

INSTITUT D'ÉTUDES THÉOLOGIQUES
Bruxelles

Bachelor en philosophie

Jean-François Stoffel

Histoire de la philosophie

- Vol. IV -

Temps modernes

« Nous sommes des nains juchés sur des
épaules de géants. Nous voyons ainsi
davantage et plus loin qu'eux, non parce que
notre vue est plus aiguë ou notre taille plus
haute, mais parce qu'ils nous portent en l'air
et nous élèvent de toute leur hauteur
gigantesque »

[BERNARD DE CHARTRES (c. 1075 - c. 1126)]

2018

— Chap. I —

René Descartes

I. INTRODUCTION

1. Plan

Selon F. Alquié, « l'œuvre de Descartes semble toute entière inspirée par un triple souci : substituer à la science incertaine du Moyen Âge une science dont la certitude égale celle des mathématiques, tirer de cette science les applications pratiques qui [...] rendront les hommes "comme maîtres et possesseurs de la nature", situer enfin cette science par rapport à l'Être, en donnant ainsi une solution au conflit qui, à cette époque, oppose science et religion » ⁽¹⁾, soit, respectivement, la méthode, la science et la métaphysique. Sans souscrire totalement à ce propos, cette tripartition nous permet de circonscrire notre présentation de la pensée cartésienne : nous délaisserons complètement le *contenu* de sa science, totalement périmé, au profit de sa métaphysique et de sa méthode. Cette dernière sera envisagée en deux temps : en tant que méthode préparatoire à la pensée métaphysique et en tant qu'épistémologie de l'activité scientifique. Ceci étant précisé, notre plan consistera à étudier la méthode élaborée par Descartes [§ II] avant de la mettre en œuvre dans sa métaphysique [§ III], pour ensuite examiner la portée de sa science [§ IV], pour enfin examiner les rapports non pas entre science et religion, mais bien entre la physique, « principes des choses matérielles », et la métaphysique, « principes des choses immatérielles » [§ V].

2. Contexte

Les résultats inattendus de la Renaissance

Pour comprendre l'obsession cartésienne d'accéder à la certitude et à l'évidence, il suffit de se souvenir ⁽²⁾ que la Renaissance débouche, paradoxalement peut-être mais néanmoins inexorablement, sur l'incertitude et le désarroi. L'enrichissement prodigieux de tous les domaines, aussi bien du savoir (géographie, anatomie, cosmologie, philologie, philosophie...) et des arts (perspective, paysage, réalisme...) que des techniques

1. F. ALQUIÉ, *Descartes René (1596-1650)*, p. 478.

2. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 3, chap. 1 : « La Renaissance ».

(imprimerie, poudre à canon...), et la transformation profonde de la société (capitalisme, formation des États-nations...) et de l'attitude spirituelle de l'homme (humanisme, individualisme...) opérés par cette époque fascinante conduit finalement à tout remettre en question : depuis l'unité politique, religieuse et spirituelle de l'Europe, si bien incarnée par le XIII^e siècle de l'Occident latin, jusqu'à la certitude de la science et de la foi en passant, bien sûr, par l'autorité de la Bible et d'Aristote. Ayant tout démoli sans avoir rien reconstruit à la place d'un peu achevé, le XVI^e siècle s'achève sur « un amas de richesses et un amas de décombres »⁽³⁾, sur un monde où rien n'est sûr, sauf l'erreur, et où tout est possible, sauf la vérité. Telle est la conclusion désabusée à laquelle arrivent Agrippa von Nettesheim (1486-1535), en 1530, lorsqu'il vante l'incertitude et la vanité des sciences ; François Sanchez (1550-1623), en 1581, lorsqu'il proclame qu'il n'est science de rien et finalement Montaigne (1533-1592) qui, ayant abandonné le monde extérieur trop incertain pour essayer de trouver en lui-même le fondement de la certitude, ne trouve rien et se retrouve, au terme de sa critique, les mains vides !

Trois réponses : Charron, Bacon, Descartes

Ce scepticisme n'étant pas viable à long terme, un mouvement de réaction se dessine, incarné par Charron, Bacon et Descartes, soit, respectivement, la foi, l'expérience et la raison.

Théologien, Pierre Charron (1541-1603) dresse la certitude surnaturelle de la *foi* face à l'incertitude de la raison naturelle, faisant ainsi preuve d'un fidéisme sceptique qui aura peu de succès en un siècle qui aspire encore à un Dieu *prouvé*.

Homme d'État soucieux de l'ici et du maintenant, Francis Bacon (1561-1626) oppose la certitude de l'*expérience* à l'incertitude de la raison livrée à elle-même et croit pouvoir répondre au livre désabusé d'Agrippa par le sien proclamant la *Dignité et le progrès des sciences* (*De dignitate et augmentis scientiarum*, 1605), mais, malgré le succès, purement littéraire, de son œuvre, ni lui ni personne dans son sillage ne parviendra à réaliser la science active, empirique et pratique pourtant promise.

