

Lecture
des
Méditations métaphysiques
de
Descartes

par

Colette Kouadio

Introduction aux Méditations Métaphysiques de Descartes

Bibliographie :

Geneviève Rodis-Lewis : la philosophie de Descartes

Alquié : la métaphysique de Descartes

Brunschwig : la philosophie de Descartes

I Biographie

Descartes est né le 31 mars 1596 à la Haye en Touraine. Il était d'une famille de la petite noblesse. Son père était conseiller au parlement de Bretagne. Il fait ses études au collège des Jésuites de la Flèche jusqu'à l'âge de 16 ans. Puis, il fait son droit à l'Université de Poitiers.

Ce qui caractérise le Descartes étudiant est un vif désir de savoir afin de bien mener sa vie mais aussi une certaine déception et un scepticisme sur l'ensemble des études philosophiques et scientifiques (comme le montre la première partie du **Discours de la Méthode**). Il montre de l'intérêt pour les mathématiques et aussi une ferveur religieuse et une vénération pour l'Église.

Après ses études, il opte pour la carrière des armes et s'engage en 1618 en Hollande dans les troupes de Maurice de Nassau, prince d'Orange. C'est là qu'il rencontre un jeune savant, Beeckmann pour qui il écrit deux mémoires de physique sur **La pression de l'eau dans un vase** et sur **La chute d'une pierre dans le vide** ainsi qu'un **Abrégé de Musique**. Il poursuit des recherches de géométrie, d'algèbre et de mécanique et paraît en quête d'une méthode scientifique et universelle.

En 1619, il quitte la Hollande pour le Danemark puis l'Allemagne et assiste au couronnement de l'empereur Ferdinand à Francfort. Il s'engage alors dans l'armée du duc Maximilien de Bavière.

Prenant ses quartiers d'hiver, en Bavière, dans une chambre chauffée par un poêle, il élabore sa méthode, fusion des procédés de la logique, de la géométrie et de l'algèbre. Il en tire une mathématique universelle et se promet de l'employer à rénover toute la science et toute la philosophie.

C'est à cette époque, le 10 novembre 1619, qu'il a trois songes successifs qu'il interprète comme un encouragement du Ciel à se consacrer à sa mission philosophique.

S'étant formé avec sa méthode une morale provisoire (exposée dans la troisième partie du **Discours de la Méthode**), il renonce à la carrière des armes. De 1620 à 1628, Descartes voyage à travers l'Europe, visitant sans doute l'Allemagne, l'Autriche, la Bohême, la Hongrie, la Pologne et surtout l'Italie. Pendant cette période, il s'exerce à sa méthode, se délivre de ses préjugés, amasse des expériences et élabore des travaux multiples, découvrant notamment en 1626 la loi de la réfraction. C'est aussi à cette époque qu'il rédige les **Règles pour la direction de l'Esprit**, ouvrage inachevé qui expose l'essentiel de sa méthode.

En 1628, il se retire en Hollande pour travailler en paix. Il y demeurera 20 ans, changeant souvent de résidence, entièrement occupé à sa tâche philosophique. Il commence à composer un petit traité de métaphysique sur l'âme et de Dieu dont il se dit satisfait et qui doit servir à la fois d'arme contre l'athéisme et de fondement de la métaphysique. Il l'interrompt pour écrire en 1629 un **Traité du Monde et de la Lumière** qu'il achève en 1633. Mais, apprenant par hasard la condamnation de Galilée (condamné le 22 juin 1633), pour avoir soutenu le mouvement de la terre (que soutient aussi Descartes), il renonce à publier son traité, et ceci pour trois raisons :

- ◆ il ne veut pas se heurter à l'Église à laquelle il est soumis par la foi ;
- ◆ il pense que le conflit entre la science et la religion est un malentendu ;
- ◆ il espère qu'un jour le monde comprendra et qu'il pourra éditer son livre.

Pour quand même diffuser sa doctrine, il publie des échantillons de sa physique précédés d'une préface. C'est le fameux **Discours de la Méthode** suivi de la **Dioptrique**, **Les Météores** et **La Géométrie** qui sont des essais de cette méthode (1637). Le tout est publié anonymement.

Le succès le conduit à livrer sa philosophie complète. Reprenant sa métaphysique, il publie en 1641, en latin, les **Méditations sur la philosophie première** qu'il soumet au préalable aux grands esprits de l'époque : Mersenne, Gassendi, Arnauld, Hobbes ...) dont les **objections** suivies des **réponses** sont publiées en même temps. Les **Méditations** sont traduites en français en 1647 par le duc de Luynes et les **Objections et Réponses** par Clerselier.

En 1644, Descartes publie en latin les **Principes de Philosophie**, traduits en 1647 par l'abbé Picot avec une importante lettre - préface.

Les œuvres suscitent renommée mais aussi âpres querelles.

En 1643, Descartes rencontre Élisabeth de Bohême, fille de l'Électeur Palatin détrôné, en exil en Hollande. La princesse le prend pour directeur de conscience d'où une abondante série de lettres où Descartes approfondit sa morale ainsi que ses vues politiques et qui conduit en 1649 à la publication du traité **Des Passions de l'âme**.

Descartes fait trois séjours en France (1644-1647-1648). C'est au cours du second qu'il rencontrera Pascal et lui suggérera les expériences du Puy-de-Dôme.

Sa renommée lui vaut l'attention de la reine Christine de Suède. Elle l'invite en février 1649 pour qu'il lui enseigne sa doctrine. Descartes, réticent, part quand même en septembre. Le dépaysement, la rigueur de l'hiver et la jalousie des doctes contrarient son séjour. La reine le convie au palais chaque matin à 5 h. pour recevoir ses leçons. De santé fragile, il prend froid et meurt d'une pneumonie le 11 février 1650 à l'âge de 53 ans.

Voilà pour sa vie. Mais pour comprendre l'œuvre de Descartes, il faut resituer les **Méditations** dans le courant philosophique de l'époque.

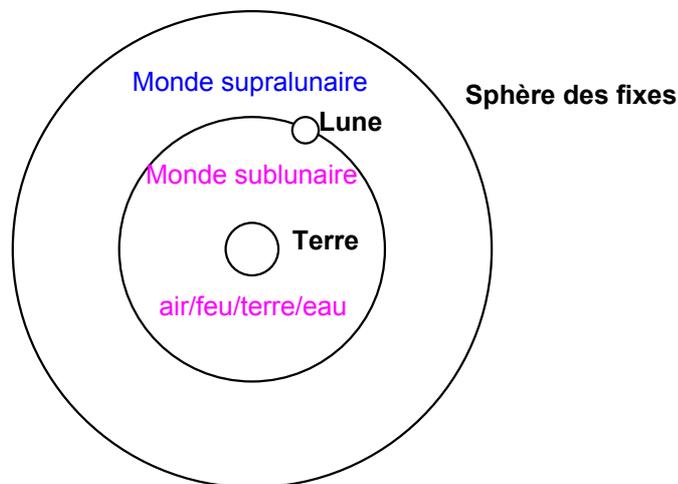
II La place de la philosophie cartésienne dans l'histoire des idées.

La métaphysique cartésienne prend son sens dans le mouvement d'effondrement de la théorie d'Aristote qui avait prévalu jusqu'au XVI^{ème} s., dans la philosophie scolastique qui était une synthèse de l'aristotélisme et du christianisme.

1) Le monde selon Aristote.

a) Aristote conçoit le monde comme clos, fini et hiérarchisé.

La terre est au centre, fixe et immobile. Le monde est incorruptible au-dessus de l'orbite lunaire (monde supralunaire), corruptible, en proie au devenir en dessous (monde sublunaire) :



b) La théorie des graves et des légers :

selon Aristote, il existe deux sortes de corps, les graves (c'est-à-dire les lourds, cf. gravité, ce qui rend lourd) et les légers. Les graves sont les corps qui tendent à tomber vers le bas, les légers ce qui tombent vers le haut (comme par exemple les fumées). Tout corps tend à rejoindre son « lieu naturel », le lieu naturel des graves étant le centre de la terre (et donc du monde), celui des légers étant la sphère des fixes. Cette théorie est cohérente avec la représentation du monde dans l'Antiquité dont nous parlions précédemment.

Remarquons que cette théorie est à la fois finaliste (chaque corps « tend » vers son lieu naturel — on cherche à comprendre le phénomène par sa fin) et qualitative (c'est-à-dire non quantitative) puisque c'est une qualité des corps de tomber.

c) Le primat des causes finales :

Aristote distingue quatre causes, la cause matérielle, la cause efficiente, la cause finale et la cause formelle.

Prenons pour exemple une statue : la cause matérielle est le marbre
la cause efficiente est le sculpteur
la cause formelle est la configuration de la statue
la cause finale est ce en vue de quoi est faite la statue (sa destination)

Primat de la cause finale : la meilleure connaissance de la selle c'est le cavalier et non l'artisan qui l'a.

Niveau de l'homme : la cause matérielle est constituée du sang, des os, de la chair etc.
la cause efficiente est un autre homme
la cause formelle est sa forme d'homme
la cause finale est de perpétuer l'espèce et entrer en rapport avec Dieu

Les causes ici sont mêlées.

La science s'occupe des trois premières causes mais la métaphysique étudie la cause finale, plus difficile et plus importante. Finalisme chez Aristote.

d) Distinction entre forme et matière, acte et puissance :

La substance a deux aspects : rapport forme / matière, rapport acte / puissance.

- ◆ Toute substance a une forme (une configuration extérieure). Une matière dépourvue de forme est impensable. Il n'y a pas de matière séparée. Une exception peut-être, l'eau, mais elle est dans un récipient et prend donc sa forme. Même une poignée de terre d'une certaine manière a une forme.

Idée d'une échelle des êtres. Plus il y a de matière et plus la forme est indistincte quand on descend dans l'échelle des êtres. Plus on monte, au contraire et plus la forme est précise et plus elle se confond avec la fin.

Par exemple : la terre est presque sans forme (on dit que c'est informe par abus de langage)

l'arbre a une forme distincte mais une forme indifférente à sa fin

l'homme a une forme plus proche de sa fin

Dieu est le seul être sans matière. Forme pure.

- ◆ L'acte et la puissance : la puissance est ce que possède une chose pour passer d'un état à un autre état. Par exemple quelqu'un de non musicien devient musicien. Il possédait donc la puissance de devenir musicien. L'enfant est en puissance. Il est adulte en puissance.

La puissance est un manque. Un être qui ne manquerait de rien ne serait pas en puissance. Il serait acte pur. C'est Dieu.

L'acte est ce que possède réellement un être. L'adulte est adulte en acte. Celui qui sait la musique est un musicien en acte.

L'acte est antérieur à la puissance dans le sens où la puissance désire l'acte, va vers l'acte. L'adulte est antérieur à l'enfant dans le sens où l'enfant veut devenir adulte. L'acte est antérieur en tant qu'il est fin et que la fin est toujours présente avant sa réalisation.

Aristote remarque que le vers est couché

le quadrupède est plus haut

le chimpanzé est courbé

l'homme est droit.

La fin du vers est de devenir un quadrupède.

La fin du quadrupède est de devenir un chimpanzé.

Quel est la fin de l'homme ? Devenir Dieu, s'élever pour accéder à l'éternité, à la forme pure et à l'acte pur où il n'y aurait plus de manque.

e) Dieu comme organisateur du monde :

Dieu est pour Aristote le moteur du monde. C'est le moteur non mû, la pensée suprême, la cause efficiente et finale du monde. Il se pense lui-même. Ce n'est pas un Dieu personnel et providentiel mais le principe premier, la première cause. Il n'est pas créateur mais cause logique.

La philosophie médiévale va rajouter à la théorie aristotélicienne l'idée de la révélation qui n'existe pas chez Aristote, l'idée que je peux non seulement connaître Dieu par la pensée mais aussi le découvrir par la révélation. Il y a deux révélations : l'Écriture et la révélation intérieure.

Aristote se limitait à la raison. Le thomisme ajoute à la raison (faculté naturelle de connaître Dieu) une faculté surnaturelle, la révélation. Outre la raison, existe la foi qui ne supprime pas la raison mais l'éclaire. Saint Thomas d'Aquin cherche une synthèse entre la raison naturelle et la raison surnaturelle (la foi).

Telle est la théorie aristotélicienne. Nous allons voir que le cartésianisme se constitue en rompant sur tous les points avec l'aristotélisme.

2) L'effondrement de la théorie aristotélicienne.

a) Du monde clos à l'univers infini :

◆ Nicolas de Cues (1401 - 1464) : le monde est infini. Pas de stabilité. Tout est mouvement. Mais Nicolas de Cues ne croit pas qu'il puisse y avoir de conception scientifique de ce monde. Il a peu d'influence. On le relira après.

◆ Copernic (1473 - 1543) : il renverse l'ordre du monde. Le soleil est le centre du monde et la terre tourne autour de lui. Le soleil est immobile à cause de sa perfection. La conception est juste mais les prémisses sont fausses puisqu'il dit que le soleil est immobile parce que parfait. Copernic arrache la terre du centre du monde et sape les fondements traditionnels de l'ordre cosmique. La terre est une planète. Remarquons que chez Copernic le monde reste fini et que les orbites des planètes sont circulaires.

◆ Tycho Brahé (1546 - 1601) : la terre est immobile et la lune et le soleil tourne autour de la terre mais les cinq planètes tournent autour du soleil. Le cosmos fini éclate.

◆ Giordano Bruno (1548 - 1600) : le monde est infini. Bruno s'en réjouit car, dominicain, il y voit la preuve de la bonté infinie de Dieu. Le mouvement et le changement sont des signes de perfection. Bruno n'est pas un mathématicien. Il a une conception vitaliste de l'univers. Refusant d'abjurer, il est brûlé vif d'où l'hésitation de ses contemporains à le suivre (et notamment la prudence de Galilée).

◆ Kepler (1571 - 1630) : il garde la finitude du monde. Après tout, on ne voit que les étoiles fixes. On ne peut aller au delà. Les étoiles sont situées à égale distance de nous. Sphère circulaire dont la terre est le centre (pas de lunette astronomique à l'époque). Les orbites planétaires autour du soleil sont des ellipses dont le soleil occupe un des foyers (lois de Kepler). La terre tourne autour du soleil.

◆ Galilée (1564 - 1642) : Galilée est le premier scientifique à utiliser une lunette astronomique. Il voit des taches sur le soleil (vers 1610). Il croit d'abord à une illusion d'optique. Les taches se déplacent d'est en ouest. Le soleil n'est pas incorruptible.

Donc : le monde aristotélicien n'a plus de sens. Le monde n'est pas fini. La terre n'est pas au centre. Par conséquent, la théorie des graves et des légers ne tient plus : les graves tombaient parce qu'ils se dirigeaient vers le centre du monde. L'idée d'un lieu naturel vers lequel tout tombe est fausse. De plus, si le soleil est corruptible, la distinction entre monde supralunaire incorruptible et monde sublunaire corruptible s'effondre.

b) Une nouvelle conception de la substance.

Galilée calcule les mouvements. Un corps est donc considéré comme du mouvement calculable par des relations mathématiques. Le corps est désormais considéré comme une étendue (matière occupant de l'espace). Dès lors matière et forme se trouvent séparées et la matière devient objet de science (ce que Aristote considérait comme impossible).

Si on peut faire une science de la matière, celle-ci n'est plus considérée comme inférieure. La hiérarchie forme / matière ne tient plus et Dieu n'est plus considéré comme une forme pure.

La distinction entre l'acte et la puissance, elle aussi, s'effondre. La puissance supposait le primat des causes finales. La puissance était la fin poursuivie. Or, désormais, on étudie les causes efficientes. Il faut examiner les phénomènes en fonction de leur cause et non de leur fin. Le vivant lui-même doit être examiné selon des causes efficientes. On le compare à une machine et on l'explique donc par des causes motrices.

Pour Aristote, la cause finale du corps est l'âme, principe de vie et de pensée. Tout corps vivant a une cause finale qui est son âme. À partir du XVII^{ème} s., le corps s'explique uniquement par des causes efficientes. Les corps autres que le corps humain n'ont plus besoin d'âme. L'âme est principes de pensée et n'appartient qu'à l'homme.

3) Le projet cartésien.

Au moment où arrive Descartes, le système d'Aristote s'est effondré. Il existe une science nouvelle qui se constitue mais qui n'a plus de philosophie. En effet, la science nouvelle issue de l'astronomie et de la physique naissante, est le mécanisme et, si l'esprit du temps est favorable à cette science nouvelle, cela n'a d'égal que son préjugé défavorable envers l'ancienne métaphysique qu'on associe à l'ancienne science. Les scientifiques tendent à refuser la philosophie et à faire des sciences des disciplines autonomes sans corrélation philosophique.

Dans le même temps, le catholicisme est déchiré par la réforme et le libertinage s'installe. On discute les dogmes, les miracles et même la foi. Or le libertinage qui détruit la religion réjouit la science qui s'oppose justement à la scolastique (c'est-à-dire à cette synthèse de christianisme et d'aristotélisme qu'était la religion de l'époque).

D'où une mêlée absurde aux yeux de Descartes : l'alliance de la religion qu'il considère comme vraie et la scolastique (c'est-à-dire la doctrine d'Aristote) qui est fautive d'une part, et l'alliance de l'irréligion qui est fautive à ses yeux et de la physique qui est vraie d'autre part. Pire, le mécanisme critiquant la scolastique risque d'atteindre la religion et la religion, en couvrant la scolastique, risque d'entraver le mécanisme. On risque de perdre sur les deux tableaux.

Descartes, dès lors, veut dissocier le destin de la scolastique et celui de la religion pour réconcilier la religion et la science. Tel est son projet.

Descartes sera donc le défenseur de la science. Dans les **Regulae**, la méthode utilisée est celle des mathématiques, domaine du certain qui n'est sujet à nulle controverse. Mais les **Regulae** n'ont pas de fondement. La méthode n'a pas de philosophie. Il faut une métaphysique qui sera au fondement des sciences et qui restaurera la religion. Or la métaphysique est une théologie rationnelle, par opposition à la thèse scolastique où la raison n'était pas le seul accès à Dieu puisqu'il existait la voie surnaturelle de la révélation. On peut donc dissocier la religion et la scolastique en fondant l'existence de Dieu sur la seule raison qui, à condition d'être rendue à elle-même et rigoureusement conduite, permet de démontrer l'existence de Dieu. C'est l'objet des **Méditations**. La métaphysique fonde la science mais aussi la morale. Elle est ce par quoi il faut commencer, la philosophie qui manquait au mécanisme. Voir à ce sujet « l'arbre de la connaissance » dans la préface des **Principes de philosophie**.

Ainsi pour Descartes, si l'essentiel reste la science et la morale, celles-ci ne pouvant se fonder elles-mêmes, il faut recourir à un autre discours qui les fonde : la métaphysique. Il faut remonter jusqu'aux ultimes principes desquels on peut déduire le reste. L'essentiel ne pouvait être la science avant Descartes parce qu'elle n'était pas possible. Tout le problème est donc de fonder cette science maintenant rendue possible. De fait, il est symptomatique que seules les mathématiques résisteront au doute dans la première Méditation (il faudra l'artifice du Dieu trompeur pour douter). Descartes considère que les mathématiques sont construites sur du roc. Fonder les mathématiques, tel est le projet des **Méditations**. Fonder aussi la physique et la morale.

III Les Méditations et la méthode cartésienne.

1) La méthode cartésienne.

Descartes avait déjà dans les **Regulae** fait l'inventaire des moyens de connaître pour établir que l'imagination et la mémoire ne sont pas des moyens de connaissance assurés. Il n'a pas recours à l'expérience mais à l'intuition et à la déduction.

- ♦ l'intuition : il s'agit de l'intuition intellectuelle c'est-à-dire ce qui est clair et évident à l'esprit, si clair et si distinct que je ne peux en douter. C'est le point de départ à partir de quoi on va déduire tout le reste.
- ♦ la déduction : je conclus des idées claires et distinctes d'autres idées claires et distinctes et elles deviennent alors claires et distinctes également alors qu'elles ne l'étaient pas auparavant.

Les règles de la méthode, énoncées dans le discours du même nom, sont au nombre de quatre :

- ♦ Première règle : « Ne recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ». C'est la règle d'évidence. N'admettre pour vrai que l'évident, le certain et non le probable.
- ♦ Deuxième règle : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». C'est la règle de la division du complexe en éléments simples (analyse). Il faut examiner les objets de la connaissance. Voir ce qui est simple et composé, analyser ce qui est composé et l'expliquer par ses constituants simples.
- ♦ Troisième règle : « 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, jusqu'à la connaissance des plus composés ». C'est la règle de l'ordre. Cet ordre à suivre est l'ordre des raisons. Il faut partir de l'évident et déduire. Ordre des raisons et non des matières : on ne commence pas nécessairement par le plus important ou le plus fondamental.

- ◆ Quatrième règle : « faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre ». C'est la règle du dénombrement. Faire une revue entière, générale des objets ce qui fait intervenir la prudence, la circonspection.

Telle est la méthodologie qui sera mise en œuvre dans les **Méditations**. Il s'agira de remettre en question tout ce qui est donné. La méthode cartésienne suppose alors le doute, doute méthodique qui découle d'ailleurs d'un doute involontaire, sceptique.

Descartes fait l'expérience du doute :

- ◆ stade du **Discours de la Méthode** (première partie) : doute empirique. Descartes sort du collège en disant « je ne sais rien ». Doute de déception. Il n'a pas trouvé la certitude dans les livres. Il a voyagé mais n'a pas trouvé la certitude dans la vie. Il vit et éprouve le doute des anciens et ce, d'autant plus, qu'il a été nourri de la lecture des sceptiques dont il considérera toujours la lecture comme indispensable. À l'époque où écrit Descartes, les sceptiques sont à la mode : Montaigne, par exemple. On trouve chez Montaigne trois arguments du doute qu'on retrouvera chez Descartes : l'erreur des sens, l'argument de la folie, l'argument du rêve. Doutant donc par déception et par sa culture livresque, il va décider de chercher la certitude par ses propres moyens, en soi-même. Il va la chercher dans les mathématiques, la physique mécaniste et découvrir une méthode universalisable.
- ◆ stade du doute méthodique : instruit par l'expérience involontaire du doute, Descartes va se rendre compte que le doute est un instrument qui peut devenir volontaire. Dès lors, il ne considère plus le doute à la manière sceptique mais, au contraire, comme un instrument pour fonder des certitudes. Le doute devient dépassable. Il est esprit critique discipliné par la raison. Le doute est incorporé à la méthode. On en trouve trace dans le **Discours de la Méthode**, quatrième partie, et surtout dans les **Regulae**. Il s'aperçoit que cette méthode fonctionne en Dioptrique, astronomie et physiologie. Mais en philosophie c'est autre chose. Le philosophe est celui qui fait de la métaphysique, qui pose le problème des premières causes. Il faudra passer à une troisième forme de doute qui est celle des **Méditations**.
- ◆ le doute hyperbolique : ce n'est plus le doute du chercheur, mais un doute métaphysique. Descartes transpose sa méthode au problème des principes. Il ne doute pas de toutes les connaissances en détail mais des principes de ses connaissances. Le doute hyperbolique est un doute poussé à fond, un doute volontairement excessif. Il doute même de ce qui va lui apparaître ensuite comme vrai. Il doute même du probable et dit même qu'il faut considérer comme faux tout ce qui est douteux. Il traite le douteux comme faux. Il ne faut pas donner plus de créance au douteux que s'il était faux ce qui est la garantie de n'admettre rien qui ne soit totalement assuré.

Il est remarquable que Descartes emploiera un doute différent selon le public auquel il s'adresse : dans le **Discours de la Méthode** il n'y a pas l'hypothèse du Dieu trompeur. Il s'agit d'un ouvrage pour tout le monde et il ne veut pas égarer les ignorants dans un scepticisme dont peut-être, faute de comprendre, ils ne sortiraient pas.

Dans les **Principes de philosophie**, le malin génie disparaît. Cet ouvrage est destiné aux étudiants.

Dans les **Méditations**, ces arguments apparaissent car les **Méditations** ont été rédigées en latin et donc, non pour tout le monde, mais pour les lettrés et les gens avertis de l'époque.

2) Place des Méditations dans la philosophie cartésienne.

a) La place de la métaphysique chez Descartes.

La place des Méditations renvoie bien sûr à la place de la métaphysique. La métaphysique est, chez Descartes, le fondement de la science. Remarquons que l'ensemble de la connaissance ne représente qu'une partie des préoccupations de Descartes. Il écrira : « Il faut consacrer quelques heures par an aux œuvres de l'entendement seul, quelques heures par mois aux œuvres de l'imagination, quelques heures par jour aux œuvres des sens ».

Or, dans le savoir, la métaphysique n'est pas pour Descartes le plus important. L'essentiel est la science. La métaphysique, néanmoins, cherche à la fonder et est donc indispensable. Elle est première dans l'ordre des raisons.

b) la métaphysique cartésienne a connu six rédactions successives.

- ◆ **l'Essai sur la divinité** (1628) } Ces deux premiers ouvrages

- ◆ **Le petit traité de métaphysique** (1629) sont des ébauches perdues.
- ◆ **Le Discours de la Méthode** (1637)
- ◆ **Les Méditations Métaphysiques** (1641)
- ◆ **Les Principes de Philosophie** (1644)
- ◆ **Recherche de la vérité par la lumière naturelle**, ouvrage inachevé.

À chaque fois des problèmes analogues sont repris mais sous des angles très divers. Le **Discours de la Méthode** est une sorte de livre de mémoires. Descartes raconte sa vie. Cela concerne la vie de quelqu'un qui s'adonne à la connaissance. Le livre contient toute une partie scientifique et le **Discours** se présente comme une introduction à trois essais scientifiques. Ce texte est écrit en français pour tout le monde.

Les **Principes de Philosophie** insistent plus sur la théorie de la connaissance.

Les **Méditations Métaphysiques** sont le ressort de la doctrine. Elles en assurent l'unité. C'est le fondement même de toute la philosophie cartésienne, son texte capital.

c) Les motifs propres aux Méditations (lecture des textes introductifs)

Les **Méditations** sont précédées d'un certain nombre de textes : une lettre à Messieurs les doyens et docteurs de la sacré faculté de théologie de Paris (Sorbonne), une préface et un abrégé. Dans ces textes, on trouve des précisions sur ce que veut faire Descartes en écrivant les **Méditations**.

- ◆ la **Lettre aux docteurs de la Sorbonne** : Descartes s'explique sur ses raisons. Les **Méditations** veulent prouver l'existence de Dieu et de l'âme. Ces deux questions peuvent être démontrées par la philosophie et non par la théologie. En effet, si pour le croyant il n'est pas besoin de démonstration, seule la raison peut convaincre l'athée. Ainsi, la foi est pour ceux qui croient déjà mais la raison est nécessaire pour convaincre ceux qui ne croient pas. Or, peu de personnes préféreraient le juste à l'utile si elles n'étaient retenues ni par la crainte de Dieu ni par l'attente d'une autre vie. Il est donc nécessaire de démontrer l'existence de Dieu. L'argument selon lequel les **Écritures** prouveraient seules l'existence de Dieu ne tient guère car il aboutit à un cercle vicieux puisque cet argument ajoute qu'il faut croire les **Écritures** parce qu'elles viennent de Dieu. De plus, on peut démontrer Dieu. C'est même plus facile que de démontrer l'existence des objets matériels (Dieu est premier dans l'ordre des raisons par rapport aux choses matérielles). Pour Descartes, tout « *ce qui peut se savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir* ». Il ajoute que, dans ce livre, il va faire voir « *par quels moyens cela se peut faire* ». Il va donc démontrer comment l'examen de la pensée aboutit à la connaissance de Dieu. Il ne prétend pas remettre en cause les démonstrations antérieures de Dieu mais exposer les plus solides, les plus claires et certaines. Descartes déclare s'adresser à « *un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens* ». Seul un tel esprit pourra comprendre et Descartes ne nie pas que son ouvrage ne sera pas nécessairement compris par tous, d'autant plus que, si en géométrie lorsqu'on ne comprend rien on est prêt à approuver de fausses démonstrations pour faire croire qu'on comprend, en philosophie où on croit que tout est douteux peu de personnes « *s'adonnent à la recherche de la vérité ; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation de forts esprits, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogamment les vérités les plus apparentes* ». Descartes, de fait, tient ses démonstrations métaphysiques pour aussi certaines que les démonstrations de la géométrie mais la géométrie est admise par tous, non pas parce que tous la comprennent, mais par prévention. En métaphysique, la prévention joue en sens contraire : on admet que rien n'est certain. Descartes désire donc l'approbation de la Sorbonne. Son autorité jointe à l'évidence de la métaphysique cartésienne rétablira en faveur de celle-ci une situation analogue à celle des mathématiques.
- ◆ **Préface de l'auteur au lecteur**. Descartes y affirme que les **Méditations** sont un approfondissement du **Discours de la Méthode**. Il affirme aussi qu'il a écrit les **Méditations** en latin pour éviter que les ignorants ne le comprennent pas et, qu'avant de l'écrire, il a soumis le livre à de grands esprits qui lui ont du reste essentiellement objecté deux choses :

1. l'esprit engloberait autre chose que quelque chose qui pense. Descartes ne le nie pas mais précise que seule la pensée est indubitable et que si je ne connais rien d'autre de mon esprit que la pensée c'est qu'effectivement elle ne contient rien d'autre.
2. le problème de la démonstration de l'existence de Dieu.
Descartes précise qu'il n'attend aucune louange du vulgaire et qu'il ne conseille à personne de le lire sinon ceux qui peuvent se délivrer des préjugés.

Plan général des Méditations.

Première Méditation : le doute hyperbolique.

Deuxième Méditation : l'esprit ne peut douter de lui-même.

La nature de l'esprit humain est plus aisée à connaître que le corps.

Troisième Méditation : démonstrations de l'existence de Dieu.

Quatrième Méditation : les causes de l'erreur et comment l'éviter.

Cinquième Méditation : des essences — nouvelle démonstration de l'existence de Dieu.

Sixième Méditation : démonstration de l'existence des choses matérielles — distinction entre l'âme et le corps.

Plan des trois premières Méditations

PREMIERE MEDITATION: Des choses que l'on peut révoquer en doute.

I L'exigence de la recherche: Deux premiers §

- A) But et embûches pour y parvenir: §1 jusque "dans les sciences"
- B) Conditions de la recherche: "Mais cette entreprise...anciennes opinions"
- C) Méthode générale: depuis "Or il ne sera pas nécessaire" jusqu'à la fin du § 2.

