Descartes. En effet, de ce cheminement argumentatif que nous venons de parcourir, nous avons voulu prouver que le rapport de l'homme à la nature tel que Descartes l'entend est un rapport fécond. Il a permis à Descartes de découvrir l'esprit créateur de l'homme, sa capacité d'inventer quelque chose de nouveau, son esprit de découverte ; pour que vive la controverse philosophique. Car, un débat philosophique se laisse perpétuellement provoquer par le temps et les faits. Une thématique qui a laissé transparaître le problème de la nature des rapports du cogito à Dieu dans la quête du fondement de la connaissance, chez Descartes. De ce fait pour y parvenir, nous avons bâti notre argumentaire autour de trois grands axes.

Dans la première partie de notre réflexion, nous avons abordé la question de la nature du rapport du cogito à Dieu. En fait, le cogito et Dieu sont deux certitudes sur lesquelles René Descartes a fondé la connaissance, mais ils représentent également des supports sur lesquels il a trouvé un point avec lequel il a réussi à fonder le savoir et à accéder aux vérités. Ainsi, le cogito et Dieu sont donc intimement liés. Parce que la pensée dépend totalement de Dieu, et l'idée de Dieu quant à elle est innée en l'homme c'est-à-dire, présente dès l'enfance. Cela revient à dire que Dieu a préformé l'esprit humain au moyen des idées innées. Par-là, Descartes parvient à démontrer la primauté de Dieu sur le cogito dans l'ordre des préséances métaphysiques.

Or de ces idées les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même : car que j'aie la faculté de concevoir ce qu'on nomme en général une chose, une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre⁴³⁴.

Il est permis de penser que le cogito cartésien est, même du point de vue logique, sous le déterminisme d'un Dieu qui le fonde métaphysiquement et dont il porte l'estampille de façon indélébile « *comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage* »⁴³⁵. Ce qui précède peut nous permettre de donner raison à Pierre Guenancia qui pense que :

⁴³⁴ René Descartes, *Méditations métaphysiques* Méditation troisième, AT, IX-A, 29, p. 101.

⁴³⁵ *Ibid.*, Réponses aux Seconde Objections, AT, IX-A, 108, p. 263.

La problématique de Descartes n'est nullement (...) celle du pouvoir de l'esprit, mais, presque au contraire, celle de la reconnaissance de la contrainte qu'exercent l'être ou le vrai non seulement sur l'âme (...) mais aussi sur l'homme, c'est-à-dire sur le composé de l'âme et du corps. Il s'agit de trouver, par la lumière naturelle et dans les idées de l'entendement, ces essences ou natures immuables mises dans l'esprit par Dieu et garanties par sa véracité⁴³⁶.

Ensuite, dans la seconde partie de notre réflexion, nous nous sommes livrés à cogiter sur la question du rapport du cogito à Dieu dans l'humanisme promu par René Descartes au XVII^{ème} siècle. C'est ainsi que nous avons essayé de mener une réflexion qui nous a permis de soulever la question des implications du rapport du cogito à Dieu dans la science en général et sur son humanisme en particulier. En fait, parler de l'humanisme tel que nous propose le fondateur de la philosophie moderne, nous a donné raison d'affirmer l'autonomie du sujet pensant accent dans le procès de la connaissance.

Car, Descartes prône pour un référentiel humain à l'aune duquel le sujet pensant devient capable de connaître et organiser ses idées de façon autonome sans toutefois recourir à un certain déterminisme, encore moins à une prédestination divine. Humanisme qui correspond à l'esprit de la modernité. Et cet esprit consiste en la réappropriation par le sujet, de la possibilité de connaître, de la possibilité de définir le sens à donner à son existence, à travers les questions éthiques, politiques voire religieuses. Ceci d'autant plus que c'est par le biais du cogito et de la connaissance de Dieu, que le sujet humain devient libre et par conséquent autonome.