Descartes réussira-t-il là où les autres ont échoué ? En poussant systématiquement Montaigne jusqu'au bout, en transformant le doute en méthode, parviendra-t-il à le dépasser et à trouver la clarté et la certitude là où son devancier avait dû renoncer ? À l'histoire d'une défaite, soit les *Essais*, pourra-t-il substituer le récit d'une victoire, à savoir le *Discours de la méthode* ?

3. A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, p. 176.

3. Biographie

« *Larvatus prodeo* »

[« Je m'avance masqué »] ⁽⁴⁾

Né le 31 mars 1596 à La Haye, dans une petite ville de Touraine, Descartes, qui ne connut pas sa mère, est le cadet chétif d'une famille bourgeoise. En 1606, à l'âge de dix ans, il est admis au collège royal de La Flèche en Anjou qui venait d'être fondé par Henri IV (1553-1610) et qui était dirigé par les Jésuites. Ayant obtenu sa licence en droit à Poitiers en 1616, il s'engage en 1618 en Hollande, alors alliée de la France contre les Espagnols, comme soldat, et même comme mercenaire, dans l'armée du prince protestant Maurice de Nassau (1567-1625). C'est à cette époque qu'il se lie d'amitié avec Isaac Beeckman (1588-1637), adepte du mécanisme, s'occupant avec lui de problèmes mathématiques et, selon l'expression consacrée, « physico-mathématiques », bien que Descartes témoigne à cette époque d'une grande indifférence pour les données physiques des problèmes étudiés.

1619 — La cassure : l'épisode du poète

Alors que Descartes tend à rejoindre l'armée que le catholique Maximilien de Bavière (1573-1651) rassemble pour permettre au roi de Bohême, Ferdinand II de Habsbourg (1578-1637), de retrouver son trône, le commencement de l'hiver l'arrête dans un village allemand des environs d'Ulm. Là, en un quartier où il n'avait rien d'autre à faire que de demeurer « tout le jour enfermé seul dans un poêle » avec tout le loisir nécessaire pour s'« entretenir de [ses] pensées » ⁽⁵⁾, il connaît, le 10 novembre 1619, une nuit d'enthousiasme, décrite à la manière d'une illumination divine, où, après avoir eu la révélation des « fondements d'une science admirable », il fait des rêves étranges et exaltants lui intimant l'ordre de se faire philosophe.

Sa vocation intellectuelle se précisant, Descartes renonce à la vie militaire et entreprend, de 1620 à 1628, divers voyages : en Italie, où il accomplit le pèlerinage à Notre-Dame-de-Lorette pour tenir le vœu fait lors de son rêve, et à Paris, où il séjourne deux ans, menant une vie à la fois scientifique et mondaine, fréquentant notamment Jean-Baptiste Morin (1583-1656) et le bon Père Marin Mersenne (1588-1648), rencontrant le cardinal Pierre de Bérulle (1575-1629), et composant, en 1628, les *Regulae ad directionem ingenii* [*Règles pour la direction de l'esprit*], opuscule resté inachevé.

4. R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes* / édit. Ch. Adam et P. Tannery, vol. 10, p. 213 [*Cogitationes privatae*]. Sur ce sujet, cf. F. HALLYN, *Descartes : dissimulation et ironie*.

5. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 579 [*Discours de la méthode*, 2^e partie].

Jugeant la Hollande plus favorable à ses desseins, Descartes s'y installe au printemps 1629 pour y vivre en gentilhomme, n'étant ni un professeur ni un professionnel de la philosophie. Il y demeurera jusqu'en 1649, non sans changer souvent de résidence, pour ne revenir qu'à de rares et brèves occasions en France, en 1647 et 1648, ce qui lui permettra d'y rencontrer Gilles Personne de Roberval (1602-1675), Thomas Hobbes (1588-1679), Pierre Gassendi (1592-1655) et le jeune Blaise Pascal (1623-1662).

Alors que Descartes s'adonne, depuis 1629, à la rédaction d'un *Traité du monde ou de la lumière* (dont faisait partie ce que nous appelons aujourd'hui le *Traité de l'homme*) s'attachant à expliquer tous les phénomènes de la nature pour arriver à l'explication de l'homme et du corps humain et qu'il vient de l'achever, la condamnation de Galilée (1564-1642), survenue le 22 juin 1633, l'étonne à ce point qu'il renonce à le publier, car, écrit-il à Mersenne, si le mouvement de la Terre « est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment » ⁽⁶⁾. Délaissant donc sa théorie sur le mouvement de la Terre — elle ne sera reprise qu'en 1644 dans les *Principes de la philosophie* et dans des termes tels que le Saint-Office ne puisse rien lui reprocher —, il ne renoncera pas totalement, pour autant, à faire connaître sa physique : la publication, en 1637, des trois essais scientifiques précédés de cette préface qu'est le *Discours de la méthode* en est la preuve.