II Les étapes du doute

- A) Doute à l'égard des connaissances sensibles
 - 1) Doute à l'égard des sens (sur les choses extérieures): § 3
 - 2) Argument du rêve (sur l'existence de mon corps): § 4, 5 et 6 jusque "tel que nous le voyons"
 - 3) Argument de l'imagination: fin du § 6 et début du § 7 jusque "pussent être imaginaires"
- B) Doute à l'égard des connaissances de l'entendement. L'argument du Dieu trompeur
 - 1) Argument du Dieu trompeur: fin du § 7, § 8 et 9
 - 2) Argument athée: § 10

III La nécessité d'un artifice de méthode nous contraignant à douter

- A) Difficulté du doute: § 11 jusque "de les croire que de les nier"
- B) Le doute temporaire: fin du § 11
- C) L'hypothèse du malin génie § 12

Conclusion: Vie quotidienne et philosophie § 13

DEUXIEME MEDITATION: De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps

I De la nature de l'esprit humain

Introduction: Le problème: § 1 et 2

- A) Première vérité: Je découvre que je suis: § 3 et 4
 - 1) Récapitulation du doute: § 3
 - 2) D'où viennent mes représentations ? § 4 jusque "que je n'étais point"
 - 3) Le cogito: fin du § 4
- B) Deuxième vérité: Je découvre quel je suis - découverte de ma nature: § 5 à 9
 - 1) Exigences méthodologiques: § 5, début du § 6 jusque "entièrement indubitable"
 - 2) Les fausses possibilités de définir l'homme: fin du § 6, début du § 7 jusque " n'avoir point en effet senties)
 - 3) L'essence véritable de l'homme: fin du § 7
 - 4) Limite et portée exacte de cette connaissance de moi comme chose pensante - Imagination et raison: § 8
 - 5) Définition de la *res cogitans*: § 9

II Priorité dans l'ordre de la science de la connaissance de l'esprit sur celle du corps

Introduction: Le problème § 10

- A) Analyse de la perception du morceau de cire: § 11 à 13
 - 1) Point de départ: la connaissance d'un corps semble être une addition de sensations: § 11
 - 2) Ce ne sont pas les sens qui perçoivent: § 12 jusque "se fait remarquer sous d'autres"
 - 3) Ce n'est pas l'imagination qui perçoit : fin du § 12, § 13 jusque "je n'en ai jamais imaginé"
 - 4) C'est l'entendement qui perçoit: fin du § 13
- B) La perception, preuve de l'existence et de la puissance de mon esprit: § 14 à 17
 - 1) La perception se passe de la sensation: § 14
 - 2) La conception intellectualiste de la perception est plus claire que la conception empiriste: § 15
 - 3) La perception, signe de la *res cogitans*: § 16 et 17

Conclusion: La connaissance de l'esprit est plus facile que celle du corps: § 18

TROISIEME MEDITATION: De Dieu, qu'il existe.

I Préliminaires à la démonstration de l'existence de Dieu: § 1 à 14

- A) Bilan et problématique: § 1 à 5
 - 1) Bilan. Rappel du contenu du cogito: § 1
 - 2) Critères de la vérité: clarté et distinction § 2
 - 3) Limites actuelles de la validité de ce critère de distinction: § 3 et 4
 - 4) Conclusion: Il faut démontrer d'abord l'existence de Dieu et ensuite s'il est trompeur: § 5
- B) Première tentative pour passer des idées aux choses: voie de la similitude: § 6 à 14
 - 1) Analyse et valeur de vérité des pensées: § 6 à 9
 - 2) Classification de idées et problème de leur relation aux choses qu'elles représentent: § 10 à 14
 - a) Classification des idées selon leur origine: § 10
 - b) Argument de la similitude: § 11
 - c) Réfutation de la similitude: § 12 à 14

II Première preuve de l'existence de Dieu par les effets: § 15 à 28

- A) La majeure du raisonnement: le principe de causalité § 15 à 17
 - 1) Réalité objective et réalité formelle: § 15
 - 2) Formulation du principe de causalité: § 16
 - 3) Conséquences de ce principe: § 17
- B) Recherche de la mineure du raisonnement: existe-t-il dans ma pensée une réalité objective dont je ne puisse être la cause ? § 18 à 21
 - 1) Introduction: § 18
 - 2) Idées qui me représentent autre chose que Dieu: § 19 à 21
- C) L'idée de Dieu, première preuve de l'existence de Dieu: § 22
- D) Réponse à des objections possibles: § 23 à 28

III Deuxième preuve de l'existence de Dieu par les effets: § 29 à 37

- Introduction: § 29 et 30
- A) Je ne peux m'être créé moi-même: § 31 et 32
- B) Je puis avoir toujours été comme je suis: § 33 et 34
- C) Suis-je créé par une autre cause que Dieu?: § 35 à 37 jusque "aucune difficulté"
- Conclusion: Dieu comme seule cause: fin du § 37

IV La véracité divine: § 38 à 40

- A) L'idée de Dieu comme idée innée: § 38
- B) Lien entre l'idée de moi-même et l'idée de Dieu: § 39 jusque "si Dieu n'existait véritablement"
- C) Réfutation de l'hypothèse du Dieu trompeur: fin du § 39 et § 40

Conclusion: La contemplation de Dieu est source de contentement: § 41 et 42

Première Méditation

Remarque préalable d'ordre général : l'ensemble des **Méditations** est écrit à la première personne du singulier et on remarquera ici une influence de Montaigne. Mais il ne s'agit nullement d'un récit personnel ne concernant que l'individu Descartes. Descartes parle de lui mais ce n'est pas par plaisir personnel. Chacun pourrait reprendre les **Méditations** à son propre compte. C'est d'un « je » universel qu'il s'agit ayant donc une valeur qui dépasse la seule individualité cartésienne.

I L'exigence de la recherche (§ 1 et 2)

A) But et embûches pour y parvenir.

1) But.

Quel est le but de Descartes d'après le premier § ?

- ◆ « *établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences* ». Il s'agit donc de fonder la science.
- ◆ « *commencer (...) dès le fondement* » Il ne s'agit pas de faire des sciences mais de fonder la science c'est-à-dire, en définitive, faire de la philosophie ou plus exactement de la métaphysique (cf. titre du livre : il s'agit de « philosophie première » c'est-à-dire de métaphysique. Cf. aussi l'arbre de la connaissance : la science des fondements est la métaphysique, racine de l'arbre). Il s'agit de voir ce qui rend possible le savoir, il s'agit de le fonder philosophiquement. Il faut bien voir que ce qui intéresse Descartes, c'est la science (au sens moderne du terme) mais la science n'ayant pas de fondement philosophique, il faut établir ce fondement ce qui se fera au moyen d'une théologie rationnelle.

Rappel de ce qui a été dit lors de la présentation des Méditations : le propre de l'athéisme est de faire la science sans la fonder. Pour Descartes, une science non fondée métaphysiquement est incertaine (les sciences ne se fondent pas elles-mêmes) et, dès lors, on ne peut être à la fois scientifique et athée.

2) Embûches.

Quelles sont les embûches que rencontre Descartes dans ses recherches selon ce premier § ?

- ◆ Il a « *reçu quantité de fausses opinions pour véritables* ». Le faux prend souvent le masque du vrai et il faut le déceler. Il y a ici une critique du vraisemblable. Il s'agit d'opinions c'est-à-dire, justement, d'idées non fondées.
- ◆ Ceci a commencé « *dès mes premières années* ». Nous retrouvons ici le scepticisme qu'éprouve Descartes envers l'éducation qui lui a été donnée.

Rappel : l'éducation qu'a reçu Descartes c'est la scolastique c'est-à-dire l'enseignement d'Aristote (rappeler ce que c'est). Or, la physique d'Aristote est fautive et, qui plus est, c'est une physique du probable (elle n'est donc pas certaine). Pour Aristote, il y a en effet un Dieu qui fixe les lois de la nature mais qui est extérieur au monde (au-delà de la sphère des fixes) et dont l'influence est de plus en plus faible à mesure qu'on s'éloigne de lui. La terre étant au centre en est très éloignée. La physique portant sur les phénomènes terrestres ne peut donc porter sur des lois certaines mais seulement sur des lois probables.

Descartes rejette cette physique aristotélicienne car il est inutile de posséder une physique si elle n'est que probable (la connaissance exige des certitudes), d'autant plus que le mécanisme avec Galilée, Kepler et Descartes lui-même a introduit une nouvelle approche de la science.

Nous savons (cf. introduction) le lien entre l'aristotélisme et le catholicisme (dont le Dieu n'est pourtant pas le même — Dieu indifférent aux hommes chez Aristote, Dieu amour dans le catholicisme) et le lien entre le libertinage (athéisme) et le mécanisme. C'est pour cela qu'il faut fonder la nouvelle science sur des bases solides.

Idée qu'on ne peut fonder quoi que ce soit de vrai sur ce qu'on lui a enseigné puisque la scolastique est incertaine. Il faut tout recommencer à zéro, dès les fondements, dès les principes, dont il est dit qu'ils sont « *mal assurés* ».

Qu'est-ce qu'un principe ? Point de départ, fondement, vérité première. Les principes ne dépendent de rien mais tout est fondé sur eux.

Il y a peut-être aussi, plus simplement, une reprise de ce qu'il a dit dans le **Discours de la Méthode** : nous avons été enfants avant que d'être hommes. Nous avons donc admis ce qu'on nous disait sans esprit critique. Notre pensée est pleine de préjugés qu'il s'agit de remettre en cause puisqu'on ne peut rien fonder dessus (le préjugé n'étant lui-même pas fondé).

Il faut enfin rappeler que Descartes voit la connaissance humaine comme déductive c'est-à-dire qu'elle est composée d'une chaîne de vérités telle que ma certitude des dernières dépend de la certitude des premières (c'est-à-dire des principes). Par suite si les principes sont faux tout s'écroule.

Il s'agit de découvrir un principe premier, indubitable et fécond c'est-à-dire capable de nous mener à la connaissance universelle. Pour cela, il faut se débarrasser de toutes ses opinions. Or, comment le faire sinon par une mise en doute ?

B) Conditions de la recherche.

Quelles sont les deux conditions de la recherche ? La maturité et le loisir.

1) La maturité.

« *Mais cette entreprise me semblant être fort grande ... à délibérer le temps qu'il me reste pour agir* ». Derrière il y a l'idée (implicite) que la jeunesse est l'âge des passions. Qu'est-ce que la passion chez Descartes ? C'est l'action du corps sur l'âme et donc sur la raison. L'homme passionné peut difficilement raisonner et donc philosopher. Ainsi, le projet cartésien, dont il a avoué lui-même dès la première phrase avoir eu l'idée depuis longtemps (« *il y a déjà quelque temps* »), a été ajourné en même temps que formé.

Mais, avec l'âge, les passions s'estompent. Il peut enfin mener à bien son projet et il est temps sinon il risque d'être trop tard. Il risque de mourir avant de le mener à bien.

2) Le loisir.

« *Maintenant donc que mon esprit est libre ... détruire généralement toutes mes anciennes opinions* ». Idée qu'il faut une certaine disponibilité sociale pour philosopher. Il faut être sans souci. Dans une solitude paisible et assurée, il peut se consacrer à l'élimination de ses opinions. Notion de loisir philosophique. À rapprocher de la conception antique de l'*otium*, loisir propre à l'exercice de la pensée, à la méditation. Pour pouvoir philosopher, il faut ne rien avoir à faire d'autre sinon l'esprit troublé, occupé par d'autres choses, ne peut penser librement.

C) La méthode générale.

1) Difficulté.

Descartes se heurte d'abord à une difficulté ici énoncée implicitement. Laquelle ? Il vient de nous dire qu'il faut se débarrasser de ses opinions incertaines pour ensuite pouvoir repartir à zéro et dès lors n'accepter que ce qui est certain.

Or, comment se débarrasser de ses opinions ? Comment les détruire ? Comment se persuader, au moins en attendant, qu'elles sont fausses ?

La première difficulté se présente si jamais je dois les mettre en cause une à une. « *peut-être je ne viendrais jamais à bout* ». Il est difficile, parce que très long, de prouver que nos opinions sont fausses. Elles sont trop nombreuses. Le travail est infini s'il doit prendre chacune de ses anciennes opinions séparément. Le temps que le doute soit terminé, il ne lui restera plus de temps pour ensuite réinstaurer des vérités.

2) Solution.

Quelle est la solution ? « *il n'est pas besoin que je les examine chacune en particulier, ce qui serait d'un travail infini ; mais, parce que la ruine des fondements entraîne nécessairement avec soi tout le reste de l'édifice, je m'attaquerai d'abord aux principes, sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées.* » Il suffira de démolir les fondements des anciennes opinions pour les détruire toutes puisque, si ce sur quoi elles reposent est faux, elles sont, par définition, douteuses. Or c'est facile car les fondements sont justement tous des présupposés.

3) Le doute.

Le doute est le moyen utilisé pour rejeter toutes ses anciennes opinions. Descartes va employer tous les moyens à se tromper lui-même. Doute libre et volontaire (différent du doute sceptique involontaire de la première partie du **Discours de la Méthode**).

Quelles sont les caractéristiques du doute selon ce § ?

- ◆ Première caractéristique : il ne concerne pas l'action mais uniquement les connaissances. Il porte en effet uniquement sur les opinions et non sur les actions. Dans d'autres textes (notamment dans le **Discours de la Méthode**, il dira qu'on ne peut douter totalement de l'action car les nécessités de la vie impliquent que je suis obligé d'agir. Ceci étant dit, Descartes dans le **Discours de la Méthode** dit que, ne connaissant pas encore (il parle justement de ce moment qui précède le doute) et pressé par l'action, il lui faut fonder une morale provisoire (non rationnelle puisqu'il ne connaît encore rien mais nécessaire car il faut agir). Cette morale provisoire qui concerne l'action sera de considérer comme vrai ce qui est le plus probable (agir conformément à ce que font la plupart des gens). Descartes prend donc l'incertain, le probable, pour vrai quand il s'agit de l'action. En ce qui concerne la connaissance, il va faire exactement le contraire, comme le montre la deuxième caractéristique car, si dans la pratique le probable suffit, dans la connaissance (où l'urgence n'existe pas), il faut la certitude.
- ◆ Deuxième caractéristique : tenir le probable pour faux. « *Je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter.* » On va tenir pour équivalents le faux, le douteux et le probable. Faire comme si tout ce qui n'est pas certain était complètement faux. Ne pas donner plus de créance au douteux que s'il était faux. C'est la règle de garantie.
Objection de Gassendi : il reproche à Descartes d'admettre un nouveau préjugé pour se débarrasser de ses préjugés. N'est-ce pas, en effet, un nouveau préjugé que d'assimiler le douteux et le faux ? Pourquoi ne pas prendre le douteux pour ce qu'il est (à savoir du douteux) plutôt que de le prendre pour faux ?
Réponse de Descartes : il traite les choses comme si elles étaient fausses mais il n'affirme nullement qu'elles le sont. Le doute est seulement un moyen d'écartier les opinions non certaines et non le fait d'affirmer le contraire de ces opinions.
 Nous dirons que le doute est hyperbolique, doute poussé à l'extrême puisqu'il assimile au faux tout ce qui est incertain, puisqu'il convertit la moindre incertitude en une incertitude complète.
- ◆ Troisième caractéristique : le doute est métaphysique. Il porte en effet non sur toutes les opinions mais sur leurs fondements. Ne pas s'attaquer à toutes les croyances mais au principe de ces croyances. C'est la règle d'économie. Doute métaphysique car il porte sur les principes et la métaphysique est la science des principes. Il ne s'agit pas de prendre en détails toutes les opinions mais de s'interroger sur les principes d'où viennent ces opinions. Saper à la base la réalité des opinions qui, à différents titres, sont considérés comme incertaines. On parle encore de doute radical car il prend les opinions à leur racine. Travail difficile qui fait fonctionner le doute non pas sur les opinions elles-mêmes (leur contenu) mais à un autre niveau. Interrogations fondamentales parce que générales.
- ◆ Quatrième caractéristique : le doute est méthodique. Il ne le dit pas ici mais il l'a laissé entendre au premier §. Ce n'est pas un doute sceptique car le doute sceptique est un doute définitif. Le doute cartésien est un doute provisoire (il vise à « *établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences* ». Certes, Descartes va tout mettre en doute comme les sceptiques mais ce n'est qu'une méthode. Il ne doute que pour ensuite trouver le vrai, que pour mieux mettre en relief la certitude des principes qu'il découvrira.
- ◆ Cinquième caractéristique : le doute est rationnel et volontaire. « *La raison me persuade déjà* ». Nous verrons d'ailleurs qu'il s'opérera par étapes. Il va progresser depuis le rôle des erreurs des sens vers l'argument de la folie, du rêve et enfin du Dieu trompeur.

Ainsi le doute se veut absolument fondamental et radical et jamais personne avant Descartes n'avait attaqué les choses de cette manière, pas même Platon. Descartes ne se contentera pas de critiquer, par exemple, les illusions des sens. Il s'attaquera aux principes de toutes nos opinions et se contentera moins de critiquer les représentations sensibles que l'assentiment au sensible. Il s'agit d'attaquer les principes de nos opinions pour faire apparaître la vanité de nos assentiments. Délivrer l'esprit d'un mode de jugement qui est le sien.

II Les étapes du doute.

A) Doute à l'égard des connaissances sensibles

1) Doute à l'égard des sens, sur les objets extérieurs (§ 3)

- ◆ Apparente résistance des sens au doute : « *Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et le plus assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens* ». Les données des sens se présentent comme des évidences. Il s'agit de convictions premières. Il s'agit d'abord de la conviction universelle du sens commun. Pas seulement d'ailleurs. Cela renvoie aussi à la doctrine scolastique reposant en effet sur le sensualisme (Aristote est un empiriste). Selon Descartes, le sensualisme fait des désastres. Il est au fondement de la physique scolastique et donc d'une physique fautive. Il favorise de plus le libertinage car si on prétend n'accepter que ce qui est visible, palpable, donné par les sens, on ne peut croire en Dieu. Il est donc important de se débarrasser des certitudes sensibles.
- ◆ Argument des erreurs des sens : « *j'ai quelquefois éprouvé...* » Il s'agit donc d'une expérience. C'est par les sens que Descartes met en doute les sens. Les sens se contredisent eux-mêmes. Voir l'argument du bâton brisé dans l'eau. C'est un exemple cartésien. Le bâton apparaît brisé dans l'eau. Or, si je le sors de l'eau, mes sens le perçoivent comme droit. Mes sens se contredisent. Et, puisque le bâton est droit, quand je le vois brisé dans l'eau mes sens me trompent.
Or, ce qui m'a trompé une fois peut encore me tromper. Les sens sont incertains. Or, rappelons-le, il s'agit de prendre pour radicalement faux ce qui est douteux. Il faut donc prendre pour faux ce qui est donné par les sens.
- ◆ L'argument est assez classique : on le trouve chez Montaigne à une différence près cependant, c'est que chez Montaigne la critique des sens aboutit à une dérision de la pensée rationnelle, de la philosophie. Ici, au contraire, la raison va reprendre le pas sur les sens et sera la plus forte. Dans la **Sixième Méditation**, Descartes rejettera les sens en faveur de la raison, tout en leur donnant quand même une valeur vitale (il est utile, par exemple, de sentir qu'on a mal pour se soigner).

2) L'argument du rêve, sur l'existence de mon corps (§ 4, 5 et début du § 6)

a) Distinction entre les choses extérieures et mon corps.

Si les choses extérieures sont douteuses (pour les raisons que nous venons de voir), en est-il de même de mon corps ?

Les choses extérieures sont « *peu sensibles* ». Je ne les sens pas au même titre que mon corps puisqu'elles sont extérieures. Mon corps, je le sens de l'intérieur.

Elles sont « *fort éloignées* ». Elles sont séparées de moi par l'espace. Elles ne me touchent pas.

Apparente résistance au doute de la présence de mon corps. C'est une expérience interne alors que celle des sens, précédemment, était externe. C'est intérieurement que je sens que je suis assis, près du feu (sensation interne de chaleur), vêtu d'une robe de chambre (sensation interne de quelque chose qui me touche), ayant ce papier entre les mains (mes mains le touchent). Peut-on douter de ses mains, de son corps, du fait qu'on a telle position etc. ? Nous avons ici l'idée que certaines données des sens peuvent peut-être être sauvées (car ce sont bien les sens qui me font me percevoir de l'intérieur). Il s'agirait uniquement de remettre en question ce qui est extérieur et éloigné en préservant l'expérience intime du poêle (poêle : pièce chauffée par un poêle). On ne douterait que des corps extérieurs, ne gardant que le corps propre ou les corps extérieurs qui sont liés au corps propre. Il est symptomatique que Descartes donne des exemples concernant une sensibilité de contact (le toucher) et non une sensibilité à distance (vision, audition).

Il semble donc ne pouvoir mettre en doute le corps propre. C'est alors qu'intervient le thème de la folie.

b) L'argument de la folie.

Il est question ici des insensés qui s'imaginent autrement qu'ils ne sont. Descartes montre ici qu'il peut y avoir des erreurs concernant le sensible proche : on les trouve dans les extravagances des fous, des insensés.

Il s'agit en fait d'erreurs de jugement. Le fou a, par définition, le jugement faussé puisqu'on dit du fou qu'il a perdu la raison. Leur « *cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile* » : leur cerveau est dérégulé et donc leur âme ne peut plus raisonner correctement. Il faut rappeler que c'est au niveau du cerveau (de la glande pinéale) que, selon Descartes, le corps peut agir sur l'âme et donc la raison, l'empêchant de fonctionner librement. Le jugement du fou est faussé par le corps.

Remarquons que cet argument est un argument sceptique. On le retrouve chez Montaigne. Mais Montaigne prend l'argument très au sérieux. Il considère que rien ne l'assure que toute pensée n'est pas hantée de déraison. Il est à remarquer que Descartes va, lui, totalement écarter l'argument de la folie. Il faut d'abord regarder les arguments de Descartes : « *Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.* »

Deux arguments en fait ici :

- ♦ Il n'est pas fou pour croire être dans son poêle et se tromper. Il est en train d'écrire un livre de philosophie, de faire donc fonctionner sa raison. Il ne peut donc être fou car un fou en est incapable.
- ♦ Ce serait douter du fait qu'il soit dans son poêle qui serait folie car alors il ferait comme les fous en se croyant autre chose qu'il n'est.

L'argument de la folie n'est donc pas concluant. J'ai donc réussi à douter de l'existence des choses extérieures et non de l'existence de mon corps.

Pourquoi Descartes envisage-t-il la possibilité de la folie si ce n'est pas pour la retenir ? Pour montrer quand même que la tromperie est possible dans le domaine du corps propre (les fous se trompent). Il faut maintenant la justifier. Comment ? N'y aurait-il pas des représentations de soi qui seraient comparables à la folie ? Ce sera le rêve.

Remarque sur l'argument de la folie : Michel Foucault, dans son **Histoire de la folie à l'âge classique**, remarque que l'argument de la folie a un statut très particulier chez Descartes. Descartes ne récuse pas l'argument de la folie comme il contourne l'éventualité des erreurs des sens ou du rêve. Nous l'avons vu, l'erreur des sens ne concerne que les choses éloignées (et laisse donc un résidu de vérité), le rêve (nous le verrons) ne permet pas de mettre en doute les vérités mathématiques. Pour chacun de ces arguments, la vérité ne disparaît pas toute entière. L'argument du Dieu trompeur lui-même, nous le verrons, fera surgir l'évidence du *Cogito*. « Pour la folie, écrit Foucault, il en est autrement ; si ses dangers ne compromettent pas la démarche, ni l'essentiel de sa vérité, ce n'est pas parce que *telle chose*, même dans la pensée d'un fou, ne peut pas être fautive ; mais parce que *moi* qui pense, je ne peux être fou. (...) Ce n'est pas la permanence d'une vérité qui garantit la pensée contre la folie, comme elle lui permettrait de se déprendre d'une erreur ou d'émerger d'un songe ; c'est une impossibilité d'être fou, essentielle non à l'objet de la pensée, mais au sujet qui pense ». On peut supposer qu'on rêve, on ne peut supposer par la pensée qu'on est fou car la folie est justement condition d'impossibilité de la pensée. On mesure, remarque Foucault, le chemin parcouru depuis Montaigne (qui lui admettait la possibilité d'une pensée hantée de déraison). Foucault montre que des circonstances sociales, politiques, morales, culturelles expliquent ce changement de point de vue sur la folie (se référer à son livre). Dans le cheminement du doute, on peut écarter, pour Descartes, la folie car le doute, puisqu'il est méthodique, est déjà arrachement à la folie. La pensée qui doute est pensée et volonté de douter et ne saurait donc être dans la déraison involontaire du fou. Le fou, aux yeux de Descartes présente une altérité totale par rapport à la raison. Le fou est autre, il ne saurait être moi. La folie est située dans une région d'exclusion à partir du XVII^{ème} s. La possibilité nietzschéenne d'un philosophe fou n'a pas de sens aux yeux de Descartes. Ce serait une contradiction de terme.

c) L'argument du rêve.

Quand je rêve, je suis comme l'insensé. Je me crois en un lieu où je ne suis pas. Je rêve que j'agis ou que je suis assis, alors que je suis couché dans mon lit. Je me crois habillé alors que je ne le suis pas. Il y a donc bien des représentations identiques à la folie. En pire même... « *de moins vraisemblables* ».

Cependant, il semble, à première vue, que je puisse assez facilement distinguer l'éveil du rêve. L'impression profonde d'être éveillé me semble évidente.

« *Mais en y pensant sérieusement* » : en fait, ce n'est qu'à première vue que je peux assez facilement distinguer la veille du rêve. En y réfléchissant, je me souviens que souvent, lorsque je rêve, je suis persuadé d'être éveillé et cela me semble aussi évident qu'en ce moment (quitte d'ailleurs à

m'étonner moi-même de n'avoir fait que rêver le matin au réveil. « Ce n'était qu'un rêve », se dit-on alors et on s'étonne. Quelques minutes auparavant, on croyait être éveillé). Je m'aperçois, dès lors, qu'il n'y a pas « *d'indices concluants, ni de marques assez certaines* » pour distinguer la veille du sommeil. Pas d'indice certain. Dans les deux cas, nous avons conscience d'images sensibles, de représentations sensibles. Le problème est de savoir ce qui est le plus vrai : la représentation éveillée ou la représentation rêvée. Mais il n'est pas d'indice certain, rien qui distingue l'imaginaire du réel parce que mes représentations sont de même nature (des images, du sensible).

Autrement dit, en ce moment, alors que je crois être éveillé, il est possible que je rêve. Mais alors je peux mettre en doute mon corps propre. En effet, il est possible que je suis en train de m'imaginer autre que je suis parce que je suis en train de rêver. On pourrait rétorquer que l'hypothèse est peu probable. Elle est néanmoins possible, suffisamment pour que je la considère comme réelle. Il faut prendre le douteux pour faux même si c'est peu douteux.

Remarque : on trouve cet argument du rêve et l'idée qu'il est impossible de distinguer le rêve de l'état éveillé chez Platon. **Théétète**, 158 b.

Nous avons donc pu mettre en doute les choses extérieures et notre corps propre. Peut-on aller plus loin ?

3) L'argument de l'imagination (fin § 6, début § 7)

Nouvelle résistance au doute :

Descartes entame ici une discussion sur l'imagination. Progression : nous passons des sens à l'imagination c'est-à-dire à quelque chose de plus intellectuel (la progression suivante se fera de l'imagination à l'entendement). L'imagination occupe donc une position intermédiaire entre les sens et l'entendement.

Nous savons déjà qu'il n'y a pas d'indice certain pour distinguer le rêve de la réalité ou encore pour distinguer le fictif de la réalité.

Descartes ici assimile le rêve à l'imaginaire, le rêve à la création artistique. (Remarque : l'assimilation est tout à fait fondée comme le montrera, pour de toutes autres raisons, la psychanalyse). S'il n'y a pas d'indice certain de distinction entre le rêve et la veille, il n'y en a pas davantage entre l'imaginaire et le réel, entre l'art et le réel (signalons qu'au XVII^{ème} s. prévaut encore la conception antique, aristotélicienne selon laquelle l'art est imitation de la nature). Or, nous savons que tout ce qui est douteux doit être considéré comme faux. S'il est possible que ce que je prends pour réel soit rêve ou imagination, prenons pour imaginaire ou rêve tout ce qui est réel. N'ayant pas d'indice certain entre le fictif et le réel, il faut se mettre dans la pire des hypothèses et admettre que tout est fictif.

Cependant, même dans l'imagination (ou le rêve), tout n'est pas imaginaire. Descartes développe l'idée que l'imaginaire est en fait une composition d'éléments réels. Il y a une limite à la créativité de l'artiste. Le peintre ne crée pas à partir de rien. Il n'est pas un Dieu (pas création démiurgique). Il assemble, compose des formes empruntées à la réalité extérieure.

Ainsi, si je rêve que je suis assis, certes il est faux que je sois assis mais le fait d'être assis est quelque chose qui peut exister dans la réalité, qui est en soi « véritable ».

Cependant, je peux imaginer ou rêver des êtres complètement inexistantes. Comparaison est faite avec la peinture : on y représente des sirènes (femmes à queue de poisson), des satyres (personnages avec des cornes et des jambes de bouc et des oreilles pointues). Ce ne sont pas des choses existant dans la réalité sensible. Ce sont des créations imaginaires, des productions inédites.

Il n'en reste pas moins que, quel que soit le caractère fictif de ces êtres, il y a réalité au niveau de leurs éléments (une queue de poisson, cela existe, une femme, cela existe, même si la sirène n'existe pas). Combinaison des éléments réels qui semblent ne pouvoir être mis en doute comme tels.

Allons plus loin, supposons même qu'on imagine quelque chose de nouveau, y compris au niveau de ses parties (songeons par exemple à l'art abstrait qui, certes, est inconnu de Descartes, mais qui est néanmoins un bon exemple). Il n'en reste pas moins que les couleurs utilisées, elles, sont réelles, indubitables. Quel que soit le caractère fictif de l'objet imaginé, il y a réalité au niveau des couleurs. Le composé peut être fictif mais les éléments qui le composent sont toujours réels. Ils ne peuvent être complètement inventés. Descartes montre que tout ce qui se présente à nous dans l'imagination et le rêve provient de combinaisons d'éléments qui, eux, ont été expérimentés dans la réalité. Il n'existe pas d'imagination démiurgique.

Descartes part des images vers le domaine de ces choses plus simples et en même temps plus générales qui composent tout objet composé particulier. Le rouge est plus général que le poisson rouge car il intervient dans tout objet rouge mais il est plus simple que lui car ce n'est qu'un des éléments qui le composent.

Rôle de ce passage par l'imagination : Descartes veut nous conduire peu à peu à la considération des idées simples et universelles c'est-à-dire à l'entendement. Les couleurs sont un moyen

terme pour comprendre la distinction entre composé et simple. Il y a des généralités qui sont aux particularités ce que les couleurs sont au tableau.

Couleur : chose générale, idée simple et générale. Il sera ensuite facile de passer aux choses générales en général à partir de cet exemple de chose générale.

Chose générale renvoie au genre c'est-à-dire à l'idée qui totalise l'ensemble des représentations particulières de même type (exemple, genre animal).

Si nous pouvons douter des choses composées, les choses simples semblent échapper au doute. Qu'en est-il ?

B) Doute à l'égard des connaissances de l'entendement — L'argument du Dieu trompeur.

1) L'argument du Dieu trompeur (fin § 7 - § 9)

a) **Distinction entre les choses simples et les choses composées : le doute ne semble porter que sur les choses composées (fin § 7 et § 8)**

Nous assistons ici à la mise en place d'un raisonnement analogique : de même que le tableau est composé d'éléments simples, les couleurs, de même toute réalité est composée d'éléments simples qui ne peuvent être inventées et ont donc un fond de réalité.