Dans la troisième partie quant à elle, nous avons tenté de relever les problèmes de pertinence philosophique de cette thèse de l'auteur. Il a été question en réalité de soumettre la pensée du philosophe français rationaliste au crible de la critique. Néanmoins, nous ne nous sommes pas limités à évaluer les limites et les insuffisances assorties de ce rapport du cogito à Dieu. *A contrario*, il a été question bien évidemment, d'en dégager non seulement l'originalité et l'actualité, qui ressortaient d'une telle conception d'une part, mais aussi, de l'héritage philosophique légué par Descartes, au sortir de cette problématique subséquente d'autre part.

Eu égard ce qui précède, de cette analyse il ressort, que le cogito s'est progressivement construit en rupture avec la philosophie scolastique et moyenâgeuse qui était essentiellement spéculative et symbolique. Ceci dans la mesure où ces philosophes pensaient la vérité comme transcendante, extérieure à l'homme. Il a été établi en outre, au cours de cette étude, qu'au sein

⁴³⁶ Pierre Guenancia, *René Descartes*, Paris, Bordas, 1986, p. 64.

du doute, il a rencontré un point fixe à partir duquel il a fondé le savoir et a pu accéder aux vérités. Une première certitude, le *cogito ergo sum*.

Pour Descartes en effet, le cogito et Dieu ont permis inéluctablement à l'homme, en tant être pensant et doté d'une raison, l'acquisition de son bien-être, qui ne doit pas être dissociée des véritables choix éthiques. Dans *la Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, indiquant les fruits que l'on est en droit d'attendre de ses principes, Descartes propose une véritable articulation entre la philosophie qu'il entend pratiquer et la sagesse. Il est persuadé que, de ses principes, on peut tirer les quatre fruits suivants :

Le premier est la satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs vérités qui ont été ci-devant ignorées ; car, bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu'elle apparaît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide. Le second fruit est qu'en étudiant ces principes, on s'accoutumera peu à peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus sage : en quoi ils auront un effet contraire à celui de la philosophie commune ; car on peut aisément remarquer en ceux qu'on appelle pédants qu'elle les rend moins capables de raison qu'ils ne seraient s'ils ne l'avaient jamais apprise. Le troisième est que les vérités qu'ils contiennent étant très claires et très certaines ôteront tout sujet de dispute, et ainsi disposeront les esprits à la douceur et à la concorde. Le dernier et le principal fruit de ces principes est qu'on pourra, en les cultivant, découvrir plusieurs vérités que je n'ai point expliquées ; et ainsi, passant peu à peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse.⁴³⁷

Il ressort à cet effet que le cogito représente la conscience de soi du sujet pensant. Cette proposition est en réalité, le fruit d'une induction directe : la première vérité, vérité qui a la primeur sur Dieu dans l'ordre de la connaissance, qui se présente intuitivement à l'esprit lorsqu'il doute. Puis, une seconde vérité découverte par Descartes, est cette fois d'ordre métaphysique, et concerne l'existence de Dieu. Dieu, est une substance souverainement parfaite, dans laquelle, nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection. Dieu, c'est l'Être suprême, infini et puissant de qui notre existence dépend totalement : « *Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle, moi-même et toutes les*

⁴³⁷ René Descartes, *Lettre-Préface des principes de la philosophie*, Première partie, Introduction et notes de Guy Durandin, Paris, J. Vrin, 1970, pp. 45-46. *A la Sérénissime Princesse Elisabeth*, 28 juin 16.

autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites »⁴³⁸. C'est dire en d'autres mots que l'homme est donc, d'un certain point de vue, et nonobstant que tout a été créé par Dieu, l'auteur, plus encore que l'acteur, de sa propre vie. Et toute la philosophie, pour Descartes, a pour but de « *voir clair en ses actions, et marcher avec assurance en cette vie* ». C'est dire autrement, que la pensée de Descartes est une réflexion qui conduit l'homme à une liberté extrême. Ceci dans la mesure où cette liberté est pour l'homme non seulement un fait ; mais surtout une liberté d'action. De ce fait, l'homme est fait pour agir, et le choix de ses actions est libre. Il « jouit » de cette liberté, certes, mais cette liberté fait de lui le premier responsable de sa vie.