1637 — « *Discours de la méthode* »

Aujourd'hui, il nous est extraordinairement difficile de nous rendre compte de l'importance et de la nouveauté qu'eut le *Discours de la méthode* pour ses contemporains, non seulement parce que, depuis plus de 350 ans, cette œuvre nourrit toute la pensée philosophique européenne qui se trouve désormais obligée de se positionner par rapport à Descartes, mais aussi et surtout parce que les lecteurs de l'époque cherchaient dans ce livre toute autre chose que ce que nous y cherchons.

Pour nous, le *Discours* est ce charmant petit livre, de 80 pages environ, dans lequel nous allons chercher, sans surprise, ce que nous savons devoir y trouver, à savoir une autobiographie spirituelle de son auteur, l'énoncé des fameuses « quatre règles », une esquisse de morale assez stoïcienne et plutôt conformiste, un petit traité de métaphysique contenant le célèbre « je pense, donc je suis », et enfin un exposé, fort ennuyeux car complètement périmé, de recherches scientifiques faites et à faire. Les plus avertis d'entre nous se souviennent que ce *Discours* était initialement accompagné, en appendice, de trois essais aujourd'hui complètement dépassés, à savoir la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, que

6. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 488 [Lettre au P. Mersenne de fin novembre 1633].

plus personne ne lit et qui, d'ailleurs, ne sont plus jamais publiés dans les éditions courantes du *Discours*.

En revanche, lorsqu'il parut anonymement à Leyde le 5 juin 1637, le *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont les Essais de cette méthode* — pour rappeler son titre exact — était un gros livre de 527 pages contenant trois traités scientifiques tout à fait novateurs (*) et qui servaient tout à la fois de preuve et d'illustration aux propos méthodologiques tenus dans une assez longue préface.

(*) Traité d'optique, la *Dioptrique* fournit pour la première fois la loi de la réfraction de la lumière et la théorie de cette lunette astronomique qui venait, avec Galilée, de bouleverser notre vision de l'univers ; étude des phénomènes atmosphériques, les *Météores* étudient notamment les nuages, la grêle, les gouttes de pluie et l'arc-en-ciel ; traité d'algèbre, la *Géométrie*, enfin, recourt à une notation nouvelle, encore d'application aujourd'hui.

Tenir un tel propos, c'est rappeler ce que nous avons oublié, à savoir que ce que nous tenons aujourd'hui pour un *livre autonome* était, en réalité, une *préface indissociable* d'essais dont la démarche devait permettre aux lecteurs de mieux comprendre cette « clarté », cet « ordre », ces « choses simples et faciles » désormais recommandées et dont les résultats devaient leur donner l'opportunité de juger sur pièce la pertinence de cette méthode qui, non contente de nous promettre de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature », s'attachait déjà, partiellement du moins, à tenir ses promesses.

1641 — « Méditations métaphysiques »

Dans la lignée des polémiques, que Descartes n'aimait pas mais qui l'occupèrent jusqu'à la fin de sa vie, initiées par le *Discours de la méthode*, les *Meditationes de prima philosophia* (*Méditations métaphysiques* ou, plus exactement, *Méditations de philosophie première, où l'on démontre l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme*) approfondissent la quatrième partie du *Discours* et constituent l'œuvre la plus profonde du *corpus* cartésien. Elles présentent en outre l'originalité éditoriale d'être suivies de six séries d'objections adressées à Descartes avec les réponses de ce dernier, de sorte que c'est à un dialogue direct entre philosophes auquel il est donné au lecteur de pouvoir assister. Ces objections émanent de Johan Caterus, qui lit Descartes avec des lunettes thomistes ; de Mersenne ; de Hobbes, avec lequel le débat n'est guère possible tant les systèmes philosophiques en présence divergent ; d'Antoine Arnauld (1612-1694), l'un des futurs chefs de file des Jansénistes, qui trace une filiation entre Descartes et Augustin au cours d'objections particulièrement pénétrantes ; de Gassendi, trop opposé à la métaphysique pour qu'une discussion véridique puisse s'instaurer ; et enfin d'un groupe de philosophes, de géo-

mètres et de théologiens qui se réunissait chez Mersenne. La seconde édition de l'ouvrage, parue en 1642, ajoutera comme septièmes objections celles du P. Pierre Bourdin (1595-1653).

1644 — « *Principa philosophiae* »

Conçus comme un manuel à l'usage des écoles (et donc écrits en latin) dans l'espoir qu'ils se substituent, en particulier dans les institutions tenues par les Jésuites, aux manuels alors utilisés, les *Principa philosophiae* (*Principes de la philosophie*) témoignent du souci de Descartes d'assurer lui-même la vulgarisation de sa pensée. Motivée par un souci didactique et pédagogique reflété notamment par sa forme déductive et par son organisation en une série de brefs articles numérotés, cette somme cartésienne, dont les quatre parties exposent l'ensemble de la métaphysique et de la science cartésiennes, a été traduite en français par l'abbé Claude Picot (1614-1668), en 1647, avec l'approbation de son auteur, ainsi que l'adjonction d'une importante lettre-préface émanant de celui-ci. Le piètre accueil réservé à ce manuel dans les milieux de l'enseignement poussera Descartes à viser un public plus large, ceux dont l'ignorance a heureusement préservé l'esprit de bien des préjugés.