On remarquera que Descartes s'en tient au plan mental : « *images des choses qui résident en notre pensée* ». Il s'agit de passer de l'imagination à l'entendement.

Les images de l'imagination sont toutes composées d'éléments simples : la figure (= la forme), l'étendue (espace occupé), quantité ou grandeur, nombre, lieu, durée etc. Introduction de notions simples qui composent les objets composés ainsi que nos pensées.

Nous sommes ici passé aux choses abstraites. Abstraire c'est tirer de. L'abstraction est une opération de l'esprit qui consiste à séparer ce que nos sens présentent comme non séparé. La couleur est une abstraction (# concret. L'objet concret est l'objet global, le tout. Une idée peut être concrète si elle considère une réalité dans sa globalité).

L'analyse des produits de l'imagination nous a fait accéder aux abstractions. Mais Descartes ici va plus loin. Il sort de l'imagination pour entrer dans les mathématiques. Or c'est de cela justement qu'il va être question.

Figure : sens géométrique. La durée se mesure. Il parle de grandeurs, de nombres.

Considérer les natures simples c'est accéder à l'entendement. Nous sommes dans l'abstraction c'est-à-dire au niveau des éléments des choses composées. Nous avons analysé. Qu'est-ce qu'analyser ? C'est passer du complexe au simple. Et nous accédons à des genres (« *genre des choses* ») c'est-à-dire à des idées générales puisque le genre nous dégage de la particularité. Le genre est une idée englobant tous les cas particuliers de même type.

L'imagination portait encore sur le particulier. L'entendement nous fait accéder au général.

§ 8 : De même que nous pouvons distinguer deux types d'objets (simples ou composés), de même nous pouvons distinguer deux sciences :

- ◆ Les sciences du composé : ce sont les sciences de la nature en général (physique, astronomie, médecine). Rappelons qu'à l'époque physique et médecine ne se distinguent guère. De toute façon, toutes deux portent bien sur des réalités composées. Or, ces objets sont soumis au doute : ils sont sensibles et peuvent donc être imaginés ou rêvés. Quand je fais de la physique, rien ne prouve que les phénomènes observés ne le sont pas en rêve. De fait, dans les sciences expérimentales, le sensible intervient toujours et nous avons mis le sensible en doute. De plus, certaines de ces sciences (l'astronomie ou même la physique), portent sur des objets éloignés qui sont les plus douteux (nous l'avons vu). Mais même en médecine où je m'occupe de mon corps propre, il n'en reste pas moins que je suis dans le sensible. Du reste, le médecin ne s'occupe pas de son corps mais de celui des autres. Si les choses composées sont douteuses, les sciences qui portent sur elles sont aussi douteuses.
- ◆ Les sciences des choses simples : il s'agit des mathématiques ou encore de ces deux branches des mathématiques que sont l'algèbre (et aussi l'arithmétique) et la géométrie. Le niveau des objets mathématiques est le niveau où l'opposition entre veille et sommeil n'a plus d'importance. Comme le dit Descartes, « *que je veille ou que je dorme, deux ou trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés* ». Les mathématiques traitent des « *choses fort simples et fort générales* ». Ce sont des choses où l'entendement pense par lui-même. Plus aucun élément du

sensible (c'est plus simple et plus général que le rouge, par exemple, qui est sensible et reste particulier puisqu'il s'agit d'un cas particulier de couleur). Ces choses ne peuvent être mises en doute par le simple argument du rêve car celui-ci ne vaut que pour les objets sensibles. La vérité des mathématiques (au contraire de celle des sciences de la nature) ne dépend pas de l'existence matérielle de leur objet. Qu'importe que je rêve d'objets mathématiques plutôt que d'y penser à l'état de veille, cela ne change rien à leur valeur de vérité. Les objets sensibles sont douteux à partir du moment où ils sont de simples créations de mon esprit et non des objets réels (et que je confonds donc création de l'esprit et réalité sensible). Mais les objets mathématiques sont toujours créés par mon esprit. Comme le dit le texte, le mathématicien ne se met « *pas beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas* ». Le mathématicien construit ses objets. Ce ne sont que des représentations, des idées. Le problème de la vérité des objets sensibles est le problème de l'adéquation entre ce que je pense et ce qui est, entre l'idée et la chose. Ce problème ne se pose pas au sujet des objets mathématiques car leur critère de vérité est intrinsèque (interne à l'idée) et non extrinsèque (externe à l'idée). Cf. Platon, **Théétète** : On y trouve la même idée que chez Descartes, « Pas même en rêve tu n'eus jamais l'audace de te dire à toi-même que d'une façon totalement catégorique les impairs sont pairs ».

Deux remarques :

Première remarque : caractère analytique de la démarche cartésienne. Part du composé vers le simple. Décomposition.

Deuxième remarque : privilège de la pensée mathématique (caractéristique du XVII^{ème}. Rappelons qu'à l'époque on fondait la logique sur les mathématiques considérées comme science parfaite, comme modèle de la pensée correcte). Ceci tient au privilège de l'entendement sur les sens. Le plus vrai n'est pas connu des sens mais par la raison. Il n'est pas étonnant que cet argument soit déjà donné par Platon : même privilège de l'intelligible sur le sensible.

Il semble donc que les choses sont claires : on ne peut douter des idées abstraites de l'entendement.

b) Mise en doute des vérités mathématiques (§ 9)

Le doute était jusqu'ici encore le doute méthodique, naturel, qui portait sur les raisons naturelles de douter. Le doute va maintenant devenir métaphysique. Recours aux réalités non plus naturelles mais métaphysiques. Il va être question de Dieu.

Descartes pose l'existence éventuelle de Dieu. Pure hypothèse puisqu'il n'a pas démontré cette existence. Il n'en est pas encore à l'étape des démonstrations mais du doute. Il s'agit d'une opinion. Rien de certain. Descartes va donc fonder le doute sur une hypothèse qui, comme toute hypothèse, est incertaine. Le doute est-il dès lors fondé ? Oui, car même si cette hypothèse n'a qu'une chance sur des millions d'être vraie cette chance est une raison de douter. Si l'existence de Dieu suffit à créer le doute, même si j'ignore si il existe, peu importe ! car je dois toujours me mettre dans la pire des hypothèses. Encore une fois, toute raison de douter, fut-elle infime, doit être retenue puisque même le probable est assimilé au douteux. Toute idée (même supposée) susceptible d'augmenter le doute doit être retenue.

Descartes va soumettre la rationalité au doute à partir de l'hypothèse de l'existence de Dieu.

Supposons que Dieu existe et qu'il soit omnipotent (il peut tout, m'a créé et a créé toutes choses). Si Dieu est réellement tout puissant, il est aussi capable de me tromper (il peut tout donc peut aussi me tromper). Hypothèse donc d'un Dieu trompeur. Par conséquent, il peut me tromper quand je conçois des choses simples. Reprise des natures simples exposées au § 7. Dieu n'aurait créé aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, mais seulement l'idée de ces choses en moi. Ainsi les éléments simples de toute représentation de l'imagination ou du rêve sont remis en cause.

Il reste les relations entre natures simples et générales que sont les pures relations mathématiques. Là aussi, Dieu qui peut tout peut parfaitement me faire croire que 2 et 3 font 5 ou qu'un carré a quatre côtés.

Objection : je suis persuadé que 2 et 3 font 5 et qu'un carré a quatre côtés.

Réponse : la conviction n'est pas suffisante. Elle peut être issue du préjugé. L'homme du préjugé aussi est sûr de ce qu'il avance mais il a quand même tort : « *les autres se méprennent même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude* ». La conviction n'est pas un argument. Après tout, si Dieu peut vraiment tout, il peut à la fois me mettre dans l'erreur et me donner la conviction du contraire. Il m'a créé et peut m'avoir créé sujet à l'erreur et convaincu du contraire. S'il a tout créé, il a aussi créé les idées en moi comme il l'a voulu.

Doute hyperbolique : il s'agit une fois de plus de considérer la pire des hypothèses.

Aller aussi loin dans le doute, personne ne l'avait fait avant Descartes. Les sceptiques ne s'interrogeaient pas sur les mathématiques (il est vrai qu'à leur époque les mathématiques n'avaient pas le caractère de certitude qu'elles ont à l'époque de Descartes et elles ne gênaient, dès lors, guère leur conception). Platon lui-même se révolte contre l'idée d'un Dieu magicien et trompeur.

- ◆ Remarque 1 : c'est rationnellement que Descartes fait appel à l'hypothèse du Dieu trompeur.
- ◆ Remarque 2 : caractère interrogatif de l'exposé de l'argument du Dieu trompeur. Supposition.
- ◆ Remarque 3 : il y a à la fois doute porté sur des affirmations d'existence (existence des natures simples) et sur des affirmations de relations. Descartes doute de toute idée scientifique possible en faisant appel à la transcendance divine.

Objection possible : j'ai certes l'opinion d'un Dieu tout puissant, mais j'ai aussi celle d'un Dieu souverainement bon. Perfection morale de Dieu. À nouveau, résistance au doute : l'éventualité de la tromperie divine est peut-être excessive.

Réponse à l'objection : argument de fait. Si Dieu est bon et ne veut pas que je me trompe, pourquoi alors est-ce que je me trompe quelquefois ? Même s'il est tout puissant, il le permet. L'erreur existe et je n'ai nulle possibilité de m'assurer qu'elle n'existe pas toujours. Même si Dieu est bon, il ne l'empêche pas. Les vérités mathématiques doivent donc être mises en doute.

Remarque : à ce niveau, c'est moins la raison qui doute que la volonté qui oblige la raison à douter. Au niveau du doute du sensible, c'est la raison qui en doutait. Mais la raison a du mal à douter de l'existence des vérités mathématiques. Il faut la forcer à le faire (même si on ne peut le faire qu'avec des arguments rationnels). Il faut obliger la raison à trouver des raisons de douter, à prendre pour vraie une hypothèse même excessive mais non rigoureusement impossible à ce niveau. Descartes s'efforce volontairement de trouver des raisons de douter des raisons rationnelles.

Il n'en reste pas moins que l'idée d'un Dieu trompeur ne suffit pas encore. En effet, certains pourront objecter que Dieu ne peut me tromper car il n'existe pas. N'oublions pas qu'au XVII^{ème} s. se développe le libertinage (c'est-à-dire l'athéisme) et que Descartes écrit aussi pour convaincre les libertins. Il faut donc aller plus loin, ce qui sera fait au paragraphe suivant.

2) L'argument athée (§ 10)

Il existe au XVII^{ème} s. des athées. Descartes éprouve une certaine répugnance à mettre l'existence de Dieu en doute. Il craint en effet une attaque de l'Église, d'où une certaine prudence de sa part (cf. dédicace aux doyens de la faculté : *Fides quaerens intellectum*, la foi demande aussi une activité rationnelle. La citation est de Saint Anselme). Pour la religion authentique (celle de Pascal, par exemple), il y a une nécessité de la simple foi : on n'a pas la certitude rationnelle, la foi sait qu'elle n'est qu'une foi mais qu'elle peut ce que la raison ne peut pas. Heureux ceux qui croient sans avoir vu...

Descartes veut faire apparaître que cette mise en doute est légitime car elle est méthodologique. Elle a pour but, non d'engendrer l'athéisme, mais de conforter en fin de compte l'affirmation de l'existence de Dieu (n'oublions pas que Descartes commencera par rédiger son ouvrage en latin de peur que les ignorants y trouvent des raisons de douter de l'existence de Dieu, de peur d'encourager l'athéisme en n'étant pas compris).

Descartes ne remet pas définitivement en cause l'existence de Dieu mais provisoirement. Il s'agit à la fois de convaincre les athées du caractère douteux des mathématiques (même si je refuse l'idée d'un Dieu trompeur parce que je refuse l'idée de Dieu, il me faut douter de l'existence des objets mathématiques), tout en incluant, il est vrai, l'existence de Dieu dans le doute hyperbolique. À ce niveau, l'idée de Dieu n'est pas plus que le reste une idée assurée et Descartes avait présenté son existence au paragraphe précédent comme une hypothèse et donc quelque chose de douteux.

Donc, mettons aussi en doute l'existence de Dieu. Dieu, dès lors, ne m'a pas créé, n'a rien créé. D'où viennent les choses, quelle est l'origine des choses et de moi-même ? L'athéisme envisage plusieurs possibilités :

- ◆ fatalité, destin ;
- ◆ hasard ;
- ◆ série continue des choses (déterminisme physique) qui fait que les choses sont ce qu'elles sont.

Examinons ces trois explications possibles.

La fatalité est ce qui ne peut pas ne pas arriver quels que soient les efforts contraires. Différence entre fatalité et déterminisme. La fatalité suppose que, quelques soient les causes, quelque chose va arriver : Œdipe doit tuer son père même si on fait intervenir des causes contraires par exemple en cherchant à tuer l'enfant.

Le hasard au contraire ne suppose aucune nécessité. Tout aurait pu être autrement.

Le déterminisme physique se situe entre la fatalité et le hasard. Il ne suppose pas une nécessité absolue, dans le sens où si les causes changent les effets changent aussi, mais il n'y a pas hasard non plus car tout est réglé par l'enchaînement des choses et ne va pas n'importe comment.

Il y a donc trois types d'explication possible à mon existence. Or, ces trois éventualités ont toutes ceci en commun qu'elles sont ontologiquement inférieures à la création divine. Fatalité, hasard et déterminisme sont des causes moins parfaites que Dieu. Or, nous avons l'idée que, moins l'auteur de mon existence est puissant, moins il a eu la possibilité de me faire parfait et, dès lors, plus j'aurai de chance de me tromper.

Ainsi, pour résumer, si Dieu existe il est tout puissant et peut me tromper mais, s'il n'existe pas, moins mon auteur est puissant plus j'ai de chance d'avoir été créé imparfait et donc faillible.

Il y a une solution annoncée mais non dite : si moins mon auteur est puissant, plus j'ai de chance d'être faillible, il est logique que, Dieu étant tout puissant, il ne peut me tromper. Mais cela ne peut pas être dit à ce niveau. L'hypothèse du Dieu trompeur restera et, pour les athées, l'argument de l'imperfection des causes de notre existence est suffisant pour mettre en doute mes certitudes. Je n'ai nulle raison de me croire infaillible si je suis fruit du hasard ou même d'un enchaînement de causes ou d'une destinée contre laquelle je ne peux rien. L'hypothèse athée augmente même la possibilité de la faillibilité de l'homme. Renier l'existence de Dieu, c'est en rajouter sur notre faillibilité. Si Dieu n'existe pas, la cause moins parfaite que Dieu m'aura d'autant plus créé imparfait et donc faillible (car tomber dans l'erreur est une imperfection).

Le doute est maintenant parvenu à son terme. Pas une de nos opinions n'est encore crédible et non pas pour de petites considérations, mais pour des raisons très fortes. Le doute ne peut être levé et ceci même là où on croyait qu'il ne pouvait s'exercer c'est-à-dire dans le domaine de la raison. L'énumération de tout a été effectuée. Tout y est passé. L'investigation est complète.

Dès lors, il faut suspendre son jugement. Nécessité de l'*épocké* (idée stoïcienne : si je n'ai pas de certitude, je dois m'abstenir de juger). Il faut suspendre son jugement et, y compris dans la science, ne rien penser.

Le doute a atteint son maximum. Il est universel. Tout est remis en question. Il est fondé en raison. Il reste maintenant à le rendre effectif.

III La nécessité d'un artifice de méthode nous contraignant à douter.

A) Difficulté du doute (début du § 11)

Tout a été mis en doute et cependant j'ai du mal à douter. Descartes remarque ici qu'il est difficile de douter. Remarquons qu'on pourrait en rester là. Mais Descartes a conscience de la résistance en lui contre ce qu'il vient d'introduire. Pourquoi ?

- ◆ Première raison : force de l'habitude. L'emprise des habitudes a, du reste, une supériorité temporelle. Descartes a passé sa vie à croire ces opinions alors que son doute est tout neuf et n'a donc pas cet avantage du temps. Se déshabituer de ses opinions, s'habituer au doute apparaît donc nécessaire.
- ◆ Deuxième raison : le jugement naturel tend à l'emporter parce qu'il est spontané dans la vie. Mais il ne s'agit pas de vivre (c'est-à-dire d'agir) mais de méditer et de connaître.
- ◆ Troisième raison : pour être douteuses, la plupart de ses opinions sont des opinions probables. J'ai donc plus de raisons d'y croire que d'en douter. Il est donc normal que mon esprit résiste au doute, qu'il penche au contraire vers la « *créance* » (= la croyance). Il est probable que les contenus de l'entendement soient vrais et c'est pourquoi je veux y acquiescer. Mais cela est dangereux car je n'ai nulle certitude. Pour Descartes, contrairement à notre esprit contemporain, il n'y a pas de vérité fondée sur la probabilité. La vérité est certaine ou elle n'est pas. Le probable ne suffit pas. Il est donc utile d'en douter. Mais comme il est plus probable qu'incertain, j'ai tendance à refuser le doute. Je suis quand même attiré par le probable.

Comment sortir de cette contradiction ? La seule solution est d'employer tous les moyens possibles à me tromper moi-même. Puisque la balance tend à montrer mes opinions comme ayant plus de raisons d'être vraies que d'être fausses, il me faut faire pencher la balance de l'autre côté en me forçant à douter, en ajoutant des raisons de douter. C'est ce que Descartes expose ensuite.

B) Le doute temporaire.

Il s'agit de feindre que toutes mes pensées sont fausses. Ici apparaît le caractère volontaire du doute, non d'ailleurs par masochisme mais en raison des arguments intellectuels déjà évoqués. Seulement ces arguments ne suffisent pas à me délivrer de mes préjugés. Il me faut donc volontairement douter.

Tenir le probable pour faux : s'il tient le probable pour probable, il sera attiré par le probable. Il s'agit de ne pas être attiré par ses opinions, de parvenir à suspendre réellement le jugement. Ne pas être attiré d'un côté ou de l'autre. On ne pourra en effet décider que plus tard ce qui est vrai ou faux, de façon fondée. Il s'agit pour le moment de suspendre son jugement.

On voit qu'on ne peut donc se contenter de douter. Il faut tenir les opinions douteuses pour fausses. Cet exercice (car il s'agit d'un exercice) a pour but de plier le jugement dans le sens inverse de celui de ses habitudes. Tel est le doute hyperbolique, prendre le probable pour faux.

Rappelons que le doute n'atteint pas l'action mais seulement la pensée. Certes, on devrait agir en raisonnant mais il peut y avoir « péril » dans l'action c'est-à-dire urgence, question de vie ou de mort. Il faut alors se décider et, provisoirement au moins, se fonder sur le probable. Les exigences de la pensée et de l'action ne sont pas les mêmes :

- ◆ Action : 1) Morale provisoire en attendant (se conformer à l'usage, prendre le probable pour vrai.
2) Morale rationnelle lorsque j'aurai la certitude dans la connaissance.
- ◆ Pensée : nous n'avons pas droit à l'erreur parce qu'il n'y a pas urgence. La recherche de la certitude à l'exclusion de toute autre chose exige que je tienne au contraire le probable pour faux (quand l'action le tient pour vrai)

Comment arriver à cela, comment arriver à se persuader suffisamment de la fausseté du probable pour m'obliger moi-même, volontairement, à suspendre mon jugement ? Ici va intervenir l'hypothèse du Malin Génie.

C) L'hypothèse du Malin Génie

Il faut bien voir la différence qu'il y a entre l'hypothèse du Dieu trompeur et celle du Malin Génie.

L'hypothèse du Dieu trompeur constituait une étape du doute. En ce qui concerne l'hypothèse du Malin Génie ce n'est plus le cas. Cela ne fait pas partie des étapes du doute, et comment en effet serait-ce possible alors que tout a déjà été mis en doute ?

L'hypothèse du Malin Génie est une méthode psychologique pour se forcer au doute. Ce qui importe en est moins le contenu que son impact : hyperbolisation du doute.

Le Malin Génie n'est du reste pas un artifice purement méthodologique. C'est bien plutôt une hypothèse qui crée logiquement les conditions d'une suspicion radicale.

Idée d'une suspicion complète car hypothèse d'une puissance qui cherche à me tromper, à m'avoir. Il s'agit de chercher à être plus fort que lui en ne se laissant pas faire. Sorte de duel contre la ruse de ce génie qui, si je triomphe, me fait douter car la seule façon de ne pas se laisser avoir est de ne rien croire et donc de douter de tout.

C'est donc non une raison mais un moyen de douter (au contraire du Dieu trompeur).

La suspicion permise par le Malin Génie va me permettre de douter des choses extérieures et de mon corps propre.

La seule chose qui reste est de suspendre son jugement pour ne jamais être trompé par le trompeur. Si je ne crois en rien, on ne peut, en effet, me faire prendre pour vrai ce qui ne l'est pas (ni du reste pour faux ce qui ne l'est pas), puisque je n'affirme rien de vrai ni de faux, restant dans le doute. Suspension de jugement. Sorte d'agnosticisme (refus de trancher).

La radicalisation du doute est aussi, du reste, un moyen de ne pas trop insister sur le dieu trompeur. Remarquons que, contrairement au Dieu trompeur, le Malin Génie ne porte pas sur les vérités mathématiques mais sur la réalité des corps. Proche de la fonction du rêve. Cela évite de faire appel par trop à la problématique de l'existence ou non de Dieu que veut éviter le prudent Descartes (le Malin Génie n'est pas en contradiction avec l'existence de Dieu).

Ainsi, toute crédulité est bloquée, mais reste ouverte la possibilité de revenir là dessus.

Caractère volontaire du doute. Volonté contre raison de croire, volonté d'être plus fort que le Malin Génie.

L'hypothèse du Dieu trompeur n'est pas assez forte car c'est une hypothèse sans certitude (et Descartes ne veut aller jusqu'à affirmer la non-existence de Dieu).

Le Malin Génie est une fiction : je veux me tromper. Volontaire. Je me trompe, je me garde cette fiction comme vraie alors que je l'ai inventée.

Interprétation psychanalytique de l'hypothèse du Malin Génie : le Malin Génie est la crainte que j'ai de me tromper que je projette hors de moi sous forme de mythe. Je l'objectivise. Je peux dès lors m'en défier car j'ai du recul par rapport à elle, alors que si je ne l'objectivise pas je n'en ai aucun. Volonté qui croit. Le Malin Génie, c'est moi qui me trompe en faisant un mauvais usage de ma liberté (voir théorie de l'erreur dans la quatrième Méditation).

Conclusion : Vie quotidienne et philosophie.

Caractère mélancolique de ce dernier paragraphe. Ton nostalgique. Nostalgie de l'illusion. L'illusion est toujours consolante. L'illusion, c'est le bonheur.

La philosophie nous oblige à remettre les pieds sur terre, quitte à être déçu. La raison ne mène pas nécessairement au bonheur. Descartes utilise, en guise de métaphore, l'exemple de l'esclavage. L'esclave est heureux tant qu'il ignore qu'il est esclave, tant qu'il se croit libre. De même être dans l'erreur est bonheur tant qu'on croit posséder la vérité. Mais l'esclave qui aperçoit qu'il est esclave est malheureux. De même le philosophe voyant qu'il ne sait rien est malheureux.

Mais en même temps, il y a une nécessité de la philosophie comme éveil sur la réalité pour ne plus se tromper. Autrement dit, il faut se débarrasser. Il y a un danger au fond de vouloir s'illusionner soi-même, danger contre lequel il faut agir. J'ai envie de revenir à mes anciennes certitudes mais cette envie est dangereuse car mystificatrice.

La dernière proposition évoque la peur devant ce qui a été fait. On a tout détruit mais on n'est pas sûr de pouvoir tout reconstruire. Crainte de rester éventuellement dans le doute. Descartes n'exclut pas l'hypothèse de l'échec, du nihilisme absolu (ce qui serait grave).

Descartes, en fait, va chercher maintenant à réinvestir tout ce qui a été mis en doute.

On peut dire que cette première Méditation joue trois rôles :

- ◆ Préparation psychologique à la philosophie (faire table rase)
- ◆ Préparation logique à la position du premier principe indubitable et anhypothétique qu'on verra dans la **Seconde Méditation** et qui ne peut apparaître que si on a douté préalablement de tout le reste.
- ◆ Préparation à une réfutation du scepticisme. Le doute est en effet provisoire.



Deuxième Méditation

I De la nature de l'esprit humain

Introduction (§ 1 et 2)

1) Difficulté.

Descartes commence par récapituler ce à quoi il est parvenu : il a l'esprit empli de doute à tel point qu'il semble impossible d'en sortir. Le doute est suffisamment fort pour qu'il ne puisse y renoncer, pour qu'il ne puisse le chasser de son esprit. Risque de déraison.

Descartes emploie une métaphore : « *et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus* ». Il est dans un milieu qui n'est pas solide. Il ne peut trouver un objet solide (pas de certitude du côté des objets extérieurs ζ ne peut assurer ses pieds dans le fond). Il ne peut pas non plus nager ζ il n'y a nulle certitude non plus du côté du sujet. Descartes s'est remis lui-même en doute. Problème apparemment insoluble. Risque de rester dans le doute : la déraison est l'équivalent pour l'esprit de la noyade pour le corps.

2) Méthode (fin du 1^{er} §)

Descartes s'affermir dans sa résolution. Il doit conserver la même méthode et ne rien accepter d'incertain, faire comme si le douteux était faux. Il réaffirme donc la méthode du doute hyperbolique.

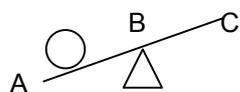
« *je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain* » Il y a ici l'idée que, de toute façon, il pourra trouver une certitude mais que cela peut prendre deux formes :

- ◆ Ou il trouvera une vérité, une certitude qui le sortira du doute absolu ;
- ◆ Ou il trouvera au moins une certitude, au moins une vérité, à savoir qu'il n'y a rien de certain.

Déjà donc, à ce niveau, nous savons qu'il ne peut y avoir de scepticisme radical. Même si rien d'autre n'est certain, il existe au moins une vérité, au moins une certitude, celle qu'il n'y a rien de certain.

3) Le point de départ minimal (§ 2)

Allusion à Archimède. Connaissez-vous l'anecdote à laquelle il est fait allusion ? Archimède, ayant découvert le principe du levier pour soulever les charges selon le schéma ci-dessous, aurait dit « donnez-moi un point d'appui et je soulèverai la terre »



Plus BC est grand par rapport à AB, plus il est facile de soulever l'objet situé en A. La terre est le plus grand solide possible aux yeux d'Archimède. S'il a un point d'appui, il peut la soulever mais sans lui il ne peut rien faire.

L'allusion à Archimède est une image analogique pour dire que s'il trouve une première vérité, alors il pourra en déduire d'autres. À partir d'une petite chose (un point d'appui ζ une vérité), on pourra en faire beaucoup d'autres (soulever le globe ζ redécouvrir toutes les vérités).

Par là même, Descartes affirme implicitement

- ◆ Que le doute est provisoire ;
- ◆ Qu'il inaugure une nouvelle forme de philosophie qui prenant appui sur une seule évidence pourra tout connaître.

Le but est donc de découvrir une première vérité indubitable qui remettra en cause tout scepticisme.

Caractères de cette première vérité :

- ◆ Elle doit être fixe et assurée c'est-à-dire qu'elle doit être universellement vraie (fixe) et claire et évidente (assurée)
- ◆ Elle doit être suffisamment féconde pour fonder toute la connaissance et le savoir.

A) Première vérité : je découvre que je suis (§ 3 et 4)

Avant la découverte de cette première vérité, Descartes prend soin de rappeler tout ce dont il a douté. Pourquoi ?

Il y a deux raisons :

- ◆ Il est important de rappeler ce dont il doute puisqu'il doit, nous le savons, garder le contenu du doute constamment à l'esprit pour ne pas tomber dans le préjugé dans sa recherche du premier principe (principe anhypothétique) qui servira de fondement.
- ◆ Il est important de reparler du doute parce que c'est de lui que va naître la première vérité, le fondement des autres vérités.

Nous allons donc avoir une sorte de vision synthétique de tout ce dont on a douté préalablement.

1) Récapitulation du doute.

On peut remarquer qu'il ne s'agit plus ici d'une simple réfutation de la certitude sensible. Réfuter la certitude sensible, ce serait dire : les choses existent peut-être mais mes sens me trompent et je ne peux rien affirmer sur ces choses en me fondant sur les sens. Descartes va plus loin : ce n'est pas de la connaissance sensible des choses qu'il doute mais de l'existence même de ces choses. Son doute est ontologique. La vraie question est « les choses que je vois existent-elles ? Les choses dont je me souviens ont-elles existé ? » Le doute s'exerce aussi bien dans l'espace (« ce que je vois ») que dans le temps (« ce dont je me souviens »). Le contenu de la mémoire sensible est mis en doute. Les arguments, nous les connaissons (ils ont été proposés dans la **Première Méditation**). Ontologiquement, les choses représentées ne sont pas. Quant au contenu de la mémoire, il est encore plus sujet au doute puisqu'il renvoie au passé et donc le doute peut s'exercer à deux niveaux : je n'ai peut-être pas vu ce que je crois avoir vu dans le passé et, d'autre part, même si je l'ai vu, mes sens me trompaient peut-être. La suspicion porte donc sur le préjugé réaliste de mes représentations.

Descartes va même plus loin : non seulement il doute de l'existence des choses perçues mais aussi des sens eux-mêmes. S'il est vrai que les choses perçues ne sont peut-être pas, les sens ne seront pas non plus. Ils seront illusions puisqu'ils ne peuvent être qu'en tant que sentant. Si ce que je vois n'existe pas, il n'existe pas d'organe de la vision mais tout au plus une image intellectuelle. De toute façon, Descartes a remis en cause précédemment l'existence du corps propre et les organes des sens en font partie.

Enfin, il rappelle qu'il a mis en cause les idées simples. Rappel, donc, général, sous forme systématique et synthétique de tout ce qui a été mis en doute. Rappel aussi que, peut-être, nous n'en sortirons pas, ne pouvant affirmer qu'une seule vérité : la seule chose de certaine est que rien n'est certain.

2) La question de l'origine de mes représentations.

Descartes commence par se demander si le doute est aussi général qu'il y paraît. Il applique ici la quatrième règle de la méthode : « faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je puisse être assuré de ne rien omettre ». N'y a-t-il pas d'autres choses auxquelles il n'aurait pas d'abord pensé et qui seraient indubitables ? Par exemple, mes pensées ont bien une origine. N'est-ce pas Dieu qui me met à l'esprit ces pensées ? Rappel ici de l'hypothèse du Dieu trompeur. N'ai-je pas là une certitude ? Descartes pose implicitement déjà une certitude à savoir celle selon laquelle le doute existe et qu'il suffit d'en rechercher la cause.

Mais, l'existence de ce Dieu ne répond pas aux caractéristiques nécessaires au premier principe : il n'est pas évident. Ce n'est qu'une simple possibilité. Ce n'est peut-être pas Dieu qui produit mes pensées douteuses, c'est peut-être moi-même. La possibilité de l'existence de Dieu comme premier principe s'effondre.

Une possibilité alors se dessine : si c'est moi-même qui détermine ces pensées, alors je suis. Est-ce enfin une certitude ? Non, car on pourrait alors répondre que ce n'est pas nécessairement moi qui produit ces pensées mais peut-être Dieu. On ne peut choisir. Les deux hypothèses coexistent et je n'ai aucun critère de choix pour trancher.