Suivant le même son de cloche, notons que la question de Dieu est une des plus délicates et peut-être même paradoxales de la philosophie cartésienne. On a pu dire que l'homme cartésien, qui se caractérise par sa liberté, liberté qui nous « *rend en quelque façon semblables à Dieu* »⁴³⁹, et même qui « *semble nous exempter de lui être sujets* »⁴⁴⁰, n'a pas besoin de Dieu. Sauf que Dieu occupe une place centrale dans la métaphysique de Descartes. Il l'a si bien affirmé en rédigeant les *Méditations*, dans lesquelles il poursuivait deux buts : démontrer l'existence de Dieu d'une part, et confirmer la distinction réelle de l'âme et du corps. Et même des vérités mathématiques comme celle du cogito. C'est ainsi qu'il faut comprendre une phrase comme celle-ci : « [...] *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.* »⁴⁴¹. Compte tenu de tout ce qui précède et fort de notre analyse, nous pouvons affirmer que Descartes confie à l'homme, lui confère la force voire la puissance et même le pouvoir de se libérer des puissances d'asservissement et de maîtriser ce qui a commencé par disposer de lui. Mais il va de soi que la vraie maîtrise et la responsabilité de celui qui a la disposition de quelque chose est d'exercer ce pouvoir avec sagesse. C'est donc pour cette raison que Gilbert Hottois stipule :

La technique est devenue une partie de notre vie [...] Nous vivons entièrement sur le mode de la technique [...] Lorsqu'une chose est devenue à ce point omniprésente qu'elle se confond avec l'air même que l'on respire, il est

⁴³⁸ René Descartes, *Méditations métaphysiques* - Objections et Réponses, suivies de quatre *Lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de Jean Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF- Flammarion, 1979, Méditation troisième, AT,IX-A, 35, p.115.

⁴³⁹ *Ibid.*, *Les Passions de l'Âme*, troisième partie, éditions de Charles Adam et Tannery, Vol. XI, p. 445.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, *Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647*. Adam et Tannery, Vol. V, P. 85.

⁴⁴¹ *Ibid.*, *Lettre au Père Mersenne du 6 mai 1630*. Ferdinand Alquier, Vol. 1, p. 265.

*extrêmement dangereux de l'ignorer, de la négliger ou même de simplement la banaliser en ne l'évaluant pas d'une façon correcte.*⁴⁴²

Et le père du rationalisme Descartes abonde dans le même sillage, puisqu'il s'est servi du Cogito, pour atteindre les évidences, et l'a concrétisée par la notion de véracité divine, afin d'établir que l'homme est capable de tout connaître, de maîtriser la nature et de la dompter.

*Ces Méditations qui en principe sont parfaitement intelligibles en elles-mêmes ont en fait besoin d'être commentées de manière diversifiée et répétée. Qu'elles soient en elles-mêmes parfaitement intelligibles ne signifie pas qu'elles le soient absolument par elles-mêmes (de manière inconditionnelle: elles le sont moyennant une certaine pratique, ou sous la condition d'une certaine réflexion que leur seule lecture attentive ne suffit pas à constituer ; et c'est précisément ce supplément de réflexion que les Réponses aux Objections visent à apporter ou à provoquer, chez un lecteur qui de lui-même n'en aura pas été capable et il s'agit en fait à ce titre de presque tous.*⁴⁴³

Toutefois, on peut se permettre de comparer le cogito et Dieu à ces propos du Pape Jean Paul II, qui dans l'une de ses lettres Encycliques a pu dire :

*La foi et la raison sont comme les deux ailes qui, permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même*⁴⁴⁴.