1649 — « *Traité des passions* »

Depuis 1645, sa correspondance avec la princesse Élisabeth de Bohême (1618-1680) avait conduit Descartes à écrire sur la morale, jusque-là écartée par la morale provisoire qu'il s'était forgée, afin d'aider la princesse à vaincre sa tristesse. Le traité sur *Les Passions de l'âme* qui en résulte en 1649, soit le dernier ouvrage paru du vivant du philosophe, présente l'intérêt, en abordant la morale comme le ferait un physicien, de montrer qu'il existe des exercices pour maîtriser ses passions comme il existe des exercices pour conduire son esprit, ce qui est une nouvelle manière de montrer la liberté du sujet à se réformer lui-même.

La reine Christine de Suède (1626-1689) ayant invité Descartes à se rendre dans son pays, celui-ci arrive à Stockholm en octobre 1649. Ayant pris froid et ayant préféré se soigner à sa guise, il meurt d'une pneumonie le 11 février 1650. Rapatriés en France en 1667, ses restes furent inhumés à Paris en l'église de Saint-Germain-des-Prés.

II. LA MÉTHODE

1. Du doute vécu au doute méthodique

L'incertitude et le désarroi de son époque, Descartes les a vécus personnellement. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler les propos initiaux de son autobiographie spirituelle.

Montaigne en Descartes : doute et déception

Il a été, nous dit-il, dans une des meilleures écoles de la chrétienté, il a eu les meilleurs professeurs, il a été un très bon élève, il a tout appris de ce qu'on lui proposait, il a même parcouru tous les livres qui étaient tombés entre ses mains, mais à vingt ans, alors qu'on lui avait promis « une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie » et qu'il l'avait cru, il se trouve « embarrassé de tant de doutes et d'erreurs » (7) qu'il s'aperçoit que, finalement, tout cela ne vaut pas grand-chose. Il se sent déçu et trompé. Certes, il reconnaît ce que peuvent apporter à l'honnête homme les langues, les fables, la connaissance de l'histoire, l'éloquence, la poésie, les mathématiques, la théologie, la philosophie, la jurisprudence et la médecine, mais il n'empêche qu'on lui avait promis autre chose : un savoir indispensable pour pouvoir, avec certitude, se diriger dans la vie. Or, de tout ce qu'on lui avait enseigné, rien ne s'était révélé indispensable et rien, les mathématiques exceptées, ne lui avait paru certain.

Tournant alors le dos à la science scolaire, il poursuit naturellement son apprentissage en se mettant à l'école de la vie, en employant le reste de sa jeunesse « à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences [et] à [s]'éprouver [lui]-même » (8). Mais ses dernières certitudes s'en trouvent ébranlées tandis qu'il y gagne en ouverture d'esprit.

Descartes au-delà de Montaigne

À travers cette crise personnelle de Descartes, frappée du sceau du doute et de la déception, c'est, nous l'avons déjà laissé entrevoir, la crise de toute une culture et de toute une époque qui s'exprime. À ce stade du cheminement cartésien, nous sommes encore en Montaigne. Mais plus pour longtemps : pour devenir cartésien, le jeune Descartes devra rompre aussi bien avec Aristote (9) qu'avec Montaigne. Se donnant donc une méthode, que l'auteur des *Essais* n'avait pas ; s'obligeant à obtenir une réponse positive ou négative à ses questions, quand son devancier se plaisait au « doux et mol [oreiller] » de « l'ignorance et [de] l'incuriosité » (10), Descartes va faire de ce doute vécu un doute méthodologique, qui s'avérera une formidable machine de combat pour étendre la certitude mathématique à l'ensemble du savoir en fondant une *mathesis universalis* motivée par la conviction que l'unité des sciences a sa condition suffisante dans l'unité de l'esprit connaissant.

7. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 571 [*Discours de la méthode*, 1^{re} partie].

8. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 577 [*Discours de la méthode*, 1^{re} partie].

9. Que le Stagirite soit cet interlocuteur, jamais nommé mais toujours obsédant, de Descartes ; que l'ontologie « grise », car inavouée, d'Aristote soit celle que Descartes veut se défaire, comme l'a bien montré Jean-Luc Marion dans son livre *Sur l'ontologie grise de Descartes*, ne doit évidemment pas nous empêcher de reconnaître Montaigne comme étant aussi un de ses interlocuteurs.

10. MONTAIGNE, *Les essais* / édit. P. Villey, vol. 3, p. 1073 [livre III, chap. XIII].

2. Le bon sens ne suffit pas

« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun *pense* en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. » (11).