De toute façon, même si c'est moi qui produit ces pensées, n'ai-je pas mis ma propre existence en doute (auquel cas je me contredirais).

Objection : j'ai nié mon corps, l'existence de mes sens. Mais ne suis-je que cela ? (Nouvelle application de la quatrième règle de la méthode). Si je ne suis pas que cela, alors je ne me suis pas nié entièrement et il y a peut-être quelque chose en moi d'indubitable. Je ne suis pas que le corps, je suis aussi esprit. Mais cela aussi est inclus dans le doute : il faut aussi douter de l'esprit. Remarquons que, ici, Descartes va encore plus loin que dans la **Première Méditation** puisqu'il doute même de l'existence de l'esprit qui, à ce niveau au moins, n'a aucun privilège sur le corps. La possibilité que je suis semble s'effondrer.

3) Le Cogito

a) La démarche

Je me suis certes persuadé que les corps et les esprits ne sont pas, mais, si je m'en persuade, c'est que je pense. Le doute est une pensée : « *j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.* » Il est nécessaire de recourir à un sujet s'il y a une pensée. Il faut qu'il y ait un sujet qui pense. Si je pense, je existe.

Descartes avance une dernière objection : « *mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours.* » Descartes pousse le doute à fond en mettant le doute lui-même en doute. Quand je crois douter, peut-être que je me trompe encore (nouvel appel fait au malin génie) et donc que je ne doute pas (que je ne pense pas). Le doute est lui-même mis en doute, la négation est niée. Quand je me persuade que je doute et que par là même je suis, peut-être que je me trompe.

Mais, si le malin génie me trompe, il me trompe c'est-à-dire qu'il trompe quelqu'un et que ce quelqu'un c'est moi. Donc je suis ce quelqu'un qui est trompé.

En conséquence, que je doute vraiment ou que je crois douter, dans les deux cas il est nécessaire que j'existe. Que je doute ou que je crois douter, j'ai, de toute façon, des représentations, je pense et, si je pense, « je » pense c'est-à-dire qu'il y a quelqu'un qui pense et je ne peux pas ne pas être. Tout vient de ce qu'il ne peut pas y avoir doute ou certitude (et donc une pensée) sans sujet.

Remarquons qu'il y a ici une réfutation originale du scepticisme.

La réfutation classique dit ceci : tout est douteux, disent les sceptiques, et par là ils se contredisent car dire que tout est douteux c'est affirmer qu'il y a au moins quelque chose qui n'est pas douteux, quelque chose d'assuré, à savoir que tout est douteux et s'il y a au moins une chose de sûre alors tout n'est pas douteux.

La réfutation cartésienne dit : je peux douter même de mon doute (donc que tout soit douteux n'est même pas sûr), il n'en reste pas moins quelque chose d'indubitable, la pensée, car elle est condition de possibilité du doute. Or si je pense j'existe. Pensée et existence me sont données en même temps dans la mesure où, s'il y a une pensée, il y a nécessairement en même temps quelqu'un qui pense, à savoir moi. L'universalité du doute est contredite. Descartes a poussé le doute si loin qu'il l'a retourné en son contraire. La certitude a jailli.

Originalité de Descartes : le point de départ n'est autre que le sujet. Philosophie qui commence par le sujet. C'est nouveau. Avant Descartes on parlait des objets de pensée, des représentations, mais jamais du sujet lui-même de ces représentations. Avec Descartes la philosophie cesse d'être une ontologie et devient une anthropologie.

b) Statut du cogito

Qu'est-ce que signifie une philosophie qui parle ainsi, qui va avancer en fonction d'un statut de la vérité propre au sujet comme la première vérité même ? Le statut de la vérité ici n'est pas externe, le critère de la vérité n'est pas l'adéquation de la chose et du discours, de la réalité extérieure et de ma pensée (au contraire de la conception scolastique de la vérité). Le critère ici est interne : identité de la pensée et de l'existence. C'est la seule vérité pour laquelle le critère d'évidence suffit. On n'a pas besoin de la véracité divine. La philosophie commence par l'acte de connaître et le premier acte de la pensée est de se poser elle-même.

Remarque : la certitude n'existe que lorsque je pense : « *cette proposition* : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit » Il n'y a en revanche aucune certitude lorsque je dors, par exemple. C'est valable quand j'y pense ou quand je le dis (mais il n'y a pas de langage sans pensée chez Descartes). Chaque fois qu'on est dans la conscience on a l'intuition du « je pense ». Intuition instantanée qui n'a nulle valeur pour le passé ou pour le futur mais seulement pour le présent, au moment même où j'y pense.

Il s'agit d'une intuition rationnelle mais en même temps vécue. Immédiat, sans détour ni intermédiaire, pas même celui du temps.

Objection de Gassendi : ne puis-je dire « je me promène donc je suis ». Incompréhension ici de Gassendi. Descartes renvoie à la pensée alors que la promenade est corporelle. Je peux rêver que je me promène mais le rêve est une pensée et si je rêve que je pense je pense encore, ce qui n'est pas le cas pour la promenade (si je rêve que je me promène, je ne me promène pas). La promenade n'est pas une preuve de mon existence mais la pensée de la promenade si ! Caractère intrinsèque à l'esprit de l'évidence du cogito. Tout passe par la pensée pour que j'en aie une certitude. Passage obligé. Cf. interprétation existentialiste : la sensation de l'existence est prise comme preuve de l'existence. C'est vrai dans la mesure où sentir l'existence c'est encore penser. Tout passe par là.

c) Comparaison avec la présentation du cogito dans le **Discours de la Méthode**

Dans le **Discours de la Méthode**, Descartes écrit « je pense donc je suis ». Or, ici, il ne dit pas la même chose. Il dit « Je suis, j'existe ». Pourquoi cette différence ?

La formulation du **Discours** laissait croire à tort qu'il s'agit d'une déduction, ce qui n'est pas le cas. Le *cogito* est une intuition, non une déduction. Pour déduire il faut déjà savoir quelque chose à partir de quoi on déduit. Or, puisqu'il a douté de tout, il ne sait rien. Il n'y a donc nullement déduction mais intuition, intuition rationnelle. L'existence n'est pas déduite de la pensée. Pensée et existence sont connues en même temps car il n'y a pas de pensée sans existence. Les deux sont saisis en même temps dans une intuition rationnelle. Ce n'est qu'ensuite que la déduction sera possible. Une éventualité est exclue : qu'on puisse parler de l'être totalement séparé de la pensée et de la pensée sans statut ontologique. Portée décisive de la raison. Manifestation de sa puissance : elle est capable de fonder mon existence, son existence.

Nous avons trouvé le point fixe et assuré. Fixe car rationnel. L'intuition est rationnelle chez Descartes. Une vérité indubitable nous est donnée par l'intuition. Je ne peux raisonnablement mettre en doute mon esprit car si je le fais, je pense, je suis esprit.

Pourquoi alors dit-il « Je pense donc je suis » dans le **Discours** ? Il s'agit d'un simple procédé d'exposition qui n'a pas valeur de raisonnement. Nous intuitionnons les deux (pensée et existence) ensemble, mais nous sommes obligés de les exposer l'un à la suite de l'autre et voilà pourquoi Descartes les relie par un « donc » qui a une simple valeur de liaison et non de déduction. Encore une fois, la déduction n'est possible qu'à partir d'une intuition de départ (dont on tire d'autres vérités). Or ici, nous sommes au commencement.

Remarque : Le *cogito* était déjà là à la fin de la **Première Méditation**, implicitement. L'idée même du doute présupposait la pensée. Suspendre son jugement supposait qu'existait le jugement, l'acte de penser. Mais, pour que le *cogito* soit le point d'appui du levier, il ne suffit pas qu'il soit présent dans la démarche. Il faut que ce soit conçu et donc que le *cogito* soit réflexif (je pense et j'ai conscience de penser). Réflexivité d'une intuition qui s'intuitionne elle-même.

L'existence du sujet est donc posée. Remarquons que le moi pensant n'affirme que lui-même et le doute sur les choses extérieures et sur les vérités mathématiques n'est nullement levé. Mais l'existence du doute n'est plus complet car l'existence du « je » a été démontrée. Il existe une exception au doute. Nous avons trouvé le point fixe et assuré recherché. Sans lui je ne peux rien faire. Avec lui je peux tout faire (comme le point d'appui permet de tout soulever) et ceci « *après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses* » (cf. quatrième règle de la méthode déjà citée et aussi la première : ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, éviter prévention et précipitation).

Cette unique vérité sera suffisante pour lever tout ce qui reste sujet au doute au moyen, désormais, de la déduction. Seul le « je pense » est intuitionné en philosophie (Il existe des intuitions ailleurs, par exemple en mathématiques : triangle, sphère...). Mais n'anticipons pas. Ce qui est certain à ce niveau, c'est que j'existe et que je peux explorer, réfléchir sur cette certitude. C'est ce qui va être fait maintenant.

B) Deuxième vérité : je découvre quel je suis (§ 5 à 9)

1) Exigences méthodologiques (§ 5 début du § 6 jusque « entièrement indubitable »)

Ce n'est pas parce que mon existence est sauvée du doute que toutes les propriétés de ma nature sont sauvées du doute.

Le *cogito* est clair mais sa nature ne l'est pas. Il s'agit de savoir tout ce qui est impliqué dans le *cogito* sans revenir à des préjugés, toujours selon la méthode de n'accepter pour vrai que ce qui est certain.

Or, la meilleure manière de ne pas prendre pour vrai ce qui n'est pas certain, c'est de :

1. S'appuyer sur ce qui est connu et non sur ce qui ne l'est pas (procédure de prudence) ;
2. Exclure progressivement les acceptions de la nature de lui-même qu'il avait auparavant et ne peut retenir parce que non directement lié à ce qui vient d'être dit.

On assiste à une sorte de recommencement du doute mais non plus comme quelqu'un qui ne sait rien mais comme quelqu'un qui sait quelque chose (qu'il existe) et qui n'accepte pour vrai que ce qui peut être conclu, déduit de ce qu'il sait déjà. Il va donc procéder à un examen de ce qu'il croyait savoir de sa nature avant le doute pour savoir ce qu'il peut garder à la lumière de ce qu'il sait et ce qu'il ne peut pas garder car cela reste incertain.

Il ne faut pas prendre comme essence de son existence physique plus que ce qui lui est apparu en droit. Il va revoir tout ce qui a été dit de l'homme avant lui et il en retranchera tout ce qui est

douteux. Va suivre, donc, l'examen de toutes les possibilités de définir l'homme et d'abord des fausses possibilités de définir l'homme.

2) Fausses possibilités de définir l'homme (fin § 6 - début § 7)

a) L'homme comme animal raisonnable (Aristote)

Aristote disait que toute définition doit se faire par le genre prochain et la différence spécifique.

Comment définir l'homme ?

- ◆ En se demandant à quel genre prochain il appartient. Le genre prochain est le genre le plus proche. Or le genre le plus proche dont fait partie l'homme, c'est l'animalité. L'homme est donc d'abord un animal. Il fait partie du genre animal.
- ◆ En se demandant ensuite, dans ce genre, qu'est-ce qui le distingue, qu'est-ce qui fait qu'il est une espèce différente des autres animaux. Question donc de la différence spécifique (différence d'espèce, ce qui fait la spécificité de l'homme). Or, ce qui fait la spécificité de l'homme, c'est que, contrairement aux autres animaux, l'homme est doué de raison. Il est raisonnable. D'où la définition : l'homme est un animal raisonnable.

Critique de la thèse d'Aristote : danger d'une régression à l'infini. Le problème de la définition est que je définis à partir d'autres mots qui doivent eux-mêmes être définis et ainsi de suite. Comment commencer ? Le problème est d'autant plus grand que Descartes n'a que peu de temps. De fait, nous avons ici un rejet de l'analyse conceptuelle propre à Aristote et par là même à la scolastique qui, rappelez-le, est héritée d'Aristote.

b) L'homme comme mixte d'âme et de corps.

α) Le fait du mixte.

Il se considérait d'abord comme un corps. C'est ce qui vient le premier à l'esprit. Évidence. Je suis un corps. Évidence sensible. Un visage... et toute une machine. Allusion au mécanisme. Rappelons que c'est la conception de Descartes et pourtant il va la considérer comme non certaine et la rejeter dans le doute pour le moment.

Allusion au cadavre. Le cadavre est aussi un corps. Or je ne suis pas un cadavre. Le cadavre est un corps sans âme et donc pas un homme.

D'où une seconde considération : l'homme est d'abord un corps et ensuite une âme. On remarquera que la supposition de l'existence de l'âme vient de la considération du fait que je me nourris, que je marche, que je sens et que je pense. Mis à part la dernière, toutes ces considérations semblent relever plutôt du corps que de l'âme. En fait il n'en est rien selon Descartes, car c'est l'âme qui permet la marche, la nourriture etc. Cela n'a lieu que lorsque l'âme commande au corps (aucune conception chez Descartes du réflexe conditionnel qui devrait pourtant ramener la marche au corps).

Nous savons que Descartes pense effectivement que l'homme est union de l'âme et du corps. Mais,

- ◆ Il ne peut encore l'affirmer au niveau de ce qu'il connaît de certain.
- ◆ Surtout, d'autres avant lui avaient fait de l'homme une union de l'âme et du corps mais sans avoir la même conception. Or c'est la conception des autres essentiellement qui va être critiquée ici.

β) Explication de l'ancienne conception.

Comment concevait-on l'âme et le corps avant Descartes ?

L'âme : l'âme était considérée dans l'antiquité comme un souffle, comme un vent, bref comme une matière. Conception matérialiste de l'âme. Certes, l'âme est considérée comme une matière extrêmement subtile, légère, mais comme une matière quand même. Cette conception, nous la trouvons notamment chez les stoïciens. L'âme chez les stoïciens était divisée en huit parties :

- ◆ L'hégémonique, partie directrice de l'âme (la raison) ;
- ◆ Les cinq sens ;
- ◆ La voix (expression de l'âme)
- ◆ La partie reproductrice (âme sexuelle)

L'âme est bien considérée comme un corps puisqu'on peut la diviser en parties. Matérialité.

L'âme apparaît comme animant le corps, comme un corps à l'intérieur du corps dans les parties les plus grossières, car là, sa subtilité légère peut s'insinuer.

Le corps : sa nature semble évidente.

- ◆ Le corps apparaît d'abord comme limité (il peut être terminé par quelque figure). Il est fini.
- ◆ Il est ensuite étendu (il remplit un espace).

- ◆ Il est sensible (il peut être senti au moins par l'un des cinq sens sinon tous)
- ◆ Il est mobile (il peut être mis en mouvement) non en lui-même mais quand quelque chose le pousse en le touchant (pas d'action à distance)

Ce « *quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression* » n'est autre que l'âme. Le corps est donc mû par l'âme. Allusion, là encore, sans doute à Aristote. On remarquera que selon cette conception le corps ne se meut pas de lui-même. Or, remarque Descartes qui s'en étonne, il existe des corps qui se meuvent d'eux-mêmes : les automates. Cette conception est donc fautive. Pensons aussi aux animaux. Ils sont considérés comme n'ayant pas d'âme et pourtant ils se meuvent. Or, si les corps se meuvent, c'est qu'ils sont poussés par l'âme. Comment se pourrait-il que des corps sans âme se meuvent ? Contradiction de la scolastique qui d'ailleurs ne se trouve pas chez Aristote qui admet l'existence d'une âme animale. On sait que Descartes résoudra partiellement le problème en comparant les animaux aux automates, aux machines, admettant qu'un corps peut être mobile de lui-même sans nécessiter quelque chose d'autre qui le meuve. Mais, pour le moment, il se contente de poser la question et de s'en étonner.

y) Critique de cette ancienne conception.

- ◆ Le corps. Conception la plus aisément critiquable. Le *cogito* ne me permet pas d'affirmer l'existence du corps. Il reste dans le doute pour les mêmes raisons que dans la **Première Méditation**. Aucune certitude du corps. Malin génie. Je peux croire avoir un corps et n'en avoir pas. À ce niveau, l'argument du rêve (non repris ici) reste pleinement valable. Le « je pense » ne m'assure rien concernant l'existence du corps. La différence entre la nature du corps et l'idée qu'il a de sa pensée exclut de passer directement de la seconde à la première. Il ne peut pas identifier à l'existence qu'il vient d'établir tout ce qui concerne le corps. Le corps ne peut donc être identifié à la pensée et ceci dans aucune de ses caractéristiques (finitude, espace, sensible, mobile). Tout ceci peut être rêvé ou mis en moi par un malin génie.

- ◆ L'âme. Descartes considère son existence à partir (nous l'avons vu) du fait de se nourrir, de marcher, de sentir et de penser.

Se nourrir et marcher : comment puis-je être certain de marcher et de me nourrir si je ne suis pas certain d'avoir un corps, si je n'ai pas de corps (puisque je prends le douteux pour faux) ? Qu'est-ce que peut en effet nourrir l'âme s'il n'y a pas de corps. De même qu'est-ce qu'elle va mettre en mouvement dans la marche ?

De même la sensation : d'abord on ne peut sentir sans corps (puisque la sensation suppose des organes des sens), ensuite, parfois il croit sentir, alors que ce n'est qu'un rêve. Encore une fois, l'argument du rêve reste pleinement valable à ce niveau puisque si je sais que je pense je peux penser et rêver à la fois. La certitude de la pensée n'a pas remis en cause la possibilité que je sois en train de rêver. Tout ce qui faisait l'ancienne conception qui avait le tort de confondre l'âme et le corps, de confondre les caractères de l'âme et ceux du corps, est critiqué.

Cette théorie qui confond caractères de l'âme et caractères du corps (à la fois en faisant de l'âme une réalité matérielle et en attribuant à l'âme la sensation, la marche etc., toutes choses qui renvoient au corps) s'appelle l'hylozoïsme (ce qui mélange le corps (hulé) et ce qui est animé, qui anime, l'âme (zôè)).

Il reste une dernière considération qui m'a fait affirmer que j'avais une âme : la pensée.

3) L'essence véritable de l'homme.

L'examen complet de toutes les conceptions qu'il avait de lui-même de l'homme ne laisse qu'une seule certitude : la pensée. Je suis une pensée, cela est indubitable. La pensée est un attribut qui m'appartient. Certitude que la pensée ne peut être détachée de soi. Mon existence n'est autre que l'existence d'une pensée.

Je savais que j'existais, je sais maintenant ce que je suis : une pensée. Elle seule est indubitable puisque douter c'est penser. Descartes ne distingue pas la pensée des actions de la pensée « *cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'exister.* » Il ne distingue pas la pensée des actions de la pensée car il sait que la certitude de la pensée est inséparable des actions de la pensée. Cf. définition de la pensée dans les **Principes de philosophie** : « J'entends par pensée tout ce que j'aperçois immédiatement être en moi ». Caractère inséparable de la pensée et de ses actions. La pensée pense toujours ou n'est pas. Dès lors, cesser de penser, c'est cesser d'être (ou au moins ne plus être certain d'être, ce qui revient au même puisque l'incertain est considéré comme faux). De même, il ne faut pas confondre mémoire et pensée en acte. La pensée ne peut être qu'en acte. D'où cette idée que lorsque je ne pense pas je ne suis pas. Le *cogito* est une certitude

mais dans l'instant. Je sais que j'existe mais non que j'ai existé une seconde auparavant ni que j'existerai une seconde plus tard. Nulle certitude que je suis encore quand je dors profondément sans conscience. Ma certitude n'est valable que dans l'instant et n'est pas conservée. Pas de conservation de la certitude présente pour l'avenir à ce niveau.

Je suis « *une chose qui pense* ». Descartes emploie le mot « chose » qui ne doit pas donner lieu à contresens. Il ne s'agit pas d'une chosification de la pensée au sens de « chose corporelle ». Il parle d'une chose qui pense pour répondre à une exigence logique de distinction. C'est une chose qui pense et non une chose qui ne pense pas (non un corps, par exemple). Il faut penser la pensée différemment, mais au fond j'ignore ce que c'est. Pas réification, pas de substantialisme. La pensée est l'essence de mon existence. Descartes dit en somme que, puisqu'il pense, il y a en lui une faculté de penser (une chose qui pense). La chose qui pense est condition de possibilité de la pensée. C'est tout. Pour le reste il ignore ce que c'est que cette chose.

La démarche est de type transcendantal. Cf. phénomène et chose en soi chez Kant : la réalité de la chose en soi est affirmée comme condition de possibilité du phénomène. Quoique je ne puisse la connaître je sais qu'elle existe parce que si elle n'existait pas le phénomène ne saurait exister non plus. De la même façon, ici, puisqu'il y a pensée, je peux en déduire l'existence d'une chose qui pense, condition de cette pensée. Descartes ne dit rien de plus.

On remarquera l'assimilation qui est opérée entre raison, entendement et esprit. Descartes réduit l'esprit à l'entendement et à la raison, alors que l'esprit comportait chez les chrétiens non seulement la raison mais surtout la foi. Il y a un peu, ici, quelque chose de faux chrétien.

La pensée est ensuite définie comme quelque chose d'immatériel. Descartes dit en effet qu'il n'est pas un corps mais une chose pensante. Il n'est pas un corps puisqu'il tient le probable pour faux. Je peux douter de tout ce qui est matériel, y compris de la matérialité de l'âme sans parvenir à douter de ma pensée. Elle ne suppose donc pas la matérialité. Elle est immatérielle.

Est-ce à dire que je pense sans cerveau ? Descartes ne dit pas cela. Seulement, il ne peut affirmer que le cerveau existe à ce niveau. À ce niveau, il doit rejeter le rôle du cerveau dans la pensée, car, même si c'est probable, c'est incertain. Le corps est douteux. Là où serait l'erreur, c'est d'affirmer qu'on n'a pas besoin de cerveau pour penser. Ce n'est pas ce qu'il dit. Il dit que je ne sais rien sur le corps, que je n'en ai aucune certitude (et non qu'il n'existe pas). Du reste, le cerveau est-il principe de pensée ou moyen pour la pensée ? C'est la seconde réponse qu'il faut retenir. S'il n'y a pas de pensée sans cerveau (et Descartes ne dira pas le contraire, cf. rôle de la glande pinéale), il n'empêche que, pour connaître ce qu'est la pensée, je n'ai pas besoin de connaître le cerveau. Si pensée suppose cerveau, la pensée en elle-même est immatérielle.

La pensée est donc une chose spirituelle qui n'a aucune des caractéristiques du corps et ne peut être pensée sur le mode de l'étendue. Pas même un être permanent, puisque certitude d'un instant.

Objection faite à Descartes : n'y a-t-il pas une matérialité de la pensée qui existe et qu'il ignore ? Peut-on affirmer la pensée immatérielle, alors que peut-être cette matérialité existe mais est inconnue ? Je peux savoir que je pense sans savoir ce qu'est le soubassement de la pensée. Objection de Gassendi, Hobbes. Descartes ne dit pas le contraire mais il n'est sûr de rien. Hypothèse gratuite qu'il doit donc rejeter dans le doute. La seule chose dont je suis sûr, c'est d'être une chose qui pense. Quoiqu'il en soit, la conception cartésienne de la pensée ne peut être calquée sur celle du corps. Ce serait contradictoire : ce qui est distinct doit être pensé différemment. Ce n'est pas une chose corporelle et la preuve en est que le corps, lui, ne résiste pas au doute.

Hobbes et Gassendi reprocheront à Descartes de faire une métaphysique spiritualiste que des matérialistes (l'atomiste Gassendi, le mécaniste Hobbes) récusent. Mais Descartes ne s'est pas demandé si le *sum* n'a pas un statut autre que spirituel (un statut corporel) mais il faut se référer à la **Lettre au père Gibieuf** (1642). Descartes y dit qu'il a conscience qu'il ne doit pas identifier la conscience claire et distincte qu'il a de son existence comme pensée avec l'idée de ce que peut être, ontologiquement parlant, une chose qui pense. Mais ce que peut être ontologiquement une chose qui pense, il n'en a, à ce niveau, nulle certitude. Il ne peut en parler. Il ira même jusqu'à dire que, peut-être, il y a dans la nature de ce qui existe comme chose qui pense quelque chose d'inaccessible à un entendement humain borné.

On remarquera que la fin du paragraphe est application de la quatrième règle de la méthode, celle du dénombrement. Descartes a tout remis en doute sauf une chose : la pensée. La matière est suspecte. Je dois distinguer ce que je suis (la pensée) de ce que j'ignore (la matière) pour ne pas faire entrer le douteux dans la certitude, ce qui implique l'affirmation de la non-matérialité de la pensée. On ne peut s'appuyer sur ce qu'on ne connaît pas.

Je sais donc que je suis une chose pensante. C'est une certitude de la raison qu'il ne faut pas entacher d'imagination. C'est cette idée qu'il va développer au paragraphe suivant.

4) Imagination et raison (§ 8)

« Mais aussi peut-il arriver que ces mêmes choses, que je suppose n'être point, parce qu'elles me sont inconnues, ne sont point en effet différentes de moi, que je connais ? Je n'en sais rien ; je ne dispute pas maintenant de cela, je ne puis donner mon jugement que des choses qui me sont connues : j'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être. » Est-il aussi un corps et une âme matérielle ? C'est possible. Mais encore une fois il doit considérer, fidèle à sa méthode, l'incertain comme faux. Manière nouvelle de réaffirmer qu'en fait il ne prétend pas ne pas être un corps (comme la formulation du paragraphe précédent sortie de son contexte pouvait le faire croire) mais qu'il n'est pas certain d'en être un et que, dès lors, il faut faire comme si il n'en était pas un. Descartes est particulièrement clair sur ce point et, pourtant, ses critiques comme Hobbes ou Gassendi lui feront l'objection qu'il affirme n'avoir pas de corps comme soubassement de la pensée. Ils n'ont rien compris.

Descartes réaffirme qu'il cherche à approfondir qui il est.

Il sait être une chose pensante, ceci est une certitude. Ce serait une faute, dit-il, que d'exiger que cette certitude soit déduite de la connaissance du corps : « 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 pas encore connue ; ni par conséquent, et à plus forte raison, d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination ». La connaissance de l'esprit ne dépend pas de celle du corps, même si, éventuellement, la réalité de l'esprit dépend de la réalité du corps.

Nous savons que la connaissance du corps n'est pas nécessaire à la connaissance de l'esprit : elle a surgi comme une certitude alors même que j'avais douté du corps.

Tout vient de ce que, ce que je crois savoir du corps, pour le moment, est issu de l'imagination alors que le *cogito* est une connaissance de raison.

Descartes définit l'imagination : « imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. »

Or :

- ◆ Lorsqu'il se conçoit comme chose pensante, il ne se saisit pas d'une image d'une chose mais comme une chose réelle (indubitable).
- ◆ Surtout, il ne se conçoit pas comme corporel.

Donc, la connaissance de la *res cogitans* ne vient pas de l'imagination. Telle est sa force. Il ne faut pas exiger qu'elle dépende de l'imagination en exigeant de connaître le corps avant la pensée. L'imagination n'est pas source de connaissances. Descartes réaffirme l'argument du rêve. Il avait déjà dit que les images corporelles (issues donc de l'imagination) pouvaient, en fait, être issues du rêve et n'avoir donc aucun correspondant matériel.

« En suite de quoi je vois clairement que j'aurais aussi peu de raison en disant : j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement qui je suis, que si je disais : je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable ; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence. »

Utilisation ici d'un raisonnement analogique. Supposer qu'il vaut mieux déduire la connaissance de l'esprit des données de l'imagination sur le corps que de se fonder sur l'actuelle certitude du *cogito* non dérivée de la connaissance du corps, est aussi absurde que si, voyant les choses à l'état de veille, je préférerais m'endormir et rêver pour les voir mieux.

Autrement dit, l'imagination est à la connaissance ce que le rêve est à la veille :

Connaissance	veille
-----	=
Imagination	rêve

Il est évident que (au moins au niveau de la connaissance) la veille est supérieure au rêve et me donne une vision plus exacte de la réalité. Il est absurde de considérer le rêve supérieur. De même, il est absurde de préférer (comme le font certains objecteurs de Descartes) faire découler la certitude de l'esprit de l'imagination du corps quand j'ai une certitude éminemment supérieure dans le *cogito*. Ce n'est pas l'imagination qui permet de connaître. La raison m'a donné le *cogito*. Je dois me défier de l'imagination et continuer à considérer le corps comme douteux. Si je veux connaître, je dois me défier de l'imagination. Tout ce qu'elle m'apprend n'est peut-être que chimère. Peut-être pas mais je n'en suis pas sûr. Il faut donc continuer l'examen de la *res cogitans* par la raison et ne rien affirmer sur l'éventuelle matérialité de mon âme, de mon corps, de ce qui est soubassement de ma pensée.

Remarque : Descartes distingue l'ordre des raisons de l'ordre des choses :

- ◆ Ordre des choses : corps est peut-être condition d'existence de la pensée (il ne tranche pas).

- ◆ Ordre des raisons : l'âme peut-être connue sans la connaissance du corps.

5) Définition de la *res cogitans* (lecture du § 9)

Descartes définit la chose qui pense. Il ne peut rien faire d'autre, en effet, que de creuser le chemin où il est. Cette définition pose un certain nombre de questions, à savoir :

- ◆ Pourquoi cette énumération de verbes et pourquoi l'avoir arrêtée à sentir ?
- ◆ Qu'est-ce qui légitime que toutes ces choses, ces actions appartiennent à la chose pensante ?

a) Énoncé.

L'énumération est ordonnée et non arbitraire. On peut grouper les verbes :

- ◆ Doubter, entendre, concevoir : rapport à la compréhension.
- ◆ Affirmer et nier : concerne la position d'une proposition.
- ◆ Vouloir et ne pas vouloir : aspects de la volonté.
- ◆ Imaginer et sentir : concerne la représentation des objets sensibles.

Les deux premières lignes constituent le jugement (juger c'est affirmer ou nier une idée conçue. Voir **Quatrième Méditation**.)

Vouloir et ne pas vouloir : plus général qu'affirmer et nier mais c'est quand même la volonté qui affirme et nie (cf. **Quatrième Méditation**)

Imaginer et sentir : degré le plus bas de la pensée. Connaissance imparfaite (voir § précédent).

On le voit, l'énumération n'est pas arbitraire.

On remarquera le « *comme par l'entremise des organes du corps* ». Prudence de Descartes qui ne veut surtout pas réintroduire ce qui est encore mis en doute.

Toutes ces choses appartiennent-elles à ma pensée ?

b) Ces modes relèvent de la chose pensante.

Attribut : ce qui est détermination d'une chose, faculté au niveau de la chose pensante.

Dans le système cartésien, tous ces attributs sont des modes de la substance pensante. Il confond presque mode et attribut : le mode est une manifestation plus ou moins passagère des différentes facultés qui sont attribut dans la substance. Par exemple, l'attribut entendement. Le mode est le fait d'entendre. Le fait de douter est un mode de la faculté de pensée. L'attribut volonté a pour mode le fait de vouloir.

Descartes pense donc ici une distinction modale. Si on peut concevoir la chose pensante sans ses attributs et ses attributs sans ses modes, on ne peut concevoir les modes sans attribut et ces attributs sans la chose pensante. C'est en cela qu'ils relèvent tous de la chose pensante. Ils en sont des modes et sont donc inconcevables sans elle.