Ainsi, force est de constater que le cogito et Dieu constituent deux modalités de la connaissance humaine bien distinctes qui peuvent accompagner l'homme dans son entreprise de la quête permanente des certitudes : « *La foi et la raison sont comme les deux ailes qui, permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité* »⁴⁴⁵. C'est sans doute sans ce sillage que René Descartes a pu conclure en soutenant que :

Pour ce qui regarde la science d'un Athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance ; car, comme j'ai déjà dit ci-devant, d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnaitra pour l'auteur de son être, d'autant plus aura-t-il occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe, même dans les chose qui lui semblent très évidentes ;

⁴⁴² Gilbert Hottois, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984, p. 86.

⁴⁴³ -*Ibid.*, p. 180.

⁴⁴⁴ La Floch et Perrin, « Foi et raison », in *Journal des aumôneries catholiques et protestantes de l'École Normale Supérieure*, publié à Noël 2008, p. 2, citant la *Lettre Encyclique Fides et ratio* du Pape Jean-Paul II, 1998.

⁴⁴⁵ *Ibidem*,

*et jamais il ne pourra être délivré de ce double, si, premièrement, il ne reconnaît qu'il a été créé par un vrai Dieu, principe de toute vérité, qui ne peut être trompeur.*⁴⁴⁶

In fine, le cogito permet d'accéder aux connaissances, d'atteindre Dieu et de découvrir la vérité. D'où cette formule du Sophiste Protagoras « *l'homme est la mesure de toutes choses* »⁴⁴⁷. C'est dire en réalité que le cogito, bien que dépendant de Dieu est premier dans l'ordre des connaissances, et Dieu qui en est la certitude unique dans l'ordre ontologique, garantit l'exactitude des connaissances et établit l'identité de la certitude. L'existence de Dieu garantit notre raison, le monde extérieur et nous assure de la vérité de toutes les idées claires et distinctes que nous pouvons avoir et du développement continu de la science. Dieu reste et demeure l'auteur, le garant et le fondement ultime de tout ce qui constitue l'univers.

⁴⁴⁶ René Descartes, « Règles pour la direction de l'esprit », in *Œuvres philosophiques*, p. 114.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de René Descartes

- *Méditations métaphysiques-Objections et Réponses*, (1641), suivies de quatre *Lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF- Flammarion, 1970.
- *Discours de la méthode*, (1637), suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Vie de Descartes* par Baillet, du *Monde*, de l'Homme, Paris, GF-Flammarion, 1966.
- *Les principes de la philosophie*, (1644), Première partie, Introduction et notes par Guy Durandin, Paris, J . Vrin, 1963.
- *Règles pour la direction de l'esprit*, (1628), traduction de Jacques Brunschwig, Paris Garnier Frères, 1963.
- *Les Passions de l'âme*, (1649), Préface de Samuel Sylvestre de Sacy, Paris, Gallimard, 1969.
- *Réponses aux deuxièmes objections*. Paris, PUF, 1986
- *Œuvres et Lettres*, textes établis par André Bridoux, Paris, Gallimard, collection « La Pléiade », 1953.
- « Le monde ou Traité de la Lumière », in *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, suivies de *Le monde*, *Description du corps humain*, *Passions de l'âme*, *Anatomica varia*, Paris, J. Vrin, 1967.

2. Œuvres sur René Descartes

ALQUIE, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, 1987. Édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes en 3 volumes, Paris, Garnier, 2000.

ALQUIE, Ferdinand, *Leçons sur Descartes : science et métaphysique chez Descartes*, La petite vermillon, 2003.

CASSIRER, Ernst, *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, pp. 27-28, 40-46 ; *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Ferreux, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

DANIEL, Gabriel, *Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1690 ; ID., *Nouvelles difficultés proposées par un péripatéticien à l'auteur du Voyage du monde de Descartes*, Paris, 1693.