Cette première phrase du *Discours de la méthode*, non dépourvue d'ironie, entérine une opinion commune, un fait banal : chacun se trouve si satisfait de son bon sens, c.-à-d. de sa capacité à distinguer le vrai d'avec le faux, que chacun *pense* que cette puissance de bien juger est « la chose du monde la mieux partagée », ayant été répartie de manière égale entre tous les hommes. Pour preuve, bien des gens sont prêts à se reconnaître inférieurs à d'autres quant à l'esprit ou la mémoire, mais non en ce qui concerne leur capacité à juger. Aussi sont-ils toujours disposés à donner leur opinion, convaincus qu'ils sont que la leur équivaut bien à celle des autres.

Pourtant, malgré cette *soi-disant* égalité de tous les hommes quant à leur capacité à bien juger, il n'en reste pas moins, autre constatation tout aussi banale, qu'il y a autant d'opinions que de têtes ! C'est donc la preuve que ce bon sens ne suffit pas à tout, sans quoi nous arriverions tous aux mêmes opinions, mais qu'il faut, en outre, s'attacher à bien le diriger :

« Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais *le principal* est de l'appliquer bien. » (12).

Après le constat que le bon sens seul ne suffit pas à tout, c'est avec cette affirmation de la nécessité d'une *méthode*, inséparable de lui et apte à le rendre vraiment bon, que le cartésianisme commence.

3. Les difficultés d'une philosophie de l'évidence

Le premier des quatre préceptes de la méthode « pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences » (13) prescrit de « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle » (14), c.-à-d. de ne rien accepter qui ne *me* paraît pas évident. C'est avec ce précepte que les premières difficultés surgissent.

11. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 568 [*Discours de la méthode*, 1^{re} partie].

12. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 568 [*Discours de la méthode*, 1^{re} partie].

13. C'est le sous-titre du *Discours de la méthode*.

14. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 586 [*Discours de la méthode*, 2^e partie].

Descartes ne jouit d'aucune supériorité en la matière

Descartes étant un homme comme les autres, pourvu par conséquent de la même dose de bon sens que les autres, pourquoi donc ce qui *lui* apparaît évident aurait plus de valeur que ce qui paraît évident aux autres ? Rien, en effet, ne permet de lui attribuer, en la matière, une capacité supérieure à celle des autres, car, de son propre aveu, il a lui-même déjà pu expérimenter, à maintes reprises, que ce qui lui apparaissait, en toute bonne foi, évident ne faisait que relever, au final, de la pseudo-évidence.

La certitude n'est pas l'évidence

Voici donc une philosophie qui se veut être une philosophie de l'évidence, mais dont l'auteur lui-même doit bien commencer par reconnaître qu'on peut fort bien prendre pour évident ce qui ne l'est pas, de telle sorte, d'une part, que la *certitude* ne signale pas nécessairement l'*évidence* (*) et, d'autre part, que le point de départ réel de cette philosophie de l'évidence est en fait non pas l'évidence, mais bien la pseudo-évidence...

(*) ÉVIDENCE ET CERTITUDE. — L'évidence est une propriété intrinsèque de l'objet ou de l'idée quand la certitude est un état psychologique du sujet. Si l'évidence, propriété de l'objet, produit nécessairement la certitude, état du sujet, l'inverse n'est cependant pas vrai : en tant qu'elle n'est qu'un état du sujet, la certitude ne saurait annoncer indubitablement l'évidence, qui est une propriété de l'objet.

4. La solution : la résistance au doute

Un doute provoqué et total comme criterium de vérité

L'objectif à atteindre, c'est donc l'évidence. Les pièges à éviter sont la *précipitation* (le jugement affirme trop vite) et la *prévention* (la répétition d'un jugement tout fait, c.-à-d. d'un *pré-jugé*). Et le moyen pour atteindre cet objectif, pour arriver à distinguer l'évidence authentique de la pseudo-évidence, c'est bien sûr de faire preuve de prudence et d'esprit critique, mais c'est aussi et surtout de tester si ce que je crois être évident résiste non seulement au doute, mais encore à *tout* doute possible :

« [Le premier précepte...] était de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse *aucune occasion* de le mettre en doute. » (15).