Descartes en donne une preuve : même si l'imagination et les sentiments ne correspondent à rien dans la réalité matérielle, ce sont des choses inséparables de lui et dont la vérité est indépendante des critères sensibles et d'imagination. Même si je rêve, le fait que j'imagine est vrai (même si le contenu de l'imagination, lui, est faux). Même argument que dans la première Méditation où il disait que les vérités mathématiques étaient vraies même lorsqu'il dormait. De même le fait que j'imagine ou sent est vrai même quand je rêve car, pas plus que les vérités mathématiques, le fait d'imaginer ne relève des choses en dehors de lui. C'est interne à la conscience.

Descartes ne considère ici que l'aspect de représentation de la perception et de l'imagination sans se référer au contenu de ces représentations. Il est certain que ses représentations existent. Elles peuvent être fausses, elles n'en sont pas moins réelles.

Il est évident que douter, entendre et concevoir relèvent de la chose pensante. Penser ce n'est rien faire d'autre. Quant à affirmer et nier, nier relève du doute hyperbolique et donc de la pensée et affirmer relève de la certitude rationnelle et donc aussi de la pensée.

Vouloir, ne pas vouloir : relèvent de la volonté, du désir. Mais, si je désire une chose, ce désir passe par la représentation de l'objet désiré. Si je ne pense pas à la chose, je ne peux la désirer. Vouloir a donc un aspect qui est un mode de la pensée.

Imaginer est bien penser. Création même de la pensée et c'est pourquoi il n'y a pas nécessairement de correspondant matériel.

Sentir : j'ignore si j'ai des organes des sens, mais ce qu'il y a de certain, c'est que j'ai conscience de percevoir. J'ai une représentation mentale (consciente) du fait de voir, sentir ou entendre. Ceci relève donc bien aussi de la pensée.

Je ne peux imaginer imaginer sans imaginer, ni avoir l'impression de sentir sans sentir. Tout ceci est donc bel et bien sauvé du doute et relève de ma conscience c'est-à-dire de ma pensée. Il est

évident en effet ici que Descartes assimile pensée et conscience. Et qu'est-ce en effet que le *cogito* sinon une chose consciente.

Descartes va montrer que, finalement, tout ce qu'il perçoit, s'il le pense, s'il en a conscience, ce n'est que par intellection, par activité de la pensée pure. C'est du reste ce à quoi va servir l'exemple du morceau de cire, dont l'analyse occupe une grande partie du deuxième moment de cette Méditation.

II Priorité dans l'ordre de la science, de la connaissance de l'esprit sur celle du corps.

Introduction (§ 10)

Les habitudes de pensée sont encore heurtées. L'esprit n'arrive pas à reconnaître le doute. Paradoxe : il semble que ce sont les sens qui nous font connaître et la connaissance des corps par les sens me semble plus certaine que cette connaissance, pourtant indubitable, que j'ai maintenant de moi. Malgré tout ce que je viens de faire qui m'a bien montré que le corps était douteux et ma pensée certaine, il me semble pourtant, envers et contre tout, qu'il est plus aisé de connaître le corps que l'esprit et que ce sont les sens qui me permettent cette connaissance. Autrement dit, j'ai deux préjugés :

- ◆ que les corps sont plus aisément connus que l'esprit ;
- ◆ que ces corps sont connus des sens et non de l'esprit.

Pour remettre en cause ces préjugés, Descartes décide de relâcher « *la bride* » à son esprit c'est-à-dire d'à nouveau lui laisser croire que les choses extérieures existent. Ceci a le but suivant : montrer que je ne peux connaître le corps que par l'esprit (donc que l'esprit est condition de la perception) et par là même que l'esprit est premier dans l'ordre des raisons, que la connaissance de l'esprit est prioritaire sur celle des corps. Tel est le sens de l'analyse de la perception du morceau de cire. C'est en analysant la croyance en l'existence des choses extérieures, c'est-à-dire la perception, que je vais m'apercevoir que la perception est réglée en fait par l'entendement.

A) Analyse de la perception du morceau de cire.

1) Point de départ : la connaissance d'un corps semble être une addition de sensations (§ 11)

Descartes va considérer, donc, un exemple de corps. Il s'agit de considérer un exemple précis. Refus du général et donc de la démarche même du doute (rappelons que, par commodité, il avait préféré le doute du général). Ici Descartes ne peut adopter ce type de démarche car il ne s'agit pas du même problème. Les notions générales sont confuses parce que parler du corps c'est en parler abstraitement de sorte que le mot « corps » n'est plus qu'une étiquette pour identifier une multiplicité de choses (autrement dit, rien de précis). Ici, il ne s'agit pas de s'attaquer au principe de la connaissance en général mais de celle d'un objet. D'un objet, il faut parler en particulier.

Descartes n'envisage pas non plus son propre corps (au contraire de la **Première Méditation**) car ce ne serait pas une démonstration convaincante. Elle concernerait un corps où ma pensée est en cause. Je vais donc prendre un corps extérieur n'ayant visiblement avec ma pensée aucun rapport, pour justement montrer que sa perception suppose ma pensée. Plus convaincant.

Le choix du morceau de cire n'est pas dû au hasard. Il existe des antécédents littéraires. On trouve l'exemple du morceau de cire dans **Les Métamorphoses** d'Ovide, où se trouve résumée la doctrine de Pythagore. « Tout change, rien ne périt ». Représentation héraclitéenne du monde visible. La cire malléable qui change sans cesse de forme est toujours la même cire. De même l'âme peut pénétrer des figures diverses et rester la même. La cire malléable est le modèle de tout ce qui est, qui change et ne périt jamais. La cire est donc le symbole de l'unité et de la multiplicité du monde.

Si Descartes choisit la cire, c'est à cause justement de ses propriétés malléables, nous allons le voir.

Prenons donc un morceau de cire : « *il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci* » L'avantage de l'exemple du morceau de cire est que je le perçois au moyen de mes cinq sens.

Remarquons qu'il considère le morceau de cire réellement comme un corps (il n'en doute plus provisoirement) et ne considère pas le concept de morceau de cire, sans quoi il serait trop facile de

montrer que c'est l'entendement qui perçoit les corps. On se place dans la pire des hypothèses pour rendre le raisonnement mieux probant.

Descartes présente ici une théorie empirique (les corps sont connus par les sens), théorie auquel il ne croit pas. Mais, pour la critiquer, il faut d'abord l'exposer. Il considère donc la perception du morceau de cire, perception non douteuse du reste puisque, que la cire existe ou non, je la perçois.

Donc, je perçois la cire et semble la connaître par les sens.

2) Ce ne sont pas les sens qui perçoivent (début § 12)

Je chauffe le morceau de cire. Chacune de ses qualités (relevant des cinq sens) se retourne en son contraire :

- ◆ La saveur disparaît.
- ◆ L'odeur disparaît.
- ◆ Sa couleur est modifiée ainsi que sa grandeur. Il change de forme puisqu'il devient mou.
- ◆ Sa froideur est devenue chaleur.
- ◆ Si je le frappe, il ne résonne plus.

Pourtant, c'est toujours la même cire.

Cet exemple suffit à réfuter la thèse empiriste : elle dit que les sens font connaître les corps, que les qualités sensibles constituent l'essence d'un corps. Or, dans ce cas, le morceau de cire chauffé n'est plus le même corps. Pourtant, l'empiriste doit bien affirmer qu'il s'agit du même morceau de cire, auquel cas il se contredit.

En fait, les qualités sensibles ne constituent pas l'essence du corps parce qu'on se représente une permanence du corps à travers ces différentes modifications quantitatives, ces variations en qualité sensible.

L'essence du corps, c'est autre chose. Si elle ne m'est pas donnée par mes sens, ne m'est-elle pas donnée par mon imagination ?

3) Ce n'est pas l'imagination qui perçoit (Fin § 12 - Début § 13)

a) Examen de la flexibilité et de la muabilité.

Muable : l'adjectif vient du verbe mouvoir (bouger). Est muable ce qui peut être mis en mouvement.

Flexible : ce qui peut changer de forme.

Descartes classe la flexibilité et la muabilité ensemble car ils renvoient tous deux à la qualité du mouvement.

Nous savons donc que la cire est muable et flexible. Ce sont des qualités qui demeurent. Qu'entendons-nous par là ? Nous ne considérons pas les différentes formes que revêt la cire mais le fait qu'elle revêt des formes différentes. Si la cire est muable et flexible, si elle change donc, le changement lui-même ne change pas. C'est donc bien quelque chose qui relève de l'essence de la cire puisqu'il demeure quel que soit l'état de la cire. Le carré ne fait pas partie de l'essence de la cire car elle peut être ronde sans cesser d'être cire. La muabilité et la flexibilité en font partie car si la cire n'était plus muable ou flexible elle ne serait plus cire.

Or, est-ce que c'est l'imagination qui me fait connaître la cire comme flexible et muable ? La question peut se poser car, si je ne peux sentir dans le même temps la cire carrée ou ronde, je peux imaginer les deux. L'imagination dépasse la sensation.

Mais l'idée de flexibilité suppose que la cire puisse revêtir une infinité de formes. Or je ne peux imaginer une infinité de formes. L'imagination ne peut se représenter l'infinité de mouvements et de formes. Or, c'est ce que suppose l'idée que la cire est muable et flexible. Ce n'est pas l'imagination qui me le dit.

b) Examen de l'attribut étendu

La cire est quelque chose d'étendu, c'est-à-dire quelque chose qui occupe un certain espace. Est-ce l'imagination qui me le fait savoir ? Non, et ceci pour les mêmes raisons que précédemment. L'étendue que remplit la cire peut varier infiniment selon la chaleur, ce que mon imagination finie ne peut considérer.

Si l'essence de la cire est d'être étendue, muable et flexible, ce ne peut être l'imagination qui me le dit. Ce n'est donc pas l'imagination qui me fait reconnaître la cire, ce n'est donc pas l'imagination qui me fait percevoir la cire comme cire. Ce n'est pas l'imagination qui perçoit.

Cependant, nous avons trouvé l'essence de ce corps qu'est la cire : flexible, muable et étendue. Le plus important de ces trois éléments est l'étendue car la flexibilité et la muabilité dépendent d'elle. Quelque chose qui n'occupe pas d'espace ne peut être ni flexible ni muable. Pour Descartes

l'étendue, c'est l'essence de tout corps, du corps. C'est l'attribut principal du corps (ce qui constitue sa spécificité).

Quant au mouvement (flexibilité, muabilité), il est le fondement du mécanisme cartésien. Ce sont d'autres attributs du corps mais non son attribut principal : tous les corps ne sont pas muables. Ils peuvent l'être.

4) C'est l'entendement qui perçoit (fin du § 13)

Si ce n'est ni l'imagination, ni les sens qui perçoivent les corps, il ne reste que l'entendement pour le faire. Il ne reste que cela. Descartes défend ici une théorie intellectualiste de la perception. Ce qui me permet de dire que c'est la même cire, c'est l'entendement. L'entendement, lui, est capable de concevoir la notion de flexibilité, d'étendue et de muabilité. Les concepts de l'entendement sont assez généraux pour recouvrir l'infinité des particularités.

C'est l'entendement qui perçoit les choses selon Descartes (sur le débat empirisme / théorie intellectualiste de la perception, cf. cours sur le jugement et l'idée)

« *je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident* » La cire en général représente un degré supérieur dans l'abstraction. Il est évident que l'entendement, ici, intervient car ni les sens ni l'imagination ne me permettent la représentation de la cire en général. Je perçois tel morceau de cire. La cire en général présuppose donc une activité de l'entendement.

« *Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement.* » Autrement dit, l'entendement donne bien la perception de l'objet particulier.

« *Mais ce qui est à remarquer, sa perception ... qui sont en elle, et dont elle est composée* » Idée que toute perception est l'œuvre uniquement de l'entendement, y compris dans la perception spontanée (imparfaite et confuse). L'entendement est condition du jugement qui me fait reconnaître tel ou tel objet. Mais, confuse quand elle est spontanée et immédiate, cette inspection de l'esprit devient elle-même l'objet d'une idée claire et distincte quand elle est analysée et parvient à la conscience de soi.

Clair et distincte : ces deux mots ont un sens précis chez Descartes.

Clair : indubitable. Connaissance présente et manifeste à l'esprit attentif, de telle sorte qu'il n'ait aucune occasion d'en mettre en doute la réalité et la valeur.

Distincte : une idée distincte est une idée précise et différente de toutes les autres. L'esprit la voit avec une parfaite netteté. Si une idée peut être claire et non distincte (douleur), l'inverse est impossible.

B) La perception, preuve de l'existence et de la puissance de mon esprit (§ 14 à 17)

1) La perception se passe de la sensation (§ 14)

« *Cependant je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur.* » La force des préjugés est à nouveau soulignée. Il nous paraît inconcevable, en effet, que la perception se passe de la sensation.

« *Car encore que sans parler je considère ... et non par la seule inspection de l'esprit* » Considération du langage. Imperfection du langage. Des expressions du langage me trompent. Je dis que je vois la cire. Inexact. Je devrais dire que je juge que ceci est un morceau de cire et non que je le vois. La preuve en est que je vois deux choses différentes et y reconnaît, pourtant, le même morceau de cire. Nous jugeons la cire, nous ne la voyons pas. Piège tendu par notre manière de parler, manière de parler, du reste, elle-même commandée par la conscience fautive que nous avons de la perception. C'est en effet parce que j'ai des préjugés que je parle faussement. La parole est, aux yeux de Descartes, une conséquence de la pensée, un instrument de la pensée. La pensée préexiste au langage.

Pour nous débarrasser de nos préjugés, il faut accumuler les preuves de leur fausseté, c'est-à-dire des contre-exemples :

Exemple des hommes. « *si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue ... ce que je croyais voir de mes yeux* » Je suis dans ma maison et je regarde par la fenêtre. Je vois passer quelque chose. Qu'est-ce que je vois vraiment ? Je vois des manteaux et des chapeaux. Or, je dis : « ce sont des hommes ». Ce n'est pas ma vue qui me donne la perception d'hommes. La meilleure preuve est que je verrais la même chose s'il s'agissait de spectres ou d'automates. Les automates sont des hommes feints mais dont la ressemblance avec l'homme est si grande que nous nous y tromperions. Il est possible de dire que ce que je vois ce sont des automates (même si cette possibilité est faible). Si je dis, cependant, que ce sont des hommes, j'énonce un ju-

gement.. La sensation elle-même ne me permet pas de l'affirmer car j'aurais exactement les mêmes sensations s'il s'agissait d'automates bien imités (dont Descartes évoque la possibilité dans le **Traité de l'homme**). Il y a un acte de l'entendement. La condition de possibilité de toute perception n'est donc pas dans l'activité des sens mais dans l'intellection.

Objection : Descartes oublie toute la dimension psychosociale de la perception. Si l'on n'a pas l'habitude de voir des hommes portant manteaux et chapeaux on ne pourra savoir que ce sont des hommes qu'en les regardant de plus près et donc par les sens (même si le jugement interviendra aussi). Quand les Aztèques virent débarquer des européens sur leurs chevaux, n'ayant jamais vu de chevaux, ils les prirent pour des dieux. La sensation intervient dans la reconnaissance perceptive.

De plus, n'y a-t-il pas un cercle logique ici ? Descartes a fait tout ce long discours pour montrer que la perception est intellectuelle et que, par conséquent, toute perception est ramenée à la pensée. Il n'empêche qu'il s'est appuyé sur les représentations des sens et de l'imagination même si c'est pour les récuser. Il a dû passer par l'expérience de la cire (et montrer qu'elle change alors que la cire, elle, ne change pas) pour établir que la perception de la cire n'a rien à voir avec l'expérience.

Réponse à cette objection : Descartes s'appuie sur des représentations de la cire (ou des hommes) et non sur les objets de la représentation. Les choses matérielles restent objets de doute. Que l'imagination ou la sensation soient trompeuses ou non, il n'en reste pas moins que, pour lui, la perception ne tient pas à l'imagination mais à l'intellection. Il est vrai que pour le prouver il s'est appuyé sur la possibilité d'une représentation venant des sens, mais c'est justement pour la récuser. Il a montré les contradictions d'une telle possibilité.

2) La conception intellectualiste de la perception est plus claire que la conception empiriste (§ 15)

Ironie du début du paragraphe. Il n'y a bien entendu pour Descartes aucune honte à douter de l'opinion. On ne peut s'appuyer sur les préjugés des sens, de l'imagination et du langage.

« *ainsi qu'ils appellent* » : « ils », ce sont essentiellement les scolastiques qui défendent la conception empiriste.

Sens commun : l'expression est prise ici dans un sens particulier. Sens scolastique. Le sens commun est un sens central qui aurait pour fonction de coordonner les sensations propres à chaque sens spécial de façon à nous donner la perception d'un objet. Faculté de l'âme qui réunit les sensations.

Question de Descartes : si je considère la cire au moyen des seuls sens ou de ce sens commun, est-ce que je la connais mieux que dans la perception par l'entendement ?

Réponse : se contenter de considérer les objets par nos seuls organes des sens, cela n'a rien d'humain. C'est confondre perception humaine et sensation animale. Mais l'animal ne juge pas, justement ! L'homme, lui, reconnaît les objets comme tels. Supériorité de l'homme, seul être à réellement percevoir. L'animal se contente de sentir.

« *Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue* » : reprise de l'exemple des chapeaux et des manteaux. Enlever de la cire ce qui m'est donné par la seule sensation (comme les chapeaux et manteaux m'étaient donnés par la sensation) revient à dégager l'essence de la cire (comme en enlevant les vêtements je trouvais l'essence de l'homme). La cire toute nue c'est la cire comme objet de mon entendement. Or cela seul est propre à la cire (le reste est variable). C'est donc la seule conception de cela qui me fait reconnaître l'unité de la cire. Seul l'entendement peut le faire. Seul l'entendement permet de percevoir la cire. Il peut, du reste, se tromper sur ce qu'il perçoit (après tout, il ne sait toujours pas si la cire existe bien), il n'empêche que s'il perçoit c'est par l'entendement. Il est certain qu'il perçoit par l'entendement, certain que la perception existe, même s'il n'est pas certain que l'objet perçu, lui, existe. La possibilité d'erreur subsiste. On n'a pas démontré l'existence des objets matériels.

3) La perception, signe de la chose pensante (§ 16 et 17)

Descartes revient à l'esprit, au moi. Rappelons que c'est à cela qu'est consacrée la seconde Méditation. Or, l'analyse de la perception qu'il vient d'effectuer a un sens dans l'analyse de la chose pensante.

Percevoir prouve deux choses :

- ◆ Que j'existe
- ◆ Que j'existe comme chose pensante.

La perception prouve que j'existe : la découverte de mon existence est logiquement antérieure à la découverte de la cire. Quand je dis « je vois la cire », même si je n'y crois pas, je dis « je ». Donc je suis. Même chose lorsque je dis « je » la touche. Toute affirmation d'une existence extérieure à moi (même si j'admets que cette affirmation puisse être fausse, car rien ne prouve encore

l'existence de ces choses extérieures), renvoie d'abord à mon existence. La perception passe par le « je ». Le simple fait d'avoir une représentation, fut-elle fausse, implique que quelqu'un ait cette représentation, que j'existe.

La perception est preuve que je suis une chose pensante. La perception m'éclaire aussi sur ce que je suis. En effet, si la perception s'est avérée être avant tout un acte de l'entendement, il s'ensuit qu'il implique que je sois un entendement. Si j'ai une perception, l'entendement en est une condition de possibilité. Là encore, que la cire existe ou non, le seul fait que je la perçoive impliquant mon entendement, il est nécessaire que cet entendement existe puisque la perception existe. Descartes en est donc revenu au même point qu'à la fin de la première partie de cette seconde Méditation : il sait qu'il existe et qu'il existe comme chose pensante. Mais pour le prouver il est passé par une autre voie : celle de la perception.

Descartes a quand même avancé. Il a montré quelque chose de plus, à savoir que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps. Il est plus aisé à connaître que le corps car il est condition de possibilité de la connaissance du corps. Je suis obligé de connaître l'esprit pour connaître le corps alors que l'inverse n'est pas vrai puisque pas de perception des choses extérieures sans recours à l'entendement. L'esprit est antérieur, premier selon l'ordre des raisons.

Assuré que les perceptions sont des pensées, je suis d'autant plus assuré que je suis une chose qui pense.

Au point de vue de l'essence, à ce niveau de la Méditation, la connaissance des corps est embrouillée, pervertie par les sensations et l'imagination. Le doute subsiste sur les choses matérielles. La perception ne me prouve pas leur existence et pourtant elle prouve encore mon existence comme chose pensante. La certitude de la pure pensée est plus que jamais confortée alors que le corps reste mis en doute. Il y avait donc bien un préjugé à croire les corps plus aisément connaissables parce qu'ils me sont donnés par la perception.

La perception ne m'apprend rien de certain sur l'existence des choses, ni même sur mes sens, mais conforte mon existence comme chose pensante. Ce qui ne prouve pas l'existence des choses prouve mon existence et il y a d'autres preuves à l'existence de l'esprit non liées aux choses. En conclusion, il y a bien plus de preuves de l'existence de l'esprit, il est plus aisé à connaître.

Conclusion (dernier §)

Descartes résume l'acquis de cette seconde Méditation :

- ◆ La perception dépend de l'entendement.
- ◆ La perception prouve davantage l'existence de mon esprit que celle des corps alors que pourtant elle semble être le moyen de connaissance des corps et non de l'esprit et qu'il y a d'autres moyens de connaissance de l'esprit, propres à l'esprit. Donc l'esprit se connaît plus facilement que le corps.

La Méditation s'achève donc sur une certitude, mais la certitude d'un *cogito* solipsiste et menacé par la force des préjugés. La deuxième Méditation s'achève par la hantise de l'emprise de l'imagination et des sens quoique l'on ait reconnu que l'esprit est facile à connaître.

Troisième Méditation

I Préliminaires à la démonstration de l'existence de Dieu.

A) Bilan et problématique (§ 1 à 5)

Ce premier point est consacré au bilan de ce qui est acquis jusqu'au cinquième paragraphe où la question de cette troisième Méditation va être posée, à savoir : Dieu existe-t-il et est-il trompeur ou véridique ? Dès la première Méditation, Descartes avait émis l'hypothèse d'une tromperie divine. Ce problème subsiste donc et doit être ici abordé.

Mais, l'ordre des raisons implique qu'il soit nécessaire d'aller selon l'ordre de la méditation et donc de ne pas de suite démontrer l'existence de Dieu. Si le titre de la Méditation nous dit ce dont il est question, il ne nous dit pas la façon dont la troisième Méditation succède à la seconde. C'est ce qu'il nous faut examiner.

1) Bilan — Rappel du contenu du cogito (§ 1)

« *Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerais tous mes sens ... je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même.* » L'analyse du morceau de cire a montré que les idées ne viennent pas des choses. L'empire du Malin Génie subsiste donc en ce qui concerne la valeur de vérité des données de la perception. J'ignore si mes perceptions, dont je sais qu'elles sont des pensées, ont véritablement un correspondant matériel. Il me faut donc me détourner des croyances aux choses matérielles. Nouvelle affirmation, donc, qu'il faut s'en tenir au connu et se méfier de l'inconnu. Descartes remet la bride à ses pensées.

En revanche, je sais que j'existe et que ma pensée est plus aisée à connaître que les choses extérieures. Il s'agit donc de considérer « *mon intérieur* » afin « *de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même* ». Il sait qu'il existe en tant que chose pensante et c'est à partir de cette certitude qu'il faudra passer à l'existence de Dieu. Il est nécessaire de partir du connu pour découvrir l'inconnu.

Il faut donc continuer l'examen de la chose pensante pour savoir ce qu'elle peut nous apprendre de plus. Pour cela, Descartes commence par récapituler ce qu'il sait sur la nature de la chose pensante.

« *Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme ... tout ce que jusques ici j'ai remarqué que je savais.* » Récapitulation du contenu du cogito.

- ◆ Il sait être (est vivant).
- ◆ Il connaît les modes de sa pensée : entendre, douter, affirmer, nier, vouloir, ne pas vouloir, sentir, imaginer, percevoir. On remarquera que la liste est plus complète que dans la **Seconde Méditation**. Descartes ajoute les sentiments : aimer et haïr.
- ◆ Rappel que la perception, même sans correspondant réel, est un mode de la chose pensante.

2) Critère de la vérité : clarté et distinction (§ 2)

Problème de Descartes : il a un certain nombre de certitudes. Ne peut-il pas en déduire les critères de la certitude. Je sais le *cogito* vrai. Je dois pouvoir trouver ce qui me permet de l'affirmer comme vrai. Je dois posséder un critère de vérité. La question est de savoir ici si le *cogito*, à lui seul, ne nous fournit pas le critère de la vérité. Si je connais des choses, il doit être possible de savoir pourquoi je les reconnais comme vraies et donc de déterminer le critère de la vérité. Il s'agit de réfléchir sur le processus qui m'a permis de découvrir les premières vérités absolues pour dégager les règles d'acquisition de la certitude absolue. S'il peut dégager ces règles, il pourra, en les respectant, acquérir d'autres certitudes, et il aura alors une méthode.

Perception : correspond ici à représentation.

Tout ce qu'il connaît se caractérise par une perception claire et distincte. Clarté et distinction sont donc des critères possibles de vérité.

Clarté : référence à ce que Descartes appelle aussi la lumière naturelle c'est-à-dire la raison ou l'entendement. Une pensée claire est une pensée qui provient de l'entendement. Sont obscures les pensées qui se rapportent à la sensation ou à l'imagination. Est clair ce qui est indubitable.

Distinction : est distinct ce qui résulte d'une analyse, ce qui est nettement séparé d'autre chose. Critère de netteté. Privilège du simple sur le composé chez Descartes. Distinct s'oppose à confus. Par exemple, la conception du corps et de l'âme est une conception distincte. Il les sépare nettement. L'hylozoïsme est une conception confuse puisqu'elle confond l'âme et le corps.

Clarté et distinction se rejoignent en ce que Descartes appelle l'évidence. Ce critère semble suffire puisqu'il est le seul que je retrouve dans la certitude du *cogito*. Comme le dit Descartes, *laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse* » Autrement dit, si quelque chose de clair et de distinct pouvait être faux, ces critères n'auraient pu suffire pour affirmer la certitude du « je pense » et je n'aurais donc pas cette certitude. Il faut donc en conclure que ce critère est effectivement un critère de vérité. Néanmoins la question se pose de savoir si ce critère est suffisant.

3) Limites actuelles de la validité de ce critère (§ 3 et 4)

Ce qui apparaît ici, c'est que notre critère de vérité, s'il n'est pas faux, est néanmoins insuffisant.

Première difficulté (§ 3) : il y a des choses qui sont claires et distinctes et qui pourtant, contrairement au *cogito*, ont paru douteuses, à savoir l'existence des choses extérieures. Comme il le dit, il y avait quelque chose de clair et distinct en elles qui m'apparaît toujours comme indubitable, à savoir que j'ai la perception de ces choses en moi mais, en revanche, ce qui reste douteux c'est que ces idées correspondent à des choses réelles. On remarquera d'ailleurs que cela n'est pas tout à fait clair : « *je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point* » Ce n'est, du reste, pas non plus nécessairement faux. Peut-être que les choses extérieures existent bien mais je n'en ai nulle certitude : « *si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement* ».

Autrement dit, Descartes opère ici une distinction au niveau de la certitude sensible. Elle est légitime en ce qu'elle porte sur l'existence de la sensation comme telle, elle est illégitime dans la mesure où elle porte sur l'existence de l'objet extérieur et sur sa conformité avec la sensation elle-même. Il est assurément vrai qu'il se représente ces corps mais il n'est pas sûr qu'ils existent. Pas de garantie. En fait, notre critère de vérité est subjectif. Les idées claires et distinctes sont assurément vraies à l'intérieur de notre esprit mais nous ne savons pas si elles sont vraies extérieurement à l'esprit, dans les objets.

Deuxième difficulté (§ 4) : la deuxième difficulté ne touche plus les objets extérieurs mais les objets mathématiques. Descartes montre ici que, non seulement le critère de vérité n'a qu'une validité subjective (ne concerne que notre pensée), mais que cette validité subjective elle-même est limitée. Prenons, en effet, des idées n'ayant pas de correspondant matériel, comme par exemple les idées mathématiques, le critère de clarté et de distinction suffit-il à affirmer la vérité de ces idées ? Il s'agit bien, en effet, d'idées claires et distinctes. Pourtant elles restent sujettes au doute et ceci à cause de l'argument du Dieu trompeur qui, à ce niveau, reste valable. Le critère de clarté et de distinction n'est donc nullement suffisant.

« *Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu ... ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois* » La fin de ce paragraphe semble mettre sur le même plan la certitude du *cogito* et les certitudes mathématiques. Question : Descartes rejette-t-il ici ce que nous a apporté la seconde Méditation et nous laisse-t-il le choix entre le doute universel fondé sur l'hypothèse du dieu trompeur et l'acceptation de toutes les idées claires et distinctes sans privilège pour le *cogito* ? Il semble en tout cas que Descartes néglige pour quelques instants la spécificité du *cogito*, ne le considérant que comme une évidence parmi d'autres. Pourtant il y a bien un privilège du *cogito* puisque, contrairement aux vérités mathématiques, l'argument du Dieu trompeur ne suffit pas à le mettre en doute. Cette fin de paragraphe semble être une sorte de résistance ultime au doute. Je n'arrive pas à mettre en doute les vérités mathématiques quand je les conçois. Pourtant, si j'y réfléchis, Dieu peut bien me tromper. Le critère de clarté et de distinction ne suffit pas tant que subsiste cet argument du Dieu trompeur, même si cet argument semble léger et que la certitude semble exister.

Le critère de clarté et de distinction est insuffisant ici pour une autre raison, qui est implicite : nous ne savons pas si nos idées claires et distinctes demeurent vraies à l'intérieur de notre esprit en dehors de l'instant où nous les concevons. Comme dit Descartes, ceci m'apparaît comme certain « *toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir clairement* ». Ce n'est que quand je n'y pense plus mais que je pense au Dieu trompeur que me revient le doute. Le critère de clarté et de distinction n'a qu'une validité instantanée et ce, y compris pour le *cogito* puisque je n'ai la certitude du « je pense » que dans l'instant où je pense.

4) Conclusion : il faut d'abord démontrer l'existence de Dieu et ensuite voir s'il est trompeur (§

5)

« *Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu ... est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique* » Cause bien légère de douter. Descartes affirme que l'existence d'un dieu trompeur n'a que très peu de chance d'être confirmée, que c'est léger et « *métaphysique* ». Cette affirmation peut sembler étrange puisqu'il a affirmé depuis le début que la plus petite raison de douter suffit pour rejeter comme fausse une proposition. Qu'importe que l'hypothèse du Dieu trompeur soit d'une probabilité limitée ! Il suffit que cette probabilité existe puisque le doute est hyperbolique. En fait, il semble bien que ces lignes soient dictées par une certaine prudence de Descartes envers l'Église. Le mot « *métaphysique* » semble avoir ici un sens péjoratif alors qu'il n'en a nullement un pour Descartes. Pour lui la métaphysique est très sérieuse et importante (cf. arbre de la connaissance). Mais il faut satisfaire l'Église. Descartes précise quand même que l'argument du Dieu trompeur est léger car je n'ai même pas la preuve que Dieu existe et donc encore moins qu'il soit trompeur. On conçoit qu'une telle affirmation ne puisse être dite qu'avec précaution dans le contexte de l'époque.