GUEROULT, Martial, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Collection Sagesses d'hier et d'aujourd'hui , Paris, J. Vrin, 1970.

GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome 1 : L'âme et Dieu, Paris, Aubier, Montaigne, Collection « Bibliothèque de l'esprit », 1953.

GRANGE, Jean-Baptiste , *Les Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc.*, vol. I : *Traité des qualitez* et vol. II : *Traité des éléments et météores*, Paris, 1682 (privilege et permission, 1675).

MALBREIL, Germain, « *Descartes censuré par Huet* », *Revue Philosophique*, Paris, P.U.F, 1999.

ROCHEMONTEIX, Camille, *Un Collège de Jésuites aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles : Le Collège d'Henry IV à la Flèche*, vol. IV, Le Mans, 1899..

RODIS, LEWIS Geneviève, *Descartes et le Rationalisme*, P.U.F., Collection « Que Sais-je ? », Paris, 1992.

PIMBE, Daniel, *Descartes*, Collection dirigée par Laurence Hansen, Love, Édition numérique par Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, Paris, 2011.

3. Autres ouvrages

AUGUSTIN, *Confessions*, Livre X, chapitre XI, Garnier, Flammarion.

AUGUSTIN, *La cité de Dieu, Volume I, livres I à X*, Traduction du latin de L. MOREAU (1846) revue par J-C. ESLIN, introduction, présentation et notes par J-C. ESLIN, Paris, Seuil, Collection "Points Sagesses" 1994.

AYISSI, Lucien, *Gouvernance camerounaise et lutte contre la pauvreté. Interpellations éthiques et propositions politiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

BACHELARD, Gaston, *Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Presses universitaires de France, Paris, Seuil, 1999.

BACON, Francis, *Novum organum*, Introduction, traduction et notes par M. Malherbe et J-M. POUSSEUR, Paris, P.U.F, Collection "Épiméthée", 1986.

BERGSON, Henri, *Le bon sens et les études classiques, Mélanges*, Paris, PUF, 1972,

Blaise, PASCAL, *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader. Textes et commentaires*, Éditions Pédagogie Moderne [« Collection philosophie »], Paris, 1979

BOYER, Charles, *L'idée de vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, Paris Beauchesne, 1920.

CASSIRER, Ernst, *Descartes, Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, pp. 27-28, 40-46 ; *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Ferreux, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004,

CASSIRER, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Fréreau, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

DIAKITE, Sidiki, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985.

DIOGÈNE, Laërce, *Vie et Opinions des philosophes*, Bibliothèque de la pléiade, Gallimard, Paris, 1990,

DUHAMEL, Jean, *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de mr. Régis*, Paris, 1692.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977. **GARY BRENT Madison**, *La phénoménologie de Merleau Ponty: une recherche des limites de la conscience*, Coll. « Publications de l'Université de Paris X Nanterre lettres et sciences humaines Série A, Thèses et travaux », Paris: Klincksieck, 1973.

FERRY, Luc, *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Plon, 2006.

GAARDER, Jostein, *Le Monde de Sophie. Roman sur l'histoire de la philosophie*, traduit et adapté du norvégien par Hélène Hervieu et Martine Laffon, Paris, Seuil, 1995.

GRANGE Jean-Baptiste, *Les Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*, Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan, etc., vol. I, Traité des qualités, et vol. II, Traité des éléments et météores, Paris, 1682 (privilege et permission, 1675).

HOTTOIS Gilbert, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1984.

HOTTOIS, Gilbert, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, Collection "Le Point Philosophique", 2^{ème} édition, 1998.

HOTTOIS, Gilbert, *Le paradigme bioéthique, une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck, 1990.

HOUNTONDI, Paulin, *Sur la « philosophie africaine »*, Paris, Maspero, 1977.