Le premier criterium de la vérité est donc de ne donner son assentiment que lorsqu'il n'y a absolument plus moyen de le refuser ; que lorsqu'il n'est rigoureusement plus possible de douter. Mais pour n'avoir plus « aucune occasion » de douter, il faut que *toutes* les occasions de mettre en doute ce qu'on croit être une vérité aient été essayées, et ce par un doute

15. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 586 [*Discours de la méthode*, 2^e partie].

méthodologique qui doit être non seulement *provoqué*, mais encore *total* et même *hyperbolique* :

1. un doute *provoqué*, car Descartes sait que le lecteur qui lui posera le plus de difficultés ne sera pas celui qui nie la possibilité de trouver la vérité, ne sachant pas la chercher, mais bien celui qui n'éprouve plus le besoin de la chercher, croyant l'avoir déjà trouvée. Ce qu'il redoute, c'est donc moins le sceptique que le lecteur plein d'assurance dont l'esprit, comme endormi et repu par une philosophie dogmatique, sera particulièrement peu disposé à se remettre en question ;
2. un doute *total*, car l'enjeu est tel qu'il ne saurait être question de se satisfaire d'une mise à l'épreuve superficielle constituée de doutes particuliers. Aussi, tout comme pour trier une corbeille de pommes dont certaines sont gâtées et risquent de contaminer les autres, il est préférable de tout renverser pour les examiner *par ordre* les unes après les autres et ne reprendre que celles qui sont bonnes ⁽¹⁶⁾, est-il judicieux de faire, une fois dans sa vie, de même avec ce que nous avons dans notre créance ;
3. enfin un doute *hyperbolique*, qui ne craindra pas d'aller trop loin pour aboutir au plus juste, qui n'hésitera donc pas à découvrir ou même à *inventer* des doutes fondamentaux jugés d'autant plus pertinents qu'ils pourront prétendre à l'universalité, car « pour redresser un bâton qui est courbé », il est quelquefois bon de « le recourber de l'autre part » ⁽¹⁷⁾, c.-à-d. dans l'autre sens.

Les doutes de la vie ne peuvent-ils suffire ?

La vie elle-même n'est-elle pas la première école à nous enseigner le doute ? Ne suffit-elle pas dès lors à tirer de leur philosophie dogmatique jusqu'aux lecteurs pleins d'assurance ? N'est-il donc pas superflu de lui adjoindre ce doute méthodique, provoqué et total ? Non, car l'attitude qu'il convient d'adopter à l'égard du doute est diamétralement opposée dans la vie et dans la pensée.

En me plaçant dans des situations complexes dont je ne connais pas toutes les données du problème, la vie quotidienne engendre assurément le doute. Mais ce doute doit être dépassé par une action *rationnelle*, si possible, ou du moins *raisonnable*, sauf à se laisser mourir de faim, à l'instar de l'âne de Buridan (1292-1363) qui, ne parvenant pas à choisir entre un boisseau d'avoine et un seau d'eau, en resta à une mortelle inaction tout à fait irraisonnable. Le doute naît donc de l'action, mais celle-ci ne peut le supporter, de sorte qu'il me faut agir *comme si* la vérité me guidait.

16. Cf. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 982 [*Réponses aux septièmes objections*].

17. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 790 [*Réponses aux cinquièmes objections*].

En revanche, le doute ne surgit pas de la pensée, qui se complaît dans ses certitudes familières, alors que, pourtant, elle en aurait besoin, de sorte que cette fois, il me faut penser *comme si* la certitude n'était jamais acquise.

Les doutes nés de la vie ne pouvant se substituer aux doutes requis par la pensée, puisque les premiers nous conduisent à faire comme si la vérité existait quand les seconds nous obligent à penser comme si elle n'était point, approfondissons les divers moments de ce doute méthodique désormais incontournable.

Premier temps : distinction du vrai et du douteux

Dans un premier temps, nous allons méthodiquement dresser l'inventaire de toutes nos opinions *douteuses* : il ne s'agit donc pas encore de distinguer le vrai d'avec le faux, mais seulement le vrai d'avec le douteux.

Durant cette enquête visant à vérifier si ce que nous tenions de prime abord pour vrai n'est pas seulement douteux, l'*entendement* sera activement mis à l'œuvre, en recherchant et appréciant les raisons de douter, tandis que la *volonté* adoptera passivement une position de retrait, en s'interdisant de céder à la tentation naturelle et spontanée de croire que les choses existent et qu'elles existent telles qu'elles nous apparaissent.

Durant cette première étape, le danger serait de penser comme nous sommes forcés de vivre, c.-à-d. de renoncer au vrai pour nous contenter du probable et du vraisemblable. En effet, si nous pouvons et même si nous devons, dans la vie, nous contenter du vraisemblable sous peine de rester inactif, la pensée qui choisit l'évidence pour critère d'excellence a, elle, une autre exigence : celle du tout ou rien. Il faudra par conséquent contrer le penchant naturel qui, dans la vie, est le nôtre, en tenant pour absolument faux même ce qui n'est que légèrement douteux, en refusant donc de prendre en compte la différence entre le faux et le douteux pour qualifier de résolument faux même ce qui n'est que légèrement douteux. Bref, alors que l'action a raison d'assimiler le probable au vrai, la pensée se doit d'assimiler le probable au faux !