« *Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner ... je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose* ». Il ne s'agit pas de renoncer au critère de clarté et de distinction mais de voir qu'il ne suffit pas. Il s'agit donc de démontrer l'existence d'un Dieu et d'un Dieu véracé qui me garantisse que le critère de vérité a valeur objective et permanente. Si je peux démontrer l'existence de Dieu, je résoudrai tout d'un coup. J'aurai non seulement l'existence de Dieu mais l'existence des corps et des vérités mathématiques. Il s'agit donc, pour cela, de démontrer l'existence de Dieu.

« *Et afin que je puisse avoir occasion d'examiner cela sans interrompre .. dans lesquels de ces genres il y a proprement de la vérité ou de l'erreur.* » Descartes ne peut démontrer d'emblée l'existence de Dieu. L'ordre des raisons suppose qu'il parte du connu c'est-à-dire du *cogito*. Il sait seulement qu'il est une chose pensante et c'est de là qu'il doit partir pour démontrer l'existence de Dieu. Le problème de l'existence de Dieu ne peut être attaqué d'emblée mais en cours de route, si l'analyse du *cogito* me le permet. Il s'agit d'abord de chercher la valeur de vérité de nos pensées puisque, pour le moment, je ne suis sûr que de l'existence de ces pensées. Il s'agit donc de tenter de classer les pensées pour voir si je peux aller plus loin. Descartes applique la seconde règle de la méthode : « *diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre* ». Le but est évidemment d'essayer de passer des idées aux choses, des idées aux idéats. Idéat : objet auquel correspond une idée. Examiner les idées pour savoir s'il s'en trouve dont on puisse affirmer qu'elles ont un idéat. Le problème est d'échapper au solipsisme. Solipsisme : doctrine selon laquelle le « moi » individuel dont on a conscience constitue toute la réalité, tout le reste n'ayant pas plus de réalité que le rêve.

B) Première tentative pour passer des idées aux choses : la voie de la similitude (§ 6 à 14)

1) Analyse et valeur de vérité des pensées (§ 6 à 9)

a) Recensement des pensées (§ 6)

α) Les idées

Les idées sont comme les images des choses. Il emploie le terme « *comme* » des images car les idées ne sont pas nécessairement des images. Les images sont des données de l'imagination. Or, toutes les pensées ne sont pas issues de l'imagination, par exemple l'idée de justice. Descartes veut dire que les idées sont des représentations de choses et non les choses elles-mêmes (comme les images des choses ne sont pas les choses elles-mêmes).

Homme, chimère, ciel : l'imagination peut intervenir.

Dieu : idée de quelque chose d'immatériel. Pas une image.

β) Les volontés ou affections.

Je veux et je vois.

γ) Les Jugements.

J'affirme, je nie. Les volontés et jugements ne sont pas de simples idées. Il y a ici quelque chose en plus. Pas simple idée mais action ajoutée à cette idée.

b) Degré de certitude des pensées.

α) Les idées (§ 7)

Les idées en elles-mêmes sont toutes vraies à condition bien entendu de les considérer en elles-mêmes, indépendamment de leur éventuel idéal. Quand j'ai l'idée d'une chèvre ou celle d'une chimère, ces deux idées ont en elles-mêmes le même degré de vérité (Descartes fait exprès de prendre pour exemple à la fois quelque chose qui existe et quelque chose qui n'existe pas). Si j'ai l'idée d'une chèvre ou d'une chimère, que la chèvre existe ou non, que la chimère existe ou non, il n'empêche que j'ai l'idée de chèvre ou l'idée de chimère. L'idée existe, quoi qu'il en soit. Même s'il forge l'idée d'une chose qui n'existe pas, l'idée elle-même existe. Donc, des idées ne peuvent en elles-mêmes être fausses.

β) Les volontés ou affections (§ 8)

A peu près le même argument que pour les idées. S'il veut ou craint quelque chose, même si ce qu'il veut ou craint n'existe pas, il n'en est pas moins exact qu'il a voulu ou qu'il a craint. Donc les volontés ou affections ne sont pas fausses. Pas d'erreur possible non plus de ce côté là !

De ce point de vue, affections et volontés sont assimilées aux idées mais c'est pour révéler leur évidence à titre d'états psychiques. Le désir du mal ou d'un objet irréel est vrai en tant qu'il est vrai que je l'éprouve. On le voit, la certitude atteinte est, encore une fois, celle du *cogito*.

γ) Les jugements (§ 9)

Il n'y a d'erreur possible que dans les jugements.

Juger, c'est donner un avis (affirmer ou nier) sur quelque chose. Dans le jugement, il y a plus qu'une simple idée. Juger, c'est affirmer la conformité d'une idée avec l'existence de la chose correspondante. Les idées sont affirmées dans le jugement comme conformes à des choses. Illusion qui consiste à rapporter l'idée à quelque chose d'extérieur. Il s'agit là de la désignation de ce que Descartes appellera erreur formelle (erreur de jugement) qui sera reprise dans la **Quatrième Méditation**. Selon la **Quatrième Méditation**, pour juger, c'est-à-dire pour affirmer, il faut d'abord vouloir affirmer. Le jugement dépend donc d'un acte de la volonté.

Descartes montrera que la volonté peut vouloir n'importe quoi (affirmer ou nier n'importe quelle idée). Elle est infinie (liberté totale chez Descartes). L'entendement, au contraire, ne peut pas tout comprendre. Il est limité. Autrement dit, chez l'homme il y a une volonté infinie et un entendement fini. Si l'entendement était infini, il n'y aurait pas de risque d'erreur, de même que si la volonté était finie. Dieu, par exemple, étant parfait ne se trompe pas : son entendement et sa volonté sont infinies.

La volonté affirme, que l'entendement ait compris ou non. Quand il n'a pas compris, il y a erreur.

Le jugement concerne donc le rapport de la représentation d'une chose avec l'existence de la chose. La représentation d'une chose en elle-même n'est pas fautive. C'est lorsque j'affirme qu'elle a un correspondant réel que je risque de me tromper.

Pour trancher la question des erreurs possibles de jugement, il faut donc examiner si les idées que nous avons sont des idées qui correspondent aux choses extérieures ou, tout au moins, si c'est le cas de certaines d'entre elles. Dans ce cas je pourrai voir quels sont les jugements vrais ou faux. Il faut donc, pour trancher, examiner les différentes idées, pour voir s'il peut y en avoir pour lesquelles existe un objet. Seules les idées méritent l'examen. Elles ne peuvent pas en elles-mêmes nous tromper et elles nous indiquent quand même un objet extérieur et donc peut-être la possibilité de sortir du *cogito*.

2) Classification des idées et problème de leurs relations aux choses qu'elles représentent (§ 10 à 14)

a) Classification des idées selon leur origine (§ 10)

α) Les idées innées

Ce sont toutes les vérités de la pensée, tous les faits de conscience. Le *cogito* est ici classifié comme une vérité qui ne vient que de moi-même et est innée.

β) Les idées adventives

Descartes se représente qu'il y aurait des idées qui lui viendraient de l'extérieur, celles qui semblent justement correspondre à des choses extérieures (bruit, soleil, chaleur...)

γ) Les idées factices (fictives)

Ce sont des idées construites par l'esprit, des produits de l'imagination (sirènes, hippogriffes et chimères). Hippogriffe : moitié cheval, moitié griffon, le griffon étant lui-même composé d'un corps de lion, d'une tête et d'ailes d'aigle, d'oreilles de cheval et d'une crête de nageoire de poisson. Chimère : moitié lion, moitié chèvre à queue de dragon.

Idées imaginaires mais en elles-mêmes, rappelons-le, vraies.

δ) Rejet de cette classification.

Ce sont les idées adventices qui pourraient permettre de prouver l'existence des objets sensibles si ces idées viennent de l'extérieur. Mais cette classification n'est ici proposée que pour être aussitôt rejetée car Descartes n'a strictement aucun moyen encore d'opérer une distinction selon l'origine. Comme il le dit : « *Mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j'appelle étrangères, et qui viennent du dehors, ou bien qu'elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu'elles ont toutes été faites par moi ; car je n'ai point encore clairement découvert leur véritable origine* » Je ne peux, en effet, opérer une telle distinction qu'une fois démontrée l'existence de la réalité extérieure. Comment en effet affirmer qu'il existe des idées adventices si j'ignore que quelque chose d'extérieur au *cogito* existe ? Cette classification n'est donc ni certaine, ni vraie. Elle ne sert qu'à mieux poser le problème : « existe-t-il quelque chose d'extérieur à moi-même ? » Descartes va essayer de montrer qu'il existe des idées adventices. Il s'agit de s'installer sur le terrain où il est possible d'examiner s'il est bien fondé de considérer les idées comme ayant une origine en dehors de nous et comme étant semblables aux choses hors de nous. Seules les idées adventices méritent donc d'être retenues car seules, si elles sont vraies, elles peuvent nous faire découvrir les objets extérieurs.

b) Argument de la similitude (§ 11)

Descartes élimine pour le moment la question des idées innées. Quant aux idées factices elles peuvent être adventices.

Qu'est-ce qui me fait croire que ces idées sont adventices et semblables aux choses qu'elles représentent ?

α) Caractère naturel de ces représentations.

Une impulsion naturelle me pousse à établir une similitude entre ces représentations et des choses correspondantes. Descartes est poussé à établir cette similitude.

β) Caractère involontaire de ces représentations.

Expérimentation. Exemple de la chaleur : elle m'envahit sans que je le veuille et disparaît sans que je le veuille. De plus, je ne peux faire apparaître cette sensation à volonté ni la faire disparaître à volonté. Ça ne vient donc pas de moi et cela semble bien venir de l'extérieur. En tout cas, si cela venait de l'extérieur, cela ne se passerait pas autrement. Il est de plus logique que, si la chose agit sur moi, la représentation que j'en ai soit à sa ressemblance. A quelque chose de commun avec elle, en tout cas.

Il semble donc bien y avoir une identité entre la chose sentie et pensée. Le problème est évidemment de savoir si cet argument de la similitude est acceptable, s'il est légitime de penser que les idées émanent des choses et qu'elles sont semblables aux choses dont elles émanent. L'enjeu est important. Si la réponse est affirmative, les idées adventices sont alors objectivement vraies, ce qui veut dire que le monde mis en doute serait récupéré et les **Méditations** s'arrêteraient là. Bien plus, si la réponse est affirmative on pourrait presque s'orienter vers une position scolastique de la vérité. La scolastique défend, en effet, l'identité entre la chose sentie et la pensée (nominalisme). Si, au contraire, la réponse est négative, alors il faut établir une autre origine des idées.

En fait, Descartes va procéder à une critique de cet argument de la similitude.

c) Réfutation de la similitude (§ 12 à 14)

Trois arguments.

α) Réfutation du premier argument (§ 12)

Réfutation du caractère naturel de cette représentation.

Descartes remarque l'équivoque du mot nature. Il peut renvoyer à deux choses : une inclination sensible ou une lumière naturelle (raison). La lumière naturelle ne peut se confondre avec l'inclination. Il ne faut pas confondre sentir et concevoir. Une inclination qui porte n'est pas la lumière qui permet de voir. C'est de l'ordre du désir et non de la raison. Or, je peux désirer ce qui n'existe pas et seule la raison donne la connaissance.

La lumière naturelle ne m'a pas trompé. Elle m'a donné la certitude du *cogito*. Elle a pour elle l'évidence (clarté et distinction).

Des inclinations naturelles, en revanche, il faut se méfier car elles sont douteuses puisqu'elles ont parfois porté Descartes vers le mal. Je désire le mal. Pourquoi pas le faux ? On remarquera l'analogie faite entre erreur et faute. Se retrouve dans la **Quatrième Méditation** où l'erreur apparaît comme une faute au sens moral du terme. De toute façon, que je puisse désirer le faux ou le mal a déjà été vu au § 8.

β) Réfutation du deuxième argument (§ 13)

Réfutation du caractère involontaire de cette représentation comme preuve de son origine extérieure. Ne peut-il y avoir en moi une faculté capable de produire involontairement des idées ? Autrement dit, ce n'est pas parce que c'est involontaire que cela a une origine externe. Peut-être ne suis-je pas maître de tout ce qui se passe en moi et, après tout, c'est ce que montre le rêve. Le rêve me donne bien des représentations involontaires. Or ce n'est pas pour cela que ces représentations me viennent de l'extérieur. Elles viennent bien de moi. Il est donc possible que la représentation des choses extérieures vienne de moi sans être volontaire. Ceci tient au fait que l'argument du rêve est toujours valable à ce niveau de l'analyse.

γ) Troisième réfutation

Même si les idées étaient dues à des objets extérieurs (argument *a fortiori*), cela ne voudrait nullement dire que la représentation que j'en ai soit semblable à l'objet qui l'a produit en moi par l'intermédiaire de mes sens. La représentation donnée par la sensation ne représente pas nécessairement correctement l'objet.

Exemple du soleil : l'idée adventice me représente le soleil comme quelque chose de petit. Or cela ne correspond pas à l'objet réel puisque l'astronomie m'apprend que le soleil est plus grand que la terre. L'idée du soleil donnée par l'astronomie n'est pas adventice mais je ne sais trop ce qu'elle est. Elle peut être innée ou fictive, je ne peux en décider. Mais ce qui est le plus vrai c'est l'idée raisonnable du soleil et donc la plus semblable à son objet est l'idée raisonnable et non celle issue du sensible.

Autrement dit, le recours à la similitude est un échec total pour me faire sortir du solipsisme lié au *cogito*. Il est établi qu'il n'y a aucune raison positive qui permette de conclure que nos idées se rapportent à quelque chose d'extérieur. L'interrogation sur le caractère adventice des idées ne m'a pas permis d'affirmer la similitude entre les idées et les choses matérielles. C'est une erreur de jugement qui me faisait croire à cette similitude. Or, l'erreur de jugement vient d'une précipitation. Juger que nos idées sont conformes aux choses c'est se fonder sur le seul constat de ce que nos sens nous font croire. Trop grande précipitation. Pour ne pas se tromper, il faut borner la volonté aux limites de l'entendement (cf. **Quatrième Méditation**).

II Première preuve de l'existence de Dieu par les effets.

On appelle cette preuve, preuve par les effets car elle s'appuie sur le principe de causalité, elle remonte de l'effet à la cause.

A) La majeure du raisonnement : le principe de causalité (§ 15 à 17)

1) Réalité objective et réalité formelle (§ 15)

Nous sommes ici à un tournant des Méditations. Passage de l'examen des réalités formelles à l'examen de la réalité objective des idées. Il nous faut d'abord examiner ce que Descartes entend par là.

Il faut d'abord bien voir que Descartes ne donne pas le même sens que nous à « objectif » et à « formel ». Nous faisons actuellement une distinction entre objectif et subjectif. Or la notion cartésienne d'objectivité n'est pas la nôtre.

Prenons l'exemple d'une table. Une table objective est pour Descartes une représentation de la table, une idée de la table. Ce que nous appelons objectif est, pour Descartes, formel. La table réelle, matérielle, est la réalité formelle de la table. L'idée de table est la réalité objective de la table.

Descartes	Formel	Objectif
Actuellement	Objectif	Subjectif

Descartes va passer de la considération de la réalité formelle (est-ce que mes idées ont un correspondant matériel ?) à la considération de la réalité objective (examen du contenu de l'idée).

Ceci dit, il faut distinguer la réalité objective et formelle d'un objet et la réalité objective et formelle d'une idée.

a) Réalité objective et réalité formelle d'un objet.

α) Réalité objective d'un objet.

Cela signifie la chose en tant qu'objet de pensée, le contenu d'une représentation. La réalité objective de la table est le contenu de l'idée de table.

β) Réalité formelle (actuelle) d'un objet.

A une réalité formelle, existe formellement, ce qui possède une existence effective ou actuelle. Par exemple, la réalité formelle de la table c'est la table existante et existant réellement, matériellement, maintenant (par opposition à ce qui n'a qu'une réalité virtuelle c'est-à-dire à venir, non encore là). Il ne faut pas confondre la chose existant formellement et la chose existant éminemment.

Chez Descartes, une chose peut exister de trois façons :

- ◆ Objectivement (en tant qu'idée)
- ◆ Formellement (en tant qu'être représenté par cette idée)
- ◆ Éminemment (dans le principe d'où cet être tire sa réalité)

Une réalité existant éminemment est une réalité qui est à la fois supérieure à une réalité et principe de cette réalité. Par exemple, Dieu est l'être éminent par excellence car il est supérieur à notre réalité et il est le principe de cette réalité en tant que créateur.

Descartes reprend le sens de ces différents concepts à la scolastique.

b) Réalité objective et réalité formelle d'une idée.

α) Réalité objective de l'idée.

C'est la même que la réalité objective de la chose puisque cette dernière est l'idée même de la chose. Contenu de l'idée.

β) Réalité formelle de l'idée.

C'est l'existence de cette idée. Jusqu'à présent nous sommes assurés de la réalité formelle des idées puisque nous avons établi l'existence de la chose pensante.

Que dit de plus le paragraphe 15 ? Toutes les idées ont la même réalité formelle. Autrement dit, en tant qu'idées, elles ont toutes le même statut, elles sont toutes semblables. Elles sont en effet toutes mentales et renvoient toutes à ma pensée. Telle est leur réalité « matérielle » c'est-à-dire formelle. Toutes les idées ont la même réalité formelle alors que toutes les choses n'ont pas la même réalité formelle : la chimère n'a pas la même réalité formelle qu'une table. La première n'a aucune réalité formelle, la table en a une. Mais l'idée de chimère et l'idée de table ont la même réalité formelle. Les idées ne diffèrent donc entre elles que par leur contenu c'est-à-dire par leur réalité objective (l'idée de chimère n'est pas l'idée de table). Il y a des idées qui ont plus de réalité objective (plus de contenu) que d'autres.

Par exemple, le contenu de l'idée de Dieu est plus grand que le contenu de l'idée d'homme car en Dieu l'on conçoit plus de réalité qu'en un homme. Dans l'idée d'homme il y a plus de réalité objective que dans l'idée d'animal car l'homme a un corps et une âme alors que l'animal n'a qu'un corps. Plus de réalité objective signifie aussi plus de perfection. De même l'idée de corps a plus de réalité objective que l'idée de chaleur car un corps peut être non seulement chaud mais aussi froid. Le corps est une substance, la chaleur n'est qu'un accident ou un mode. L'accident n'est qu'une manière d'être passagère d'une substance. Toute substance a donc plus de réalité objective que ses accidents.

Donc : « *si ces idées sont prises en tant seulement que ce sont de certaines façons de penser, je ne reconnais entre elles aucune différence ou inégalité, et toutes semblent procéder de moi d'une même sorte* » : il s'agit là de la considération de la réalité formelle.

« *mais les considérant comme des images, dont les unes représentent une chose et les autres une autre, il est évident qu'elles sont fort différentes les unes des autres* » Ici il s'agit de la considération de la réalité objective.

L'idée de Dieu a plus de réalité objective que l'idée de n'importe quelle autre substance car Dieu est conçu comme infini. On remarquera que Dieu est représenté comme créateur de toutes choses.

Descartes va donc considérer maintenant la réalité objective et non plus formelle (idée) des choses. Ce paragraphe est un tournant.

2) Formulation du principe de causalité (§ 16)

Tout effet doit avoir une cause et il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet.

Par exemple, je peux concevoir que je tire ma réalité de Dieu et non que Dieu ait tiré sa réalité de moi car je suis un être fini et Dieu est un être infini. On ne peut concevoir que quelque chose de fini puisse créer quelque chose d'infini. Il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause (Dieu) que dans son effet (l'homme).

Descartes emploie le principe de causalité. Rappelons que nous sommes au XVII^{ème} siècle et que ce principe est assez neuf. Les sciences ont mis en avant ce principe. Découverte de l'attraction terrestre : le principe de causalité est appliqué, une cause extérieure attire les corps. On se souvient qu'auparavant le finalisme dominait. Selon Aristote, la nature poursuit des fins. Pour Descartes, au

contraire, la finalité relève de l'homme mais pas du tout de la nature. Au niveau de la nature on ne peut parler de fin mais de cause. Des quatre causes d'Aristote (rappelez-les), il ne retient que la cause motrice ou efficiente. Les causes matérielles et formelles sont rejetées car ce ne sont pas des causes mais des conditions de la chose.

3) Conséquence (§ 17)

Descartes va ici appliquer le principe général de causalité qui vient d'être affirmé au cas particulier des réalités objectives.

a) Le néant ne peut rien produire.

Néant : ce qui n'a aucune réalité. Rien. De rien, il ne peut rien venir, « *ex nihilo, nihil sequitur* »

b) Ce qui a plus de réalité ou de perfection ne peut découler de ce qui en a moins

Dieu ne peut être créé par l'homme (cf. plus haut)

c) Application à la réalité objective d'une idée

Ce qui est vrai au niveau formel (la chose qu'est l'homme ne peut créer Dieu comme chose) l'est aussi au niveau objectif. Autrement dit, pas plus que Dieu ne peut être créé par l'homme, pas plus le concept de Dieu ne peut découler du concept d'homme.

« *que les philosophes appellent* » Descartes indique lui-même qu'il emprunte ces termes à la scolastique.

Exemple de la pierre : elle ne peut être créée par rien (rien ne naît de rien). Elle ne peut être créée par quelque chose qui a moins de réalité qu'elle (par une poussière, par exemple). Elle doit donc être créée par quelque chose qui possède au moins autant de réalité qu'elle formellement (matériellement) ou éminemment (en tant que principe de la pierre c'est-à-dire en tant qu'il contient la pierre en puissance, peut la former, en est le principe même s'il ne la contient pas formellement).

Exemple de la chaleur : elle ne peut être produite par quelque chose de froid ou ayant moins de réalité que la chaleur.

Or ceci est applicable au niveau des idées. L'idée de pierre ou de chaleur ne peut avoir été mise en moi que par quelque cause ayant au moins autant de réalité que la chaleur et la pierre. Descartes va plus loin ici. Il doit y avoir au moins autant de réalité formelle dans la cause qui me fait avoir une idée que de réalité objective dans cette idée (même si cette réalité formelle n'est pas transmise dans l'idée). La réalité objective de l'idée dépend de la réalité formelle de sa cause. Ce n'est pas pour autant, du reste, que l'idée ne puisse être causée par l'esprit (qui a aussi une réalité formelle puisqu'il existe). Mais si l'esprit est cause d'une idée, cette idée n'a pas plus de réalité objective que l'esprit n'a de réalité objective ou formelle.

« *on doit savoir que toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle, que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser* » En tant que réalité formelle (en tant qu'existante) l'idée n'a pas besoin d'autre cause que l'esprit. L'esprit existe en effet autant formellement que l'idée et même plus puisque l'idée n'en est qu'un mode. Au niveau de la réalité formelle, l'idée peut donc être formée par l'esprit. L'esprit est cause de la réalité formelle de l'idée.

Mais si l'esprit peut à lui seul être cause de la réalité formelle de l'idée (puisque cette dernière en est un mode), il reste la question de la réalité objective de l'idée. S'il est certain que c'est moi qui pense, que mes représentations viennent de moi, il n'est pas certain que le contenu de ces représentations vienne de moi car la cause du contenu de ces représentations, la cause de la réalité objective de mes idées, doit avoir autant de réalité formelle qu'il y a de contenu objectif.

Donc : en ce qui concerne la réalité formelle des idées, le principe de causalité n'exige pas qu'elles aient une autre cause que moi (mon esprit a autant de réalité formelle que mes idées). Mais en ce qui concerne la réalité objective des idées, il en est peut-être autrement. Tout ce que je sais pour le moment c'est que les causes du contenu de mes idées doivent avoir autant de réalité formelle que ces idées ont de réalité objective.

Descartes donne des arguments en faveur de cette dernière affirmation. Supposer que la cause de la réalité objective de mes idées a moins de réalité formelle que ces idées n'ont de réalité objective, c'est supposer qu'une partie de la réalité objective de mes idées tire son existence du néant, ce que le principe de causalité rend impossible. Comme il le dit : « *pour imparfaite que soit cette façon d'être, par laquelle une chose est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée, certes on ne peut pas néanmoins dire que cette façon et manière-là ne soit rien, ni par*

conséquent que cette idée tire son origine du néant ». Autrement dit, même s'il est indubitable que la réalité objective d'une idée est inférieure à la réalité formelle de la chose dont elle est l'idée (être connu pour une chose c'est passer à un moindre degré d'être), il n'en reste pas moins vrai que cette réalité objective est une réalité. Elle n'est pas rien et ne peut donc venir du néant.

Il faut bien que la réalité formelle de la cause des idées soit aussi importante que la réalité objective de l'idée correspondante car, si la réalité objective est marquée de l'effet, la réalité formelle est marquée de la cause. Une idée doit avoir une cause ayant une réalité formelle. Si on peut concevoir qu'une idée soit cause d'une autre idée, il doit y avoir à l'origine une cause ayant une réalité formelle ayant causé l'idée qui est cause de l'autre idée. Les idées sont des représentations. Or les représentations sont représentations de quelque chose. Elles sont des images de quelque chose. Or l'image de quelque chose suppose un modèle dont elle est l'image. Toute idée suppose donc un original ayant une réalité formelle. Ceci est présenté comme une évidence. Reprise en somme d'une sorte d'argument de la similitude, à la différence près qu'une idée peut être une représentation très imparfaite de son modèle. Cf. exemple du soleil : pas nécessairement semblable à sa cause.

Comparaison des idées à des tableaux qui ne sont qu'imitation de modèles. L'imitation correspond à la réalité objective. Le modèle correspond à la réalité formelle. Les réalités objectives sont des reflets de la réalité formelle. De même qu'on ne peut concevoir un tableau plus parfait que son modèle (car sinon c'est une mauvaise imitation de quelque chose d'imparfait), de même on ne peut concevoir d'idée n'ayant pas une cause ayant plus ou au moins autant de réalité formelle que l'idée a de réalité objective. La cause du contenu d'une idée doit exister.

Nous avons donc une proposition de départ : toute idée a une cause ayant au moins autant de réalité formelle que l'idée a de réalité objective. C'est la majeure du syllogisme. Le raisonnement de Descartes va, en effet, être syllogistique avec pour majeure le principe de causalité. Il reste à trouver la mineure, condition aussi de la conclusion. Celle-ci va être examinée dans les § 18 à 21. On remarquera que le raisonnement syllogistique est scolastique. Il est hérité d'Aristote.

B) Recherche de la mineure du raisonnement : existe-t-il dans ma pensée une réalité objective dont je ne puisse être la cause ? (§ 18 à 21 jusque « éminemment »)

1) Introduction (§ 18)

Principe de la recherche de la mineure : puisque je sais que les idées doivent avoir une cause ayant plus de réalité formelle qu'elles ont de réalité objective, si je parviens à découvrir une idée ayant plus de réalité objective que je n'ai moi-même de réalité formelle, elle aura nécessairement pour cause quelque chose d'autre que moi. Je serai alors assuré de l'existence de quelque chose d'autre que moi. C'en sera terminé de la solitude du *cogito*. La découverte d'une réalité objective dont je ne puisse être la cause est la condition de la poursuite du raisonnement (j'aurai trouvé la mineure) et de la fin de la solitude du *cogito*. Ai-je en moi une idée contenant plus de réalité objective que je n'ai de réalité formelle et dont je ne puis être la cause ? Pour le savoir, il est nécessaire de passer à nouveau en revue mes idées mais, cette fois, non plus en cherchant la cause (examen de la réalité formelle) mais en examinant la réalité objective pour voir à chaque fois si c'est moi qui peut en être la cause.

« C'est à savoir que, si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause » : On remarquera le raccourci de la formule. Réalité objective existant formellement ou éminemment : cela signifie que pour Descartes la réalité formelle et la réalité objectives ne sont que deux degrés d'une même réalité. Ceci explique que l'on soit passé du principe « tout effet a une cause ayant au moins autant de réalité qu'elle » au principe « toute réalité objective a une cause ayant au moins autant de réalité formelle qu'elle ».

Il faut mesurer l'enjeu de la recherche qui va être entreprise : c'est le dernier espoir de sortir de la solitude du *cogito*. Si Descartes ne trouve pas cette idée ayant nécessairement une autre cause que lui, il ne trouvera plus d'autre moyen de sortir du *cogito* car toutes les autres voies qui mènent à l'existence des choses extérieures ont été examinées. Il n'en reste plus d'autre. Importance de l'enjeu.

Donc, est-ce que toutes les idées qui sont en moi ont une réalité objective inférieure à ma réalité formelle ? Il est temps de passer toutes les idées en revue.

2) Idées qui me représentent autre chose que Dieu (§ 19 à 21)

a) Idées qui me représentent moi-même.

Descartes se contente de les citer sans les développer. Elles n'ont, en effet, aucun intérêt pour sortir du *cogito*. Il est évident que j'ai autant de réalité formelle que l'idée de moi a de réalité objective. Il est évident que je puis être la cause de l'idée de moi.

b) Idées d'êtres composés (hommes, animaux, anges etc.)

Homme : mélange d'âme et de corps.

Animaux : mélange de matière et de mouvement.

Anges : mélange de qualités divines et de qualités humaines.

Descartes va d'abord s'occuper de ce qui est corporel avant d'examiner ce qui est divin. Ces idées d'êtres composés sont formées de mélanges d'autres idées et il faut voir d'abord combien ces autres idées ont de réalité objective. Il faut procéder par analyse. Voyons d'abord les idées qui composent ces idées composées avant de voir les composés eux-mêmes. Je peux très bien avoir formé moi-même les idées de composés à partir de leurs composants. Reste à voir d'où viennent les idées de ces composants.

Voyons d'abord dans ces composés ce qu'il y a de corporel. Est-ce que mes idées du corporel peuvent venir de moi (qu'elles en viennent réellement ou non n'a du reste aucune importance : il suffit qu'elles puissent venir de moi pour que je ne puisse plus rien en faire ; seules les idées qui ne peuvent en aucun cas venir de moi sont intéressantes).

c) Idées de choses corporelles.

Descartes va montrer qu'il peut très bien être la cause de ces idées là et que dès lors elles ne permettent pas de sortir du *cogito*.

Il va d'abord procéder à un classement des idées des choses corporelles du point de vue de leur clarté et de leur distinction pour ensuite décider si je puis ou non être assuré que leur cause est nécessairement extérieure à moi-même.

α) Classement des idées des choses corporelles.

Il y a deux sortes d'idées des choses corporelles. Lesquelles ? Les idées claires et distinctes et les idées obscures et confuses.

Examinons d'abord les premières.

Les idées claires et distinctes des choses corporelles sont d'abord présentées comme étant en très petit nombre. Descartes les énumère. Quelle sont-elles ?

- ◆ Extension
- ◆ Figure (limite de tout corps étendu)
- ◆ Situation : position relative des corps les uns par rapport aux autres. La situation résulte de l'idée de figure. On retrouve ici le mathématicisme cartésien. Rappelons que c'est de lui que provient le système d'axes cartésiens en géométrie analytique.
- ◆ Mouvement
- ◆ Substance
- ◆ Durée
- ◆ Nombre.