JASPERS, Karl, *Introduction à la philosophie*, citée par Denis Huisman et André Vergez in *Nouveaux Cours Traités de Philosophie*, Paris Nathan, 1974

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Préface de la Seconde Edition, Quadrige- PUF, 1787

KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre de poche, Traduction et Notes par V. DELBOS, préface de M. CASTILLO, 1993

LADRIÈRE, Jean, *Les enjeux de la rationalité, Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier Montaigne, 1977.

LE FLOCH ET PERRIN, Sénevé, *Journal des aumôneries catholiques et protestantes de l'École Normale Supérieure, Foi et Raison*, publié à Noël 2008, citant la *Lettre Encyclique Fides et ratio* du Pape JEAN-PAUL II, 1998.

LEIBNIZ, Gottfried, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, GF, Flammarion, Paris, 1999.

PASCAL, Blaise, *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader. Textes et commentaires*, Éditions Pédagogie Moderne [« Collection philosophie »], Paris, 1979.

PONTY, Merleau Maurice, *Introduction à une phénoménologie de la perception*, Coll. « Problèmes et controverses », Paris: J. Vrin, 1999.

PROTAGORAS, Abdère, *Les Belles Lettres*, Première partie, tome III, La Vie des Classiques, Trad. Maurice Croiset, Paris, 1999

RATZINGER, Joseph, (CARDINAL), *La mort et l'au-delà, Court traité d'espérance chrétienne*, Traduction de l'Allemand de H. ROCHAIS, Paris, Fayard, 1994.

ROCHEMONTEIX, Camille, *Un Collège de Jésuites aux 17e et 18e siècles : Le Collège d'Henry IV à la Flèche*, vol. IV, Le Mans, 1899.

RODIS-Lewis, Geneviève, *Descartes et le rationalisme*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je ? », 3^{ème} édition, 1977.

SALOMON, Jean Jacques et LEBEAU André, *L'écrivain public et l'ordinateur. Mirages du développement*, Hachette, 1990.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, Chapitre XX, Traduction par Jacqueline Lagrée et Pierre François Moreau, Collection Epiméthée, PUF, 1999,

TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, 3^e édition, Yaoundé, Clé, 1981

TOWA, Marcien, *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, 1979.

4. Les articles

AYISSI, Lucien, « Méthode et mémoire chez Descartes », in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé 1*, Vol. 1 N° 3, Nouvelle série, 2003, pp. 269-284.

« Descartes et l'esprit de la libre entreprise : une interprétation économique de la pensée de Descartes », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Douala*, Volume 3, n° 6 et 7, 2005, pp. 229-241.

BELLEGRIN, Marie-Frédérique, « L'Obscurantisme de l'âme christique chez Nicolas Malebranche, le christ et la rédemption de tous les hommes », *Revue Métaphysique et Morale*, n° 39, 3, 2003, pp. 20-46.

GILSON, Etienne, « Commentaire historique du Discours de la Méthode », in *René Descartes. Discours de la Méthode*. Texte et commentaire par E. Gilson, Quatrième Edition, Paris, J. Vrin, 1967, pp. 47-78.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 2008, p. 126.

PAILLARD, Dinet, « Le problème de la transsubstantiation eucharistique chez Descartes », article publié sur le site internet <http://listephilo>. Pages perso-orange. Fr/desca.htm, p. 2

PIMBE, Daniel, « *Les conséquences de la révolution scientifique* », in *Le temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995.

5. Mémoires et Thèses

Mémoires

MATANTEYOU, Yvette Rosine, « *Descartes et la modernité philosophique. Analyse du Discours de la méthode* » 2003-2004.

MATSA FEKENG, Mirel, « *La place de la Mathesis Universalis dans la philosophie de René Descartes. Une lecture des Règles pour la direction de l'esprit* » 2010-2011.

MESSINA, Marcellin, « *Jeu et enjeux de la méthode cartésienne. Une lecture du Discours de la Méthode* » 2002-2003.