Deuxième temps : assimilation du douteux au faux

Après avoir distingué le douteux du vrai, la seconde étape se propose d'assimiler le douteux au faux grâce à un parti-pris de la *volonté* qui, par une décision volontaire et arbitraire, s'attachera cette fois à porter l'esprit bien au-delà de ce que la raison constate. Alors que celle-ci avait conduit Descartes à considérer « *presque* pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable » (18), la *volonté* entre dorénavant en scène pour éliminer jusqu'à cette réserve exprimée par l'adverbe « presque ». Ne se contentant plus de suspendre son consentement, comme dans la première étape,

18. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 576 [*Discours de la méthode*, 1^{re} partie].

la volonté se refuse désormais, par un parti-pris témoignant d'une posture active (« je me résolus »), de donner son consentement à tout ce qui est, peu ou prou, douteux, quitte à devoir pour cela délaissier la réalité pour rejoindre la fiction (« feindre ») :

« [...] je me *résolus* de *feindre* que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. » (19).

C'est lors de cette seconde étape que la volonté ira jusqu'à faire appel à l'hypothèse d'un Dieu trompeur et à l'artifice d'un Malin génie.

Doute et scepticisme

À voir ainsi Descartes ne pas hésiter, au nom de son doute provoqué et total, à verser dans la fiction et à inventer des hypothèses que, somme toute, personne ne prendra au sérieux, il est permis de se demander si son entreprise est bien sérieuse... À vrai dire, c'est tout au contraire le doute des sceptiques qui devrait être qualifié de la sorte, puisqu'il se contente d'un scepticisme de bon aloi. Tout au contraire, le scepticisme de Descartes, dès lors qu'il est intégral, peut, lui, se prévaloir d'être véritablement sérieux et authentique ! Cette différence entre le scepticisme des uns et des autres se comprend aisément : alors que l'objectif inavoué du scepticisme de bon aloi est, précisément, de douter pour douter, le scepticisme intégral vise à dépasser le doute pour trouver l'évidence ! Aussi, quand les sceptiques s'installent dans le doute faute de douter sérieusement, il est impératif que Descartes, animé par la nostalgie de la certitude, décide, *activement* et *librement*, de douter plus sérieusement qu'eux pour ne plus douter et ainsi battre le scepticisme par ses propres armes !

Le doute cartésien ne s'identifie donc pas à l'*état* d'incertitude nonchalante qui est celui des sceptiques : il est cette *action* libre et volontaire par laquelle Descartes se décide à douter, à résister au penchant naturel qui le pousse à croire ce qu'il voit et ce qu'il entend, et à admettre, par exemple, l'hypothèse du malin génie. La différence n'est pas mince : quand Montaigne et les sceptiques *subissent* le doute, Descartes, lui, l'*exerce*, ce qui donne à entendre qu'il s'en est *déjà* rendu maître !

5. L'origine de la pseudo-évidence

Pourquoi l'histoire de l'esprit de M. Descartes ?

Habitué que nous sommes à la lire, nous ne voyons plus à quel point la présence, dans le *Discours de la méthode*, de l'autobiographie spirituelle de son auteur est insolite ! Les raisons qui la justifient sont multiples. Par ce récit autobiographique qui a d'autant plus valeur d'exemple qu'il est

19. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 603 [*Discours de la méthode*, 4^e partie].

universalisable, il s'agit d'abord, évidemment, de préparer le lecteur à l'épreuve du doute, en montrant comment un parcours individuel peut et doit s'ériger en philosophie pour tous. Mais il s'agit aussi, pour mieux vaincre la pseudo-évidence, d'en déterminer l'origine historique, car se délivrer de ses doutes ne requiert pas seulement un travail sur soi de nature philosophique, mais également psychologique.

La confusion de la mentalité enfantine entre matière et esprit

Prenons la distinction claire et nette de l'âme (*) comme pensée et des choses matérielles comme étendue, qui ne paraît pas pouvoir donner lieu à quelque confusion que ce soit. Pourtant, bien que cette distinction soit née avec lui, Descartes avoue que l'état d'enfance entretient, à son sujet, une pensée confuse : celle qui consiste à mêler ce qui appartient en propre à la *res cogitans* avec ce qui caractérise la *res extensa*. « Dès ma plus tendre jeunesse », reconnaît-il, « j'ai conçu l'esprit et le corps [...] comme une seule et même chose » (20). Loin d'être purement accidentelle, cette confusion fondamentale, car portant préjudice aussi bien à la connaissance de l'esprit qu'à celle de la matière, devient une habitude de notre intelligence, bientôt renforcée par l'enseignement lui-même, puisque la physique vulgaire apprise à l'école n'est rien d'autre que la systématisation de ces pseudo-évidences de l'âme enfantine.

(*) Par habitude, nous utiliserons souvent le mot « âme » (*anima*) quand Descartes préfère utiliser celui d'« esprit » (*mens*) non seulement pour signifier qu'*anima* est tout entière *res cogitans*, mais encore pour se démarquer de la conception scolastique.