On remarquera que Descartes examine les corps de façon analogue au morceau de cire, en recherchant ce qui existe partout.

Passons maintenant aux idées obscures et confuses.

Elles ont toutes un point commun. Lequel ? Elles renvoient toutes à des qualités sensibles.

On sait qu'est clair ce qui provient de la raison et distinct et distinct ce qui provient de l'analyse. Les qualités sensibles ne peuvent être claires puisque, par définition, elles ne proviennent pas de la raison. Elles sont à ce point obscures que je ne sais même pas si elles ont un correspondant matériel ou si elles sont des produits de l'imagination (chimères). Rien d'intellectuellement déterminable dans ces idées. Elles sont vides de pensée.

Descartes rappelle que, si les idées sont toujours vraies formellement (elles existent), elles peuvent être fausses matériellement c'est-à-dire paraître correspondre à l'existence de quelque chose alors qu'il n'en est rien. La preuve en est qu'il y a effectivement des idées fausses matériellement qui me font croire qu'elles ont un correspondant matériel alors que cela est faux (idée de chimères). Il est possible qu'il en soit de même pour ces idées des qualités sensibles (toujours aucune preuve de l'existence des choses). On remarquera la distinction faite ici entre fausseté formelle et fausseté matérielle.

Niveau des idées : elles sont toutes vraies formellement (elles existent toutes) mais peuvent contenir fausseté matérielle (passage au niveau de la réalité objective).

Niveau du jugement : peut faire intervenir fausseté formelle (erreur formelle).

Erreur matérielle : erreur au niveau de la représentation qui contient quelque chose de faux (niveau de la réalité objective)

Erreur formelle : erreur de raisonnement, de jugement.

L'erreur matérielle n'est pas à proprement parler une erreur car rien ne m'oblige à dire que ma représentation contient quelque chose de vrai. Seul le jugement fait donc intervenir la véritable erreur.

Quoi qu'il en soit la possibilité d'une fausseté dans mes pensées prouve bien leur caractère obscur et confus. Que ces idées soient confuses est bien montré par l'exemple du chaud et du froid : je ne peux discerner, distinguer. Pas d'analyse qui les rendrait distincts l'un de l'autre. Le froid et le chaud sont des relatifs. Ils ne se conçoivent que l'un par rapport à l'autre (est chaud ce qui n'est pas froid et inversement). Je ne peux les distinguer, les penser à part l'un de l'autre. J'ignore si ce sont des qualités réelles ou non. Difficile de leur donner une positivité quelconque car je les définis toujours comme négation de leur contraire. Ils n'ont pas de réalité objective, intellectuelle. Pas d'être du chaud ou du froid. Idée sans contenu. Fausseté matérielle que de leur en attribuer un. Absence de réalité objective.

Que le chaud et le froid n'aient pas d'être n'étonnera pas à une époque où la thermologie n'existe pas. De même pour les couleurs. On ignore encore à l'époque la réalité de la couleur car on ne sait pas décomposer la lumière. Ces idées se dissolvent d'elles-mêmes.

β) Examen de la possibilité d'une cause extérieure à moi de ces idées.

Encore une fois, il suffit que je sois simplement une cause possible de ces idées pour que celles-ci ne me permettent aucunement de sortir du *cogito*.

Examen des idées confuses et obscures. Il se pourrait que je sois l'auteur des idées obscures et confuses des choses corporelles :

- ◆ Si elles sont fausses (matériellement puisque formellement elles sont nécessairement vraies) alors j'en suis nécessairement l'auteur car la réalité de ce qu'elles représentent est nulle. Réalité objective nulle. J'ai nécessairement autant de réalité formelle qu'elles ont de réalité objective. Je puis en être la cause. Moi-même, être fini c'est-à-dire mélange d'être et de néant, être de défaut, je peux être cause du néant, du défaut. On remarquera qu'il n'en serait peut-être pas de même de Dieu qui, parfait, n'a pas en lui de défaut qui puisse être cause d'une fausseté, s'il est vrai que l'on ne peut être cause que de réalités objectives ayant un correspondant formel en nous.
- ◆ Si elles sont vraies matériellement, même vraies elles ont très peu de réalité. Confuses et obscures (comme l'a montré l'exemple de la chaleur). Mon *cogito* a plus de réalité objective que cela, plus de perfection. Il peut en être donc facilement la cause.

Examen des idées claires et distinctes. Rappelons que ces idées claires et distinctes ne sont autres que ces natures simples qui composent les choses corporelles et que la science appréhende. Or, nous dit Descartes, il se pourrait aussi que je sois l'auteur de ces idées des natures simples. Il faut cependant, là encore, classer et distinguer. Il y a en effet une première sorte d'idées, celles qui existent formellement en moi, à savoir la substance, la durée et le nombre (§ 20)

- ◆ Substance : qu'est-ce qu'une substance ? Quelque chose qui de soi est capable d'exister, qui ne dépend de rien d'autre. Rappelons que si chez Descartes je suis formé de trois substances (*res cogitans*, substance corporelle et union de l'âme et du corps), il n'empêche que pour le moment je ne peux m'identifier qu'à la première, à savoir la chose pensante (les autres restent inconnues). Or, ici, il s'agit de la substance corporelle (puisqu'on examine toujours les idées des choses corporelles). Par exemple, la pierre est une substance corporelle. Or le *cogito* ne contient nulle chose corporelle. Il semblerait donc que la réalité objective de l'idée de substance corporelle n'ait pas d'équivalent formel en moi et que je ne puis donc en être la cause. Mais quand Descartes pense à lui, il y pense comme à une substance (à savoir la substance pensante). Donc il a pu attribuer l'idée de substance aux autres choses (à défaut de l'idée de substance corporelle) puisqu'il l'avait trouvée en lui. Par conséquent, je pourrais être l'auteur de cette idée de substance. Même concernant les corps, l'idée de substance peut venir de moi puisque je suis une substance. L'idée de substance est considérée ici indépendamment de ses attributs. Est substance ce qui est indépendant de toute qualification. Elle se distingue de l'attribut essentiel (qui sera pour le corps l'étendue et la figure).
- ◆ Durée et nombre : il pourrait croire que ces idées ne viennent pas de lui mais il aurait peut-être tort car lui-même se souvient de lui comme chose passée donc il a en lui l'idée de durée. Il sait aussi qu'il a plusieurs idées en lui. Il y a donc en lui formellement le nombre. Il peut donc être cause de la réalité objective de l'idée de nombre transférée ensuite aux idées des choses corporelles et de l'idée de durée transférée ensuite aux idées des choses corporelles.

Mais, outre ces idées qui existent formellement en moi, il existe une seconde sorte d'idées, celles qui n'existent pas formellement en moi (§ 21). Ce sont les autres idées claires énumérées à savoir l'extension, la figure, la situation et le mouvement. Elles renvoient à l'essence des choses corporelles et non à mon essence. Ce sont des façons d'être des substances. Descartes dit que ces idées là peuvent très bien résulter de l'analyse de la notion de substance et donc, s'il peut être l'auteur de l'idée de substance, il peut aussi être l'auteur de ces idées-là.

Descartes, songeant à Dieu qui sans être spatial et matériel a créé l'espace matériel, considère qu'il y a plus de réalité dans la substance pensante que dans la substance étendue (plus de perfection). Mon esprit peut donc être cause éminente de l'idée d'espace. Rappelons qu'est éminent ce qui est supérieur. Je suis cause éminente (c'est-à-dire supérieure à) de l'idée d'espace.

C) L'idée de Dieu, première preuve de l'existence de Dieu.

1) Définition de Dieu.

De toutes les idées qui sont en moi, j'ai enlevé aussi bien les idées des choses spirituelles finies (idée de moi-même, *cogito*) que les idées des choses corporelles. Il ne reste plus qu'une seule et unique idée non examinée, à savoir l'idée de Dieu (on remarquera que tout ceci a été encore une fois l'application des règles deux et quatre de la méthode : diviser - dénombrer)

Examinons donc l'idée de Dieu. Que contient-elle ? Dieu apparaît comme :

- ◆ Une substance infinie c'est-à-dire sans limite.
- ◆ Éternelle c'est-à-dire en dehors du temps
- ◆ Immuable c'est-à-dire qui ne change pas. Dieu n'est pas une substance corporelle.
- ◆ Indépendante : ne dépend de rien, n'a pas été créée par quelque chose. Comme le disent les théologiens il est *causa sui* (c'est-à-dire cause de lui-même). C'est l'aséité (remarque : Sartre remarque que pour être cause de soi, il faudrait exister avant d'exister ce qui est contradictoire)
- ◆ Toute connaissante, toute puissante et créatrice.

On remarquera qu'il manque dans cette énumération un certain nombre d'attributs que le christianisme donne généralement à Dieu : bonté amour... Il y a peut-être là encore du faux chrétien chez Descartes. Son Dieu est logos, raison.

Cette définition donnée, appliquons-lui le principe de causalité.

2) Application du principe de causalité à l'idée de Dieu.

Rappelons que le principe de causalité est le suivant : il doit y avoir autant de réalité dans la cause que dans l'effet et, lorsqu'il s'agit des idées, autant de réalité formelle dans la cause que de réalité objective dans l'idée qui en est l'effet.

Ici, l'effet est l'idée de Dieu et sa réalité objective (son contenu) que nous venons de définir est infinie. Sommet de la perfection. Quelle est donc la cause de l'idée de Dieu en moi ? Cette cause doit avoir au moins autant de réalité formelle que de réalité objective dans l'effet. Or, l'effet a une réalité infinie, donc la cause a aussi une réalité infinie. Par conséquent, lui, Descartes, ne peut être la cause de l'idée de Dieu puisque sa réalité à lui est finie. L'idée de Dieu ne peut venir que de quelque chose d'extérieur. Tel est le premier syllogisme. Nous pouvons le reconstituer :

Il y a toujours plus de réalité dans la cause que dans l'effet (majeure)

Or l'effet (l'idée de Dieu) a une réalité infinie (mineure)

Donc, moi (Descartes), réalité finie, ne peut donc en être la cause (Conclusion)

Si je pose A = réalité de la cause, B = réalité de l'effet, C = réalité infinie, j'obtiens :

Tout A est B

Or B est C

Donc C est A.

Le syllogisme est parfaitement correct. Il semble donc bien que nous soyons sortis du *cogito*, de sa solitude. Mais pour trouver quoi ? Nous savons qu'il y a en nous quelque chose dont je ne suis pas la cause et qui a une cause. Il y a donc bien quelque chose d'autre que moi. Mais quoi ?

Nous pouvons aller plus loin. Puisque cette idée est infinie, et puisqu'il y a plus de réalité (ou au moins autant) dans la cause de cette idée que dans l'idée elle-même, alors seule une chose infinie peut en être la cause. Rien, en effet, n'est plus grand que l'infini. Seule une réalité infinie peut être la cause d'une réalité infinie. Ce quelque chose d'extérieur qui a produit en moi l'idée d'infini doit lui-même avoir une réalité infinie. Mais, dès lors, ce ne peut être que Dieu lui-même. Nous pouvons donc affirmer que Dieu existe. Le deuxième syllogisme est double :

Il y a plus de réalité dans la cause que dans l'effet (majeure)

Or, l'effet est infini (mineure)

Donc la cause est au moins infinie (conclusion)

La cause de l'idée de Dieu est infinie (majeure)

Or seul Dieu est infini (mineure)

Donc Dieu est cause de l'idée de Dieu (conclusion)

Remarque : dans le *cogito*, il n'y a pas de distinction entre l'objet et le sujet de la vérité. Ici il n'y a pas de distinction entre la cause et l'objet de la vérité (analogie).

On voit que cette preuve va de l'idée de dieu à l'existence de Dieu. Il suffit de penser que Dieu existe pour que Dieu existe effectivement car il est cause (condition de possibilité) de cette pensée.

Remarques sur l'ensemble de cette démonstration :

- ◆ Remarque sur le principe de causalité : il est l'opérateur principal de cette démonstration. Or il n'a pas la forme traditionnelle (tout effet a une cause), mais laisse supposer qu'il peut y avoir éventuellement plus de réalité dans la cause que dans l'effet. Autrement dit, les idées peuvent déchoir par rapport à leur cause. La façon d'être d'une chose dans l'entendement est imparfaite. Décalage entre ce qui est créé et ce qui crée. Sans doute avons-nous ici un fonctionnement inconscient du modèle créationniste qui pose une différence infériorisante entre le créateur et la créature.
- ◆ L'idée de Dieu elle-même : il en a une idée claire et distincte mais, nous le verrons, pas une idée complète. L'idée d'infini n'est pas parfaitement comprise. Ce n'est pas sa perfection qui lui permet d'établir l'existence de Dieu. Donc, il y a une supériorité de la cause sur l'effet. Descartes traite comme nécessaire une supériorité qui n'est, peut-être, que possible. Ne peut-on concevoir un être infini mais non parfait qui créerait l'idée en moi ? Sans doute, est-ce la raison pour laquelle la première preuve ne suffira pas. Descartes aura recours à une seconde preuve et c'est l'ensemble des deux preuves qui permet de surmonter les difficultés.
- ◆ Descartes n'a pas d'emblée attaquer la démonstration de l'existence de Dieu. Cette démonstration se fait « en cours de route », greffée sur une autre problématique, à savoir ici la problématique de la réalité objective de nos idées.

Après avoir démontré une première fois l'existence de Dieu, Descartes va répondre à des objections possibles. On remarquera qu'il ne présentera pas vraiment les objections mais les réfutera dès le départ.

D) Réponses à des objections possibles (§ 23 à 28)

1) Première objection (§ 23)

a) Formulation de l'objection

L'idée d'infini n'est-elle pas une idée négative, l'idée d'un néant de toute réalité finie ? 'infini serait la négation du fini, auquel cas la démonstration tomberait doublement :

- ◆ D'abord parce qu'un néant de réalité finie est un néant d'idée qui ne requiert pas de cause et n'est dans la pensée humaine que par ce qu'elle a de défaut (comme on l'a dit pour l'idée de chaleur si elle est néant).
- ◆ Ensuite parce que, puisque je puis être la cause de l'idée de fini, je peux très bien être la cause de cette idée de négation du fini et donc de l'infini.

Dans les deux cas l'idée d'infini viendrait de moi et non d'un être extérieur.

Il faut remarquer que cette objection semble acceptable dans la mesure où, étymologiquement, l'infini c'est le non fini. Dès lors, l'idée d'infini n'est-elle pas uniquement l'idée d'une absence de toute réalité finie et déterminée, d'une exclusion de « toutes sortes d'êtres ».

b) Réponse à l'objection.

Cet infini négatif est vide. Par là même, il n'est pas vraiment l'infini que nous trouvons dans l'idée de Dieu (c'est-à-dire ce qui contient tout) puisqu'il a en dehors de lui tous les êtres déterminés. C'est un infini posé à côté du fini et par là même un infini fini, un faux infini. La véritable idée de l'infini n'est nullement négative. La négation, tout au contraire, appartient à l'idée de fini. Qu'est-ce que penser un objet fini ou simplement penser « un » objet puisque « un objet » parmi les autres est nécessairement fini ? Penser un objet, c'est lui attribuer des propriétés, le déterminer. Mais cette détermination d'un objet particulier est aussi limitée. En même temps que j'attribue certaines propriétés à un objet j'en nie de lui une infinité d'autres. Toute limitation contient en soi la négation de l'infini. Penser un objet c'est donc, par une opération négative, décomposer au sein de l'infinité des propriétés possibles certaines possibilités que j'attribue à l'objet en excluant les autres. Autrement dit, c'est la pensée du

fini qui est négation. Et de quoi est-elle négation ? Au sein de quoi délimitons-nous les objets finis ? Au sein d'une réalité contenant toutes les propriétés, toutes les déterminations, autrement dit au sein de la véritable idée de l'infini, étoffe au sein de laquelle nous taillons les objets finis.

L'idée du fini n'est pas la cause de l'idée d'infini. C'est l'inverse. Ainsi si j'ai pu me concevoir moi-même, être fini et imparfait, c'est en fonction de l'idée d'infini, de perfection.

Par là même je ne peux concevoir l'idée d'infini comme l'idée de chaleur c'est-à-dire comme idée matériellement fausse. Nous atteignons là une seconde objection directement, du reste, liée à la première.

2) Deuxième objection (§ 24 et 25)

a) Formulation.

Cette objection est liée directement à la première. De même que l'idée de chaleur est matériellement fausse ne se pourrait-il pas que l'idée d'infini le soit aussi, auquel cas elle aurait comme cause un être imparfait. Si la chaleur est considérée comme fausse c'est que la chaleur n'existe pas en elle-même mais en fonction du froid, comme négation du froid. L'argument rejoint la première objection : l'infini comme négation du fini n'existerait pas positivement avec, en plus, l'idée que dès lors rien n'existerait (car le froid comme le chaud n'a nulle réalité).

b) Réponses à l'objection.

- ◆ Ce qui a été dit précédemment des qualités sensibles comme le chaud et le froid ne peut être dit de l'idée de Dieu car ces remarques étaient classées dans les idées confuses et obscures alors que l'idée de Dieu est claire et distincte.
- ◆ L'idée de Dieu est l'idée contenant le plus de réalité objective ou de perfection. C'est donc l'idée la moins suspecte d'erreur. L'idée de chaleur au contraire était sans contenu (ou presque car toute idée a un minimum de contenu). Idée donc aux antipodes donc de l'idée de qualités sensibles.
- ◆ Même s'il feignait que l'être infini n'existe pas, il faudrait reconnaître que l'idée de l'être infini implique l'existence de cet être comme cause de cette idée. Ce n'est pas matériellement faux. La fausseté matérielle se situait au niveau des réalités objectives. Or, ici, l'idée a une réalité objective.

3) Troisième objection (fin § 23 et § 26)

a) Formulation.

La formulation de cette objection est purement implicite mais est essentielle : ne peut-on objecter (les athées par exemple) que nous n'avons pas l'idée d'infini dans notre pensée ? L'idée d'infini est-elle nécessairement présente en nous ? Si elle ne l'est pas, n'est-il pas choquant qu'un raisonnement nécessaire s'appuie sur la découverte contingente de cette idée ?

b) Réponse.

Même si nous n'avons pas toujours une conscience claire de cette idée, même si nous ne lui donnons pas toujours son nom, elle est toujours présente à notre esprit puisqu'elle est la condition de possibilité de son activité. Nous ne pouvons connaître aucun objet sans le déterminer et le délimiter, sans le découper au sein de l'idée d'infini. Par suite cette idée est la première de toutes nos idées. Elle précède toute pensée même la pensée du *cogito* et du doute. Sa présence latente a rendu possible toutes les Méditations qui précèdent comme elle rend possible toute pensée humaine et toute démarche philosophique.

Autrement dit, si dans l'ordre des affirmations le *cogito* précède Dieu, dans l'ordre des conditions de ces affirmations Dieu est condition de la pensée même du moi car je ne connais le moins qu'à partir du plus et le fini qu'en le décomposant dans l'infini. Autrement dit, nous assistons à un retournement profond : c'est Dieu et non plus le *cogito* qui va maintenant devenir le véritable centre et le véritable soutien de la connaissance qui par là même va se trouver fondée.

On remarquera que Descartes précise au § 26 que si Dieu contient toutes les déterminations, ceci concerne en fait les déterminations positives : « *tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quelque perfection* ». Il n'y a pas d'idée confuse en Dieu. Pas de fausseté, pas d'erreur.

4) Quatrième objection (§ 27)

a) Formulation

L'idée d'infini n'est-elle pas quand même une idée obscure et confuse puisque Descartes la considère comme incompréhensible, auquel cas il est impossible d'évaluer sa réalité objective et tout le raisonnement s'effondre.

b) Réponse.

Il ne faut pas confondre incompréhensible et obscur. Une idée est claire et distincte à partir du moment où il est possible d'énumérer ses propriétés. Or toutes les propriétés que nous attribuons aux idées des choses finies appartiennent à l'idée d'infini puisqu'elles sont pensées en elle. Par conséquent l'idée d'infini est la plus claire et la plus distincte. Toutefois, nous ne pouvons comprendre cette idée car comprendre c'est délimiter et l'infini exclut toute limite. Nous comprenons toujours dans l'infini et par suite nous ne pouvons comprendre l'infini. Mais cette incompréhensibilité de l'idée d'infini ne nous empêche pas de la concevoir clairement. Au contraire, penser l'idée d'infini comme incompréhensible c'est la penser comme dépassant toute limite, ne pouvant être enfermée dans une limite et par suite c'est saisir son aspect essentiel à savoir l'illimitation ou l'infinité.

Dieu est incompréhensible. Il est possible que cela vienne de son infinitude, de ma « *nature, qui est finie et bornée* ». Je ne peux comprendre qu'en limitant. Cela tient à ma finitude. Tout ce que je sais c'est que Dieu est toute positivité. Mais moi, être fini, je ne peux pour autant comprendre et connaître tout ce qui est en Dieu.

5) Cinquième objection (§ 28)

a) Formulation.

La formulation de l'objection suppose un commentaire des concepts de puissance et d'acte, concepts aristotéliens. Rappelez les définitions de ces concepts.

Est en puissance ce qui n'est pas encore mais qui sera parce qu'il a tout en lui pour le devenir. Par exemple, un enfant est un adulte en puissance. Il n'est pas encore un adulte mais il le sera car il a en lui tout ce qu'il faut pour le devenir et le devenir nécessairement. Est en acte ce qui est réalisé. L'adulte est adulte en acte.

La terminologie est aristotélienne mais elle n'est pas employée au sens aristotélien. Il va s'agir surtout de distinguer un entendement fini (perfectible mais perfectible temporellement) et un entendement infini.

Formulation de l'objection : les perfections divines ne sont-elles pas formellement en puissance chez Descartes, auquel cas il serait un être infini en puissance et il y aurait autant d'être potentiel en lui qu'en l'idée d'infini. Il pourrait donc être la cause de l'idée d'infini.

Cette objection paraît étayée par le fait qu'il s'améliore sans cesse, qu'il est capable de progrès, et pourquoi pas de progrès infini.

b) Réponse à l'objection.

- ◆ Même s'il était un être infini en puissance, c'est une plus grande perfection d'être parfait en acte. Or l'idée d'infini est l'idée d'un infini en acte. Il y a donc plus de réalité objective en elle qu'il n'y a de réalité formelle en un être infini seulement en puissance. Je ne peux donc être la cause de l'idée de Dieu puisqu'elle a plus de réalité que moi.
- ◆ De plus, être parfait en puissance c'est se reconnaître une imperfection : celle de ne pas être parfait en acte. La temporalité est un signe d'imperfection.
- ◆ Bien plus, je n'aurai jamais de perfection en acte car, pour cela, il faudrait augmenter ma connaissance jusqu'à l'infini. Or, puisqu'il s'agit de l'infini, je n'irai jamais jusqu'au bout. Je n'ai donc pas une connaissance infinie en puissance. L'infini ne peut être engendré par une progression même à l'infini de quelque chose de fini. Le fini ne peut engendrer l'infini puisque, nous l'avons vu (Première objection), c'est au contraire à partir de l'idée d'infini que je découvre le fini et non l'inverse. Il faut déjà avoir l'idée d'infini pour concevoir et engendrer une progression à l'infini. L'infini n'est pas engendré par le fini. C'est l'inverse qui est vrai. Il ne faut pas confondre la perfectibilité temporelle (jamais achevée, infinie) et la perfection divine. L'idée d'infini ne peut être engendrée par une progression à l'infini car cette progression n'est qu'une conséquence et une image dégradée de cette idée. Moi, être fini, je ne peux donc être infini en puissance et ne peut donc être cause de l'idée d'infini.

- ◆ Enfin, être infini en puissance ce n'est pas être infini mais fini. C'est donc contenir moins de réalité qu'un être infini en acte et ne pouvoir donc (conformément au principe de causalité) produire cet être infini en acte.

Être objectif = réalité objective.

Telle est donc la première preuve de l'existence de Dieu. On remarquera sa complexité. À vrai dire ce texte est loin d'être le plus cartésien. Moment guère satisfaisant, même pour Descartes lui-même, ce qui explique qu'il va passer à une seconde preuve.

III Deuxième preuve de l'existence de Dieu par les effets (§ 29 à 37)

Introduction (§ 29 à 30)

1) Pourquoi une seconde preuve de l'existence de Dieu ?

- ◆ Première raison : l'idée de Dieu n'a pas encore le degré de certitude du *cogito*. Le *cogito* apparaît immédiatement et indubitablement à l'esprit par intuition. Pensée qui s'intuitonne elle-même comme existante. La certitude de Dieu, au contraire, ne repose plus sur la clarté et la distinction mais sur un jugement établi en fonction du contenu du *cogito*. Pas appréhension immédiate, pas démarche rigoureuse de Descartes, pas modèle de déduction de la Règle III qui allait d'intuition en intuition. Démarche réflexive : pas considération des réalités objectives en elles-mêmes mais de leur cause. Autrement dit, ce n'est pas l'intuition claire de Dieu qui est critère d'existence mais un raisonnement pour montrer quelle requiert l'idée de Dieu. Cf. fin du § 29 : « *Mon esprit se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouviens 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.* » Obscur, compliqué. Pas encore assez d'évidence. Le recours à une deuxième preuve est nécessaire.
- ◆ Problème du cercle cartésien. Nous avons dit à propos de la troisième objection que Dieu conforte, prouve le *cogito*. Mais c'est le *cogito* qui fonde Dieu. N'y a-t-il pas là un cercle ? Il faut donc bien une seconde preuve.
- ◆ Troisième raison : Dieu a été démontré comme infini. Si on reprend la définition préalable de Dieu, nous pouvons dire que nous avons démontré par là son caractère éternel (infini dans le temps), immuable (état infini), indépendant (limité par rien de fini), omniscient (infini de connaissance) et omnipotent (infini dans la puissance) car tous relèvent de l'infini. Mais Dieu est aussi créateur. À vrai dire créateur et infini sont les deux seuls attributs donnés à Dieu dans les **Méditations**. Si l'attribut « infini » est démontré, l'attribut « créateur » ne l'est pas. D'où l'exigence d'une seconde preuve qui démontre l'aspect créateur. Créateur de quoi ? Pas du monde, car il n'existe peut-être pas. Créateur de moi-même seulement.

Descartes va donc essayer de démontrer qu'il n'a pu être créé que par Dieu : démonstration d'un Dieu créateur.

2) Les trois grands types de preuves traditionnelles de l'existence de Dieu (typologie kantienne)

a) Preuve ontologique.

Passage du concept de Dieu à l'existence de Dieu. Cf. preuve donnée dans la **cinquième Méditation** : j'ai l'idée d'un Dieu parfait. Or il serait imparfait s'il n'existait pas. Donc il existe. Je ne peux concevoir la perfection divine que comme existante.

b) Preuve cosmologique.

Elle procède par la causalité.

Cosmos = monde. On prouve donc Dieu par le monde. Si le monde existe, c'est qu'il a une cause. Cette cause est Dieu. Cette preuve s'appelle aussi *a contingentia mundi* (par la contingence du monde). La contingence est le contraire de la nécessité. Une chose n'est pas contingente lorsqu'elle existe nécessairement. Une chose contingente est une chose qui pourrait n'être pas ou qui pourrait être autrement qu'elle n'est. Le monde n'existe pas nécessairement. Dieu est un être nécessaire et le monde est contingent. Sa contingence fait qu'il faut lui rechercher une cause et Dieu est cette cause nécessaire.

c) Preuve physio-théologique.

Preuve téléologique : elle procède par la finalité. Le monde est fait pour l'homme par Dieu. Physique → nature, théos → Dieu. Téléologique → télos = fin. Idée que l'ordre, la finalité et la beauté du monde sont incompréhensibles si on les croit l'effet du hasard. Il faut donc un Dieu créateur.

Au XVII^{ème} s., le principe de finalité n'étant plus reconnu, Descartes rejette la troisième sorte de preuve.

Dans la **Troisième Méditation** : la première preuve est ontologique et cosmologique ;
la seconde preuve est une preuve cosmologique, preuve par la contingence de mon existence, car pour Descartes le monde n'existe pas encore.

Dans la **Cinquième Méditation**, la troisième preuve est une preuve ontologique.

A) Je ne peux pas m'être créé moi-même (§ 31 et 32)

Descartes va procéder par l'absurde. Cherchant toutes les autres causes possibles de son existence, il va montrer qu'elles sont en fait impossibles. Il ne restera que Dieu. Cette méthode a plus de portée que la précédente. Ne part plus de mes idées mais de ce que je suis, de mon existence (donnée acquise du *cogito*). Passe de l'idée d'infini à l'être qui pense cette idée, à savoir moi. Qui en est la cause ?

Première démonstration par l'absurde : Descartes part de l'hypothèse qu'il s'est créé lui-même. Est-ce possible ? Il va montrer que c'est contradictoire.

1) Réfutation de cette hypothèse (§ 31)

Je ne peux m'être créé moi-même car sinon je me serais donné toutes les perfections possibles. Je serais donc devenu Dieu. Je ne me serais pas refusé toutes les perfections qui me manquent. Je ne serais pas cet être imparfait qui doute et désire. Le désir est une imperfection. Il suppose que quelque chose me manque.

2) Réponse à une objection possible (§ 32)

Formulation de l'objection : l'existence est la plus facile des perfections à se donner tandis que l'omnipotence ou l'omniscience sont plus difficiles à se donner. Dès lors, il se pourrait très bien qu'il se soit créé sans perfection.

Réponse à l'objection : en fait, l'existence est ce qu'il y a de plus difficile à se donner. La connaissance, par exemple, n'est que penser ce qui est. L'existence, au contraire, c'est le passage du néant à l'être. La connaissance pense ce qui est déjà là, tandis que l'existence c'est faire quelque chose avec rien. Il est plus difficile de faire quelque chose avec rien que de faire quelque chose (connaître) avec quelque chose (ce qui est). Idée que ce qui peut le moins, celui qui peut créer la substance peut créer les accidents car la substance a plus de réalité et est donc plus difficile à créer. S'il y avait réellement quelque chose de plus difficile à acquérir que la substance, je m'en apercevrais car je m'y heurterais comme impossibilité. J'ai conscience de mes imperfections comme des limites parce que, quand j'essaie de faire quelque chose, je n'y arrive pas. Toute imperfection suppose un désir et donc une conscience d'imperfection. Le désir est manque, imperfection. J'ai donc conscience de mes imperfections. S'il existait quelque chose de plus difficile à acquérir que l'existence, je le saurais. Je ne peux donc m'être créé sans m'être créé parfait. N'étant pas parfait, mon existence ne vient pas de moi. C.Q.F.D.

B) Je ne puis avoir toujours été comme je suis (§ 33 et 34)

1) Formulation de l'hypothèse.

Il pourrait dire qu'il est indépendant de toute cause extérieure pour la raison qu'il serait éternel. Il serait indépendant du temps. Il ne serait pas né et ne mourrait pas.

2) Réfutation de l'hypothèse.