MOUCHILI NJIMON, Issoufou Soulé, « Descartes et Hume sur la théorie de la connaissance. Une analyse philosophique des Méditations métaphysiques et de l'enquête sur l'entendement humain » **2002-2003**.

Thèses

ONGBOWALI, Marcellin, « *La subjectivité consciente comme fondement de l'humanisme à partir de la lecture de Descartes et de Husserl* » 2010.

6. Webographie

Platon, *Phèdre*. Récupéré à www.artyuiop.fr/artyuiop/Platon_-_Phèdre-trad.Victor.Cousin.pdf. ,1888.

Spinoza, Baruch, *L'Ethique*. Récupéré à <http://classiques.uqac.ca/>.1993.

<http://listephilo.Pages.perso-orange.fr/desca.htm>, p. 2

www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf

www.Google.

7. Dictionnaires et Usuels

BARAQUIN, N, Dictionnaire de Philosophie. Paris : Armand Colin, 2005.

COMPTE-SPONVILLE, André. Dictionnaire philosophique. Paris : PUF, 2001.

FROLOV, I, In Dictionnaire philosophique. Moscou : Progrès, 1980.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIÈRE PARTIE : LE RAPPORT DU COGITO À DIEU CHEZ René	
DESCARTES	11
CHAPITRE I : L'ESSENCE DU COGITO ET DE DIEU	14
1. LA NATURE DU COGITO CHEZ René DESCARTES	14
1.1. Le cogito comme pensée pure.....	15
1.2. Le cogito perçu comme substance pensante	18
1.3. L'existence du moi comme res cogitans	20
2. LA NATURE DE DIEU SELON René DESCARTES	24
2.1. Un Dieu véracé.....	24
2.2. Infini, perfection de Dieu !.....	28
2.3. Dieu, garant de la cohérence	31
CHAPITRE II : LA PRIMAUTÉ DU COGITO SUR DIEU DANS L'ORDRE DES	
CONNAISSANCES	34
1. LE STATUT DU COGITO DANS LA DÉCOUVERTE DE LA CONNAISSANCE.....	35
1.1. Le cogito conduit à la certitude	35
1.2. L'assurance de l'existence par le cogito	37
1.3. Le cogito comme affirmation de l'existence de l'homme	40
2. LA PRIMAUTE DU COGITO SUR DIEU	42
2.1. L'établissement logique de l'existence de Dieu à partir du cogito	43
2.2. Le cogito : intuition originelle d'après Martial Guérault.....	46
2.3. La substitution de Dieu au cogito comme principe premier selon Guérault	49
CHAPITRE III : LA PRÉÉMINENCE DE DIEU SUR LE COGITO DANS L'ORDRE	
DES ESSENCES	52
1. DIEU, L'ÊTRE PARFAIT ET VERACE	52
1.1. La connaissance de Dieu	53
1.2. Dieu comme cause efficiente	56
1.3. La liberté divine comme source de la vérité	58