Pour preuve de cette dernière affirmation, donnons deux exemples issus de disciplines différentes :

1. *en physique*, l'explication classique de la pesanteur. Conformément à la théorie aristotélicienne des lieux naturels (21), si les corps lourds tendent vers le centre de la Terre, c'est parce qu'ils ont la *volonté* de rejoindre ce lieu qui est conforme à leur nature. En mélangeant quantité et qualité, en combinant étendue et mesurabilité d'une part et connaissance et volonté d'autre part, cette théorie incarne parfaitement cette confusion de la mentalité enfantine qui ne s'aperçoit pas de la contradiction qu'il y a à juxtaposer ainsi des propriétés qui, en réalité, s'excluent.
2. *en métaphysique*, l'existence de Dieu et la nature de l'âme. Si tant de gens pensent qu'il est difficile de reconnaître une telle existence, c'est parce que, n'élevant « jamais leur esprit au-delà des choses sensibles », « ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être

20. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 889 [Réponses aux sixièmes objections].

21. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 4 : « Aristote ».

pas intelligible » (22). C'est donc leur habitude de tout concevoir, même l'âme et Dieu, selon les normes des seules choses sensibles qui leur pose faussement problème.

Substituer l'accoutumance de la distinction à celle de la confusion

Une fois comprises les origines historiques des pseudo-évidences, il ne reste plus qu'à élaborer la stratégie qui permettra d'en venir à bout.

1. À l'origine de la pseudo-évidence qui fait psychologiquement obstacle à l'exercice rationnel des idées claires et distinctes, il y a les confusions de la mentalité enfantine devenues habituelles et pérennisées par l'enseignement de l'aristotélisme, dont la physique aussi bien que la métaphysique a entériné, en les théorisant, les faux préjugés de notre enfance.
2. L'être humain, dont la nature raisonnable n'est pas sujette à contestation, se retrouve dès lors, suite aux conditions de son développement historique, dans une situation paradoxale : enfant, son esprit est encore vide de préjugés, mais son intelligence demeure assoupie, de sorte qu'il est tout entier livré aux sensations et au monde des objets ; adulte, son entendement est enfin complètement éveillé, mais son exercice est contrecarré par les préjugés, liés à cette prégnance incontrôlée des sensations, qui, entre-temps, se sont installés.
3. Pour contrer la fausse métaphysique secrétée par l'enfance et caractérisée par l'incapacité de distinguer ce qui appartient aux réalités spirituelles et ce qui appartient aux réalités matérielles, il faut « *abducere mentem a sensibus* » (23), selon la consigne cartésienne, c.-à-d., si l'on veut bien comprendre, arriver à affranchir l'esprit de son histoire, en l'occurrence de son passé, en faisant triompher la *raison*, par laquelle l'homme devient homme, sur la *mémoire*, par laquelle il demeure enfant.
4. Pour vaincre cette mémoire, cette habitude, il ne suffira pas d'une simple lecture attentive : il faudra, par un travail long, pénible et fréquent qui s'assimile à une ascèse et à un véritable exercice spirituel, *substituer* une nouvelle accoutumance, celle de la *distinction*, à celle qui a eu tout le temps de s'enraciner en nous durant de si longues années, à savoir celle de la *confusion*.
5. Mieux, pour dissoudre cette structure mentale qui s'est installée avec l'enfance, il faudra soumettre l'esprit à un « traitement de choc », en

22. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 609 [*Discours de la méthode*, 4^e partie].

23. « Détacher sa pensée des choses sensibles » (R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes* / édit. Ch. Adam et P. Tannery, vol. 1, p. 351 [*Lettre à Mersenne de mars 1637*] ; p. 353 [*Lettre à *** de mars 1637*] ; p. 560 [*Lettre au P. Vatier du 22 février 1638*]).

« asphyxiant l'enfant qui survit dans l'homme mûr » (24) par ce doute méthodique dont on devine déjà qu'il sera périlleux.

6. Un doute difficile et dangereux

Personnes pour lesquelles le doute n'est pas indiqué

Sachant que son entreprise de redressement de l'intelligence devra commencer par un traitement de choc dès lors qu'il présume *tout* lecteur en état d'enfance prolongée, Descartes est obligé de se montrer prudent :

« [...] mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. » (25).

Il précise ensuite les deux catégories de personnes pour lesquelles le doute ne convient aucunement :

1. celles qui précipitent leur jugement, qui ne sont pas assez patientes, qui n'hésitent pas à juger avec leur volonté avant que leur entendement ne soit suffisamment informé, car elles risquent de demeurer égarées toute leur vie, ne sachant que mettre à la place de ce qu'elles auront perdu ;
2. celles qui se savent moins habiles que d'autres à juger le vrai d'avec le faux et qui, dès lors, préfèrent suivre les opinions des autres, celles qui, en d'autres mots, ne sont pas prédisposées à la philosophie, car pourront-elles supporter la dose de scepticisme prévue dans le traitement de la raison ?

Adaptation des écrits cartésiens aux publics visés

C'est bien sûr en raison non seulement de la difficulté, mais également