Descartes divise le temps en parties. Chaque partie est un instant. Conception analytique du temps c'est-à-dire comme une infinité d'instants indépendants les uns des autres. C'est le contraire de la conception de Bergson qui voit le temps comme continu. La durée suppose chez Bergson la continuité. Pour Descartes, tous les instants du temps sont indépendants. Dès lors, si je me conserve il faut une cause. Une cause est aussi nécessaire pour me maintenir dans l'existence que pour me créer. Chaque instant étant indépendant, mon existence à un instant donné ne dépend pas de mon existence à l'instant précédent. Il faut donc une cause qui me recrée à chaque instant du temps. Être conservé dans l'existence signifie être créé une infinité de fois. Il n'y a pas de distinction réelle entre création et conservation. Descartes expose sa théorie de la création continuée et l'applique au seul être qu'il connaisse : le moi. C'est logique si on a une conception discontinuiste du temps, mais cette

conception est contestable. Signalons qu'on ignore le principe d'inertie à l'époque, ce qui peut être une raison de cette conception.

Donc, pas de distinction réelle pour Descartes entre création et conservation. La seule distinction est une distinction modale (de façon de penser, de parler). Pas de distinction de nature. Distinction de surface.

Donc, s'il était éternel, cela voudrait dire qu'il a été créé une infinité de fois. Il faudrait qu'il se crée à chaque instant du temps une infinité de fois (si l'on reprend l'argument précédent selon lequel il se créerait lui-même). Or, s'il avait une telle faculté qui suppose une action (et une action de l'âme puisque seule l'âme est connue), il en aurait nécessairement conscience. Il n'y a pas d'inconscient psychique chez Descartes. Tout ce qui relève de la pensée est conscient. S'il y a donc dans la chose pensante une faculté qui en ferait une chose se créant continuellement, il en aurait conscience. S'il y a quelque chose en moi (c'est-à-dire en la chose pensante) qui me crée, je ne peux qu'en avoir conscience. Or, je n'ai nulle conscience d'une telle faculté. Cette faculté n'existe donc pas.

Autrement dit, même si j'existe de toute éternité, ce que Descartes ne réfute pas, de toute façon cela suppose une cause extérieure à moi. L'idée que je sois cause de moi ou qu'il n'y ait nulle cause à mon existence (parce que j'existerais éternellement) est donc réfutée. Pour suivre ce raisonnement par l'absurde dans toute sa logique, je dois en conclure nécessairement qu'il y a une cause extérieure à moi de mon existence. N'a pas, en effet, à être considérée l'hypothèse selon laquelle je serais sans cause venu à l'existence, car il n'y a pas d'effet sans cause. Il reste bien sûr à savoir quelle est cette cause extérieure à moi.

Hypothèse suivante : ne serait-ce pas une cause moins parfaite que Dieu ?

C) Suis-je créé par une autre cause que Dieu ? (§ 35 à 37)

1) Suis-je créé par une seule cause ?

La réponse va être négative et il va le montrer en plusieurs étapes.

Première étape.

La cause de mon existence doit avoir au moins autant de réalité que moi puisque je suis son effet. Reprise du principe de causalité. Or, je contiens une idée ayant une réalité objective infinie (l'idée de Dieu). Il faut donc que la cause de mon existence ait assez de réalité pour pouvoir être cause de quelqu'un ayant en lui l'idée d'infini. Elle doit elle-même avoir l'idée de Dieu. La cause de mon existence doit nécessairement, selon le principe de causalité, avoir en elle l'idée de Dieu, puisque moi, son effet, a en lui cette idée de Dieu.

On aperçoit ici l'unité entre la première et la deuxième preuve de l'existence de Dieu. Je recherche la cause de moi, non pas en tant que je suis un être fini et contingent, mais en tant que j'ai en moi l'idée d'infini ou, ce qui revient au même, en tant que je sais être contingent et fini, puisqu'on a dit que ce savoir suppose l'idée d'infini.

Deuxième étape.

Nous savons que s'il y a une seule cause de moi qui ne soit pas Dieu, elle doit contenir l'idée de Dieu selon le principe de causalité. Le problème va alors se poser de l'origine de cette cause. Deux solutions :

Ou cette cause tient son origine de soi-même. Si elle tient son origine d'elle-même, elle a l'aséité, elle est sa propre cause. Cette cause aurait l'idée de Dieu. Seul Dieu est cause de soi, comme je serais Dieu si j'étais cause de moi (nous l'avons montré au § 31). Or, nous avons posé l'hypothèse d'une autre cause que Dieu. L'hypothèse serait ici réfutée.

Ou cette cause tient son origine d'une autre cause qu'elle-même. Il faudrait alors chercher la cause de cette cause, puis la cause de la cause de cette cause et ainsi de suite, non pas jusqu'à l'infini, mais jusqu'à ce qu'on arrive à une cause première qui serait cause de soi, à savoir Dieu (auquel cas notre hypothèse serait réfutée). Il est clair qu'il ne peut y avoir régression à l'infini puisque j'existe. Il y a nécessairement une première cause quelque part, sans quoi il n'y aurait pas d'effet. Il faut, du reste, une cause actuelle capable de me conserver. La régression ne peut donc pas non plus être remontée dans le temps. Cause actuelle infinie.

Une cause autre que Dieu ne peut donc expliquer à elle seule mon existence.

Mais, ne peut-on concevoir un concours de plusieurs causes qui m'ont chacune donné une et une seule des perfections attribuées à Dieu (auquel cas chacune serait moins parfaite que Dieu) et mon existence s'expliquerait alors sans recours à Dieu ?

2) Suis-je créé par plusieurs causes ?

Descartes, là encore, nous montre que c'est impossible car justement ce qui fait la perfection de Dieu c'est que je ne le conçois pas comme une mosaïque de perfections juxtaposées mais comme une unité. L'unité est signe de la perfection divine. Or cette perfection là ne pourrait se trouver dans des perfections disjointes et il y aurait moins de perfection dans cet ensemble de causes que dans l'effet. Plusieurs causes ne peuvent l'avoir créé car chaque cause lui donnerait l'idée d'une perfection mais aucune ne pourrait lui donner cette idée d'un ensemble, d'une unité de perfection qu'il a en lui. Descartes a en lui l'idée de toutes les perfections réunies en un être. Cet effet étant une perfection doit se retrouver dans la cause selon le principe de causalité.

3) Mes parents suffisent-ils à expliquer mon existence ?

Là encore la réponse sera négative et pour deux raisons :

Première raison : cela n'expliquerait pas la conservation dans mon existence. Quand je dis que ce sont mes parents qui m'ont créé, certes je ne me trompe pas, mais je n'évoque qu'une seule création parmi l'infinité des créations que suppose l'existence.

Deuxième raison : ce dont je suis certain c'est d'être une chose pensante. Or mes parents ne m'ont créé que comme corps et non comme chose pensante. Mes parents m'ont créé par un acte charnel où ne participe pas la chose pensante. En tant que chose pensante, il n'a pu être créé que par une pensée. Or là n'est pas la création biologique. N'oublions pas que pour Descartes âme et corps sont des substances indépendantes. Pour le moment, ignorant encore si je suis réellement un corps, mes parents n'expliquent en rien mon existence car ils n'expliquent pas mon existence comme substance pensante.

Conclusion (Fin du § 37)

La conséquence logique de ce procédé par élimination, du reste déjà rencontré souvent dans les **Méditations** est que Dieu est la seule cause possible de mon existence. Il existe puisque ce ne peut être que lui qui est ma cause et qu'il faut bien qu'il y ait une cause. Dieu existe. On remarquera qu'il ne s'agit pas seulement d'une preuve cosmologique mais aussi ontologique (puisque l'idée de dieu intervient).

On remarquera :

- ◆ Que cette seconde preuve est plus absolue et plus simple. Pose Dieu absolument comme être cause de mon être et non plus comme une simple relation à une idée.
- ◆ Dieu est présenté comme cause de lui-même puisqu'on a montré qu'il n'y a pas régression à l'infini.
- ◆ Dieu apparaît comme une seule activité omnipuissante. Unité, compénétration des facultés divines. C'est la même chose que penser et que créer. Unité.
- ◆ Non seulement Dieu me crée mais me maintient dans l'existence. Création continuée, ce qui permet d'échapper enfin au caractère instantané du *cogito*. Dieu me maintient dans l'existence par création continuée, à chaque instant car le temps est discontinu, non durée mais succession d'instant. Une maison subsiste après la mort de l'architecte mais si Dieu disparaissait l'univers retournerait au néant.
- ◆ Rapport intime entre moi et Dieu. L'idée de Dieu en moi est la marque de Dieu sur son ouvrage. Désir, doute, aspirations, apparaissent comme des signes de mon rapport à Dieu. Certitude beaucoup plus forte que le *cogito* qui laissait dans l'inquiétude. L'inquiétude va cesser comme le montre la fin de la Méditation.

IV La véracité divine (§ 38 à 40)

Maintenant que l'existence de Dieu a été démontrée, il s'agit de tirer les conséquences de cette existence.

A) L'idée de Dieu comme idée innée (§ 38)

Comment Descartes procède-t-il ? Quelle est sa méthode ? Il procède par élimination. Il s'agit de savoir de quelle sorte d'idée est l'idée de Dieu selon la classification selon l'origine. Rappelons que, selon cette classification, il y a trois sortes d'idées. Lesquelles ? Idées adventices, factices et innées.

Première possibilité : l'idée de Dieu est adventice c'est-à-dire vient de l'extérieur. C'est logique puisque Dieu est extérieur à moi. Pourtant Descartes dit que l'idée de Dieu n'est pas adventice. Pourquoi ? Ce n'est pas une idée qui me vient des sens. Or ce sont les sens qui me permettent d'acquérir des idées adventices. Ce n'est que par les sens que ce qui a une origine extérieure à moi parvient à

ma conscience. De plus, cette idée ne me vient pas involontairement. Or les idées venues de l'extérieur surgissent en moi sans que je le veuille ni ne m'y attende. Elles exercent une contrainte sur moi. L'idée de Dieu ne peut donc être adventice.

Elle ne peut non plus être une idée factice. Pourquoi ? À partir du moment où une idée est créée, imaginée par moi-même, elle est livrée à mon vouloir. Je peux la modifier comme je le veux. L'imagination est libre. Or je ne peux rien changer à l'idée de Dieu sans la faire disparaître. On ne peut, en effet, rien ajouter ni enlever à la perfection sans faire de l'imparfait. Il faut donc en déduire que l'idée de Dieu ne peut, en aucun cas, être une idée factice.

Il ne reste donc qu'une seule solution : il s'agit d'une idée innée. Seule origine possible. Production par Dieu en moi lorsqu'il m'a créé.

B) Lien entre l'idée de moi-même et l'idée de Dieu (Début § 39)

Idée que l'effet doit avoir quelque ressemblance avec la cause qui l'a produit quoique pas nécessairement identité. Il n'est donc nullement étonnant que j'aie en moi quelque chose du divin : à savoir l'idée de Dieu. « *La marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage* ». L'idée de Dieu est innée et elle se confond avec ma conscience même. Quand je me pense comme fini, c'est par conscience de l'infini, et par différence avec cette idée d'infini. Je suis donc en quelque sorte signe de Dieu.

Peut-être ne suis-je pas très différent de cette marque de Dieu en moi-même. C'est parce que j'ai conscience de l'infini que je sais que je suis. L'idée de Dieu m'éclaire sur moi, me permet de prendre conscience de ce que je suis.

Descartes voit dans cette idée de Dieu une ressemblance entre dieu et sa créature. Or cette idée de Dieu me l'a montrée comme un esprit omniscient. Dieu est lui-même une pensée. En cela il est à mon image. Il est quand même dissemblable de moi puisqu'il est infini (et aussi n'a pas de corps, mais je ne sais pas encore être aussi un corps).

La présence en moi de l'idée de Dieu fonde ma ressemblance avec lui, la finitude de mon moi me sépare de lui. Lorsque je réfléchis sur moi, je me connais donc un être à la fois fini et infini qui tend et aspire sans cesse à dépasser sa finitude. Autrement dit, c'est en tant que je me conçois comme imparfait, en tant que je doute, que je me vois comme fini que je suis proche de Dieu. C'est parce que je conçois Dieu que je conçois ma finitude. Donc, à chaque fois que je pense à ma finitude, je suis proche de Dieu par la pensée. Même faculté qui me fait me penser imparfait et me fait penser Dieu.

Un même mouvement me fait donc concevoir Dieu, moi et ma ressemblance à lui, puisque je m'aperçois comme ayant des facultés semblables à lui mais imparfaites. De ce fait, je m'aperçois que Dieu fonde mon existence.

« *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 pas véritablement* » Double mouvement : il y a une dépendance logique de Dieu par rapport à moi. Je peux conclure que Dieu existe parce que je le pense (nous l'avons vu). Mais il y a une dépendance ontologique de moi par rapport à Dieu. Mon être dépend de celui de Dieu. Dieu est premier ontologiquement. Priorité logique du moi par rapport à l'existence de Dieu mais je n'aurais pas l'idée de Dieu si dieu n'existait pas.

C) Réfutation de l'hypothèse du Dieu trompeur (§ 39 et 40)

Rappelons que l'argument du Dieu trompeur avait permis la mise en doute des vérités mathématiques. Maintenant que je sais que Dieu existe, il reste à savoir s'il est trompeur ou non. De la réponse à cette question va dépendre l'éventuelle réintégration des mathématiques comme science. Or nous savons que Dieu est parfait. Il n'a donc pas de défauts. Les défauts sont ordinairement des imperfections morales. Cependant ici « défaut » désigne autre chose. D'après la définition de Dieu donnée précédemment il n'y a aucun attribut se rapportant à la moralité. Donc le mot défaut n'a pas ici de sens moral.

Le sens originel du mot « défaut » désigne un manque. Dieu est infini. Il ne lui manque donc rien. Il est sans défaut. Pour Descartes le mal est un défaut c'est-à-dire un manque de réalité. Il suffit d'être resté indifférent à quelque chose de bien pour avoir fait le mal. Le mal c'est plutôt l'absence de quelque chose, par exemple du bien, que quelque chose par soi-même.

Dieu ne manque de rien. Il ne fait donc jamais le mal puisque le mal est un manque de quelque chose. Pourtant il y a en moi l'idée du mal. Mais cette idée a une réalité nulle. L'idée de mal n'est qu'une négation de l'idée de bien, un manque. Donc ce n'est rien. Le mal est absence de réalité. Donc Dieu ne peut être trompeur sinon il lui manquerait quelque chose. Seul l'homme peut être trompeur. Par conséquent les vérités mathématiques sont fondées. Ce que nous venons ici de résumer dans ce paragraphe « C » sera en fait l'objet des deux méditations suivantes.

Conclusion (§41 et 42)

Comment se fait-il que je me trompe quelquefois ? Ce sera l'objet de la Méditation IV. La troisième Méditation a donné déjà les deux critères de vérité : clarté et distinction, Dieu non trompeur. Pour le reste, ce sera à moi d'éviter l'erreur.

Descartes est content de lui. Ton affectif, presque mystique de cette fin de Méditation. Ce passage détonne avec tout le reste. D'ordinaire c'est le ton froid de la raison, ici c'est la chaleur mystique. Il y a ici autre chose qu'un Descartes philosophe car un philosophe (en tant que philosophe) n'a pas le droit de dire « *la foi m'apprend que* ». Il parle d'une autre vie. Or rien ne la garantit, pas même l'existence de Dieu. Peut-être que Descartes est emporté par son élan, à moins que ce ne soit par simple prudence envers la sacrée faculté de théologie de Paris. Quoi qu'il en soit, il est fier de sa raison et d'avoir découvert l'existence de Dieu, fondement de toutes les vérités qu'il va démontrer ensuite.



Index

A

Abrégé de Musique, 2
abstraction, 18, 35
acte, 4, 5, 26, 27, 29, 36, 37, 41, 52, 56
Archimède, 24
argument athée, 20
argument de l'imagination, 17
argument de la folie, 7, 14, 15, 16
argument des erreurs des sens, 15
argument du bâton brisé, 15
argument du Dieu trompeur, 7, 10, 11, 16, 18, 20, 21, 22, 25, 39, 40, 57
argument du rêve, 7, 15, 16, 17, 18, 29, 31, 43
Aristote, 3, 4, 5, 6, 12, 15, 28, 29, 44, 46
Arnauld, 2
athéisme, 2, 8, 10, 12, 20, 21, 51
attribut, 29, 32, 34, 35, 48, 53, 57

B

Bergson, 54

C

cause efficiente, 3, 4
cause finale, 3, 4, 5
cause formelle, 3, 4
cause matérielle, 3, 4
Christine de Suède, 3
cogito, 10, 11, 16, 26, 27, 29, 31, 32, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 54, 56
Cogito, 16
Copernic, 5
création artistique, 17
création continuée, 54, 56

D

déduction, 6, 27, 53
déterminisme, 20, 21
Dieu, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57
différence spécifique, 28
Dioptrique, 2, 7
Discours de la Méthode, 2, 7, 8, 13, 27
doute, 2, 6, 7, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 50, 51, 54, 56, 57
doute empirique, 7
doute hyperbolique, 7, 9, 14, 19, 20, 22, 24, 32, 40
doute méthodique, 7, 19
doute radical, 14
doute sceptique, 13, 14

E

Écritures, 8
Élisabeth de Bohême, 3
éminemment, 31, 43, 44, 45, 46
empirisme, 7, 10, 15, 34, 35, 36
erreur formelle, 41, 47
erreur matérielle, 47
Essai sur la divinité, 7

F

fatalité, 20
fini, 3, 5, 28, 41, 44, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 57
forme, 4, 5, 7, 18, 22, 24, 25, 33, 34, 49
formellement, 43, 45, 46, 47, 48, 52
Foucault, 16

G

Galilée, 2, 5, 12
Gassendi, 2, 14, 26, 30, 31
genre, 18, 28, 42
genre prochain, 28
Giordano Bruno, 5
glande pinéale, 16, 30

H

hasard, 2, 20, 21, 33, 35, 53
Histoire de la folie à l'âge classique, 16
Hobbes, 2, 30, 31
hylozoïsme, 29, 39

I

idéat, 40, 41
idée claire et distincte, 6, 27, 30, 31, 35, 38, 39, 47, 50, 51, 55
idées adventices, 41, 42, 56
idées factices, 41, 42
idées innées, 41, 42
imagination, 6, 7, 10, 17, 18, 19, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 47, 56
intuition, 6, 26, 27, 53

K

Kant, 30
Kepler, 5, 12

L

La chute d'une pierre dans le vide, 2
 La pression de l'eau dans un vase, 2
 Les Métamorphoses, 33
 Les Météores, 2
 Lettre aux docteurs de la Sorbonne, 8, 20
 Lettre aux docteurs de la Sorbonne, 8
 libertinage, 5, 12, 15, 20
 lumière naturelle, 8, 38, 42

M

Malin Génie, 22, 38
 mathématiques, 2, 5, 6, 7, 8, 16, 18, 19, 20, 22, 27, 32, 39, 40, 57
 matière, 4, 5, 28, 30, 46
 mécanisme, 5, 6, 12, 28, 35
 Mersenne, 2
 méthode, 2, 6, 7, 10, 13, 21, 22, 24, 25, 27, 49, 54, 56
 mode, 7, 14, 30, 32, 38, 44, 45
 Montaigne, 7, 12, 15, 16
 morale provisoire, 2, 14

N

Nicolas de Cues, 5
 nominalisme, 42

O

Objections et Réponses, 2
 objectivement, 42, 45
 ordre des choses, 31
 ordre des raisons, 6, 7, 8, 31, 33, 37, 38, 40
 otium, 13
 Ovide, 33

P

Pascal, 3, 20
 passion, 13
 perception, 10, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39
 perception du morceau de cire, 10, 33, 34
 Petit traité de métaphysique, 2, 7
 physique, 2, 5, 6, 7, 12, 15, 18, 20, 27
 Platon, 14, 17, 19
 Préface de l'auteur au lecteur, 8
 Preuve cosmologique, 53
 Preuve ontologique, 53

principe, 4, 5, 11, 12, 13, 14, 23, 24, 25, 30, 33, 43, 44, 45, 46, 49, 52, 53, 54, 55
 principe de causalité, 11, 43, 44, 45, 46, 49, 52, 55
 Principes de Philosophie, 3, 8
 puissance, 4, 5, 10, 22, 27, 35, 39, 45, 52, 53

R

réalité formelle, 11, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 52
 réalité objective, 11, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55
 Recherche de la vérité par la lumière naturelle, 8
 règle d'évidence, 6
 règle de l'ordre, 6
 règle de la division, 6
 règle du dénombrement, 7
 règles de la méthode, 6, 25, 27, 30, 40
 Règles pour la direction de l'Esprit, 2, 6, 7

S

Saint Anselme, 20
 Saint Thomas d'Aquin, 4
 sceptiques, 7, 14, 19, 26
 sciences des choses simples, 18
 sciences du composé, 18
 scolastique, 3, 6, 12, 15, 26, 28, 29, 36, 42, 44, 45, 46
 sens commun, 15, 36
 sensualisme, 15
 solipsisme, 40, 43
 Stoïcisme, 28
 substance, 4, 5, 32, 44, 48, 49, 54, 56

T

temps, 2, 5, 13, 17, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 46, 49, 50, 53, 54, 55, 56
 théorie des graves et des légers, 3, 5
 Traité des Passions, 3
 Traité du Monde et de la Lumière, 2
 Tycho Brahé, 5

U

union de l'âme et du corps, 28, 48

V

véracité divine, 11, 26, 56

Table des Matières

INTRODUCTION AUX MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES DE DESCARTES.....	1
BIBLIOGRAPHIE :	2
I BIOGRAPHIE	2
II LA PLACE DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE DANS L’HISTOIRE DES IDÉES.	3
1) <i>Le monde selon Aristote</i>	3
a) Aristote conçoit le monde comme clos, fini et hiérarchisé	3
b) La théorie des graves et des légers :	3
c) Le primat des causes finales :	3
d) Distinction entre forme et matière, acte et puissance :	4
e) Dieu comme organisateur du monde :	4
2) <i>L’effondrement de la théorie aristotélicienne</i>	5
a) Du monde clos à l’univers infini :	5
b) Une nouvelle conception de la substance.....	5
3) <i>Le projet cartésien</i>	5
III LES MÉDITATIONS ET LA MÉTHODE CARTÉSIENNE.....	6
1) <i>La méthode cartésienne</i>	6
2) <i>Place des Méditations dans la philosophie cartésienne</i>	7
a) La place de la métaphysique chez Descartes.....	7
b) la métaphysique cartésienne a connu six rédactions successives.....	7
c) Les motifs propres aux Méditations (lecture des textes introductifs).....	8
PLAN GÉNÉRAL DES MÉDITATIONS.....	9
PLAN DES TROIS PREMIÈRES MÉDITATIONS.....	10
PREMIÈRE MÉDITATION	12
I L’EXIGENCE DE LA RECHERCHE (§ 1 ET 2).....	12
A) <i>But et embûches pour y parvenir</i>	12
1) But.....	12
2) Embûches.....	12
B) <i>Conditions de la recherche</i>	13
1) La maturité.....	13
2) Le loisir.....	13
C) <i>La méthode générale</i>	13
1) Difficulté.....	13
2) Solution.....	13
3) Le doute.....	13
II LES ÉTAPES DU DOUTE.....	15
A) <i>Doute à l’égard des connaissances sensibles</i>	15
1) Doubte à l’égard des sens, sur les objets extérieurs (§ 3).....	15
2) L’argument du rêve, sur l’existence de mon corps (§ 4, 5 et début du § 6).....	15
a) Distinction entre les choses extérieures et mon corps.....	15
b) L’argument de la folie.....	15
c) L’argument du rêve.....	16
3) L’argument de l’imagination (fin § 6, début § 7).....	17
B) <i>Doute à l’égard des connaissances de l’entendement — L’argument du Dieu trompeur</i>	18
1) L’argument du Dieu trompeur (fin § 7 - § 9).....	18
a) Distinction entre les choses simples et les choses composées : le doute ne semble porter que sur les choses composées (fin § 7 et § 8).....	18
b) Mise en doute des vérités mathématiques (§ 9).....	19
2) L’argument athée (§ 10).....	20
III LA NÉCESSITÉ D’UN ARTIFICE DE MÉTHODE NOUS CONTRAIGNANT À DOUETER.....	21
A) <i>Difficulté du doute (début du § 11)</i>	21
B) <i>Le doute temporaire</i>	22
C) <i>L’hypothèse du Malin Génie</i>	22
CONCLUSION : VIE QUOTIDIENNE ET PHILOSOPHIE.....	23

DEUXIÈME MÉDITATION.....	24
I DE LA NATURE DE L'ESPRIT HUMAIN	24
<i>Introduction (§ 1 et 2).....</i>	24
1) Difficulté.....	24
2) Méthode (fin du 1 ^{er} §).....	24
3) Le point de départ minimal (§ 2).....	24
A) <i>Première vérité : je découvre que je suis (§ 3 et 4).....</i>	25
1) Récapitulation du doute.....	25
2) La question de l'origine de mes représentations.....	25
3) Le Cogito	26
a) La démarche.....	26
b) Statut du cogito.....	26
c) Comparaison avec la présentation du cogito dans le Discours de la Méthode	27
B) <i>Deuxième vérité : je découvre quel je suis (§ 5 à 9)</i>	27
1) Exigences méthodologiques (§ 5 début du § 6 jusque « entièrement indubitable).....	27
2) Fausses possibilités de définir l'homme (fin § 6 - début § 7).....	28
a) L'homme comme animal raisonnable (Aristote).....	28
b) L'homme comme mixte d'âme et de corps.....	28
3) L'essence véritable de l'homme.....	29
4) Imagination et raison (§ 8).....	31
5) Définition de la <i>res cogitans</i> (lecture du § 9).....	32
a) Énoncé.....	32
b) Ces modes relèvent de la chose pensante.....	32
II PRIORITÉ DANS L'ORDRE DE LA SCIENCE, DE LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT SUR CELLE DU CORPS.33	
<i>Introduction (§ 10).....</i>	33
A) <i>Analyse de la perception du morceau de cire.....</i>	33
1) Point de départ : la connaissance d'un corps semble être une addition de sensations (§ 11)	33
2) Ce ne sont pas les sens qui perçoivent (début § 12).....	34
3) Ce n'est pas l'imagination qui perçoit (Fin § 12 - Début § 13).....	34
a) Examen de la flexibilité et de la muabilité.....	34
b) Examen de l'attribut étendu.....	34
4) C'est l'entendement qui perçoit (fin du § 13).....	35
B) <i>La perception, preuve de l'existence et de la puissance de mon esprit (§ 14 à 17)</i>	35
1) La perception se passe de la sensation (§ 14).....	35
2) La conception intellectualiste de la perception est plus claire que la conception empiriste (§ 15)	36
3) La perception, signe de la chose pensante (§ 16 et 17)	36
CONCLUSION (DERNIER §)	37
TROISIÈME MÉDITATION.....	38
I PRÉLIMINAIRES À LA DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU.....	38
A) <i>Bilan et problématique (§ 1 à 5)</i>	38
1) Bilan — Rappel du contenu du <i>cogito</i> (§ 1).....	38
2) Critère de la vérité : clarté et distinction (§ 2).....	38
3) Limites actuelles de la validité de ce critère (§ 3 et 4).....	39
4) Conclusion : il faut d'abord démontrer l'existence de Dieu et ensuite voir s'il est trompeur (§ 5).....	40
B) <i>Première tentative pour passer des idées aux choses : la voie de la similitude (§ 6 à 14)</i>	40
1) Analyse et valeur de vérité des pensées (§ 6 à 9).....	40
a) Recensement des pensées (§ 6).....	40
b) Degré de certitude des pensées.....	40
2) Classification des idées et problème de leurs relations aux choses qu'elles représentent (§ 10 à 14)	41
a) Classification des idées selon leur origine (§ 10).....	41
b) Argument de la similitude (§ 11).....	42
c) Réfutation de la similitude (§ 12 à 14).....	42
II PREMIÈRE PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LES EFFETS.....	43
A) <i>La majeure du raisonnement : le principe de causalité (§ 15 à 17).....</i>	43
1) Réalité objective et réalité formelle (§ 15).....	43
a) Réalité objective et réalité formelle d'un objet.....	43
b) Réalité objective et réalité formelle d'une idée.....	44
2) Formulation du principe de causalité (§ 16).....	44
3) Conséquence (§ 17).....	45
a) Le néant ne peut rien produire.....	45
b) Ce qui a plus de réalité ou de perfection ne peut découler de ce qui en a moins.....	45
c) Application à la réalité objective d'une idée.....	45

<i>B) Recherche de la mineure du raisonnement : existe-t-il dans ma pensée une réalité objective dont je ne puisse être la cause ? (§ 18 à 21 jusque « éminemment »)</i>	46
1) Introduction (§ 18)	46
2) Idées qui me représentent autre chose que Dieu (§ 19 à 21)	46
a) Idées qui me représentent moi-même	46
b) Idées d'êtres composés (hommes, animaux, anges etc.)	47
c) Idées de choses corporelles	47
<i>C) L'idée de Dieu, première preuve de l'existence de Dieu.</i>	49
1) Définition de Dieu	49
2) Application du principe de causalité à l'idée de Dieu	49
<i>D) Réponses à des objections possibles (§ 23 à 28)</i>	50
1) Première objection (§ 23)	50
a) Formulation de l'objection	50
b) Réponse à l'objection	50
2) Deuxième objection (§ 24 et 25)	51
a) Formulation	51
b) Réponses à l'objection	51
3) Troisième objection (fin § 23 et § 26)	51
a) Formulation	51
b) Réponse	51
4) Quatrième objection (§ 27)	51
a) Formulation	52
b) Réponse	52
5) Cinquième objection (§ 28)	52
a) Formulation	52
b) Réponse à l'objection	52
III DEUXIÈME PREUVE DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LES EFFETS (§ 29 À 37)	53
<i>Introduction (§ 29 à 30)</i>	53
1) Pourquoi une seconde preuve de l'existence de Dieu ?	53
2) Les trois grands types de preuves traditionnelles de l'existence de Dieu (typologie kantienne)	53
a) Preuve ontologique	53
b) Preuve cosmologique	53
c) Preuve physio-théologique	54
<i>A) Je ne peux pas m'être créé moi-même (§ 31 et 32)</i>	54
1) Réfutation de cette hypothèse (§ 31)	54
2) Réponse à une objection possible (§ 32)	54
<i>B) Je ne puis avoir toujours été comme je suis (§ 33 et 34)</i>	54
1) Formulation de l'hypothèse	54
2) Réfutation de l'hypothèse	54
<i>C) Suis-je créé par une autre cause que Dieu ? (§ 35 à 37)</i>	55
1) Suis-je créé par une seule cause ?	55
Première étape	55
Deuxième étape	55
2) Suis-je créé par plusieurs causes ?	55
3) Mes parents suffisent-ils à expliquer mon existence ?	56
<i>Conclusion (Fin du § 37)</i>	56
IV LA VÉRACITÉ DIVINE (§ 38 À 40)	56
<i>A) L'idée de Dieu comme idée innée (§ 38)</i>	56
<i>B) Lien entre l'idée de moi-même et l'idée de Dieu (Début § 39)</i>	57
<i>C) Réfutation de l'hypothèse du Dieu trompeur (§ 39 et 40)</i>	57
CONCLUSION (§41 ET 42)	58
INDEX	59
TABLE DES MATIÈRES	61