2. L'ÊTRE DIEU, AMONT ET AVAL DU FONDEMENT DE LA VERITE	61
2.1. La suprématie de Dieu selon Martial Guérout	61
2.1. a. La preuve ontologique	61
2.1. b. La Troisième méditation comme preuve de la supériorité de Dieu	63
2.1. c. L'idée de la prééminence de Dieu	66
2.2. Dieu, garant et auteur de tout ce qui existe	67
2.3. Dieu, auteur des vérités éternelles.....	69
DEUXIÈME PARTIE : LE COGITO ET DIEU DANS L'HUMANISME CARTÉSIEN .	
.....	73
CHAPITRE IV : LE TRIOMPHE DU COGITO SUR LE CREDO COMME	
FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DE L'HUMANISME CARTÉSIEN	76
1. LA RUPTURE EPISTEMOLOGIQUE CARTÉSIENNE.....	76
1.1. La science Moyenâgeuse	77
1.2. Francis Bacon et la méthode expérimentale	80
1.3. L'influence de la Technoscience	82
2. LA SUPRÉMATIE DU COGITO SUR LE CREDO AU TEMPS MODERNE.....	85
2.1. La mathématisation de la science	85
2.2. La puissance de la raison	87
2.3. L'émergence de la raison	89
CHAPITRE V : L'OPTIMISME SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE DE DESCARTES	
COMME LA CONSÉQUENCE DE SON HUMANISME.....	93
1. LES EFFETS DE L'ENTREPRISE CARTÉSIENNE DANS L'HUMANISME DE René	
DESCARTES	93
1.1. L'austérité de la science pratique.....	94
1.2. La science et la technique : promotrices d'un avenir meilleur.....	96
1.3. La science comme activité libérale	98
2. L'OPTIMISME SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE DE DESCARTES	100
2.1. La Technoscience : la boussole du temps moderne	101
2.2. Les applications techniques de la science	103
2.3. L'optimisme technoscientifique Africaine.....	105
CHAPITRE VI : LES PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES DE L'HUMANISME	
CARTÉSIEN.....	108
1. LE COGITO À L'ÉPREUVE DE LA PSYCHANALYSE	108
1.1. Saint Augustin et le cogito	108
1.2. Le Dieu de Baruch Spinoza	111
1.3. Gaston Bachelard: le cogito à l'épreuve de la psychanalyse	114
2. LA PERSPECTIVE PHILOSOPHIQUE DE L'HUMANISME CARTESIEN	115
2.1. L'Homme capable d'oser s'affirmer comme « Je ».....	116
2.2. L'autonomie de la pensée	119
2.3. L'essor de la philosophie à l'ère de l'humanisme de Descartes	121

TROISIÈME PARTIE : LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU ET SES PROBLÈMES DE PERTINENCE PHILOSOPHIQUE ...	123
CHAPITRE VII : LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES LIÉS À LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU.....	124
1. LES INSUFFISANCES DE L'HERMÉNEUTIQUE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU	124
1.1. La critique scolastique du cogito de Descartes	125
1.2. L'entreprise funeste de la métaphysique cartésienne : Ernst Cassirer	128
2. LES PROBLÈMES DE PERTINENCE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU	130
2.1. Emmanuel Kant et les cadres a priori de la sensibilité	130
2.2. Gottfried Leibniz et la philosophie de l'harmonie	132
2.3. Le cogito Historique de Merleau-Ponty.....	135
CHAPITRE VIII : L'APOLOGIE ET L'ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION CARTÉSIENNE DU RAPPORT DU COGITO À DIEU.....	138
1. APOLOGIE DE LA CONCEPTION DE DESCARTES DU RAPPORT DU COGITO À DIEU	139
1.1. La pensée comme sujet de la philosophie de René Descartes	139
1.2. Le cogito comme affirmation de l'essence de l'homme	142
2. ACTUALITÉ DE LA CONCEPTION CARTÉSIENNE PORTANT SUR LE RAPPORT DU COGITO À DIEU	144
2.1. Du doute à la découverte du cogito.....	144
2.2. Le cogito et Dieu : une pensée philosophique rénovatrice	147
CHAPITRE IX : HÉRITAGE ET IMPLICATIONS D'UNE REFLEXION CARTÉSIENNE DU SUJET.....	150
1. HÉRITAGE DE LA PENSÉE DE René DESCARTES	150
1.1. Un nouveau critère de la vérité : vérité comme affaire de pensée	150
1.2. René DESCARTES : concepteur et promoteur d'une nouvelle science en quête des principes	153
2. LES IMPLICATIONS DE LA REFLEXION CARTÉSIENNE DU COGITO	156
2.1. Intérêt Anthropologique	156
2.2. Intérêt Epistémologique	157
CONCLUSION GÉNÉRALE	160
BIBLIOGRAPHIE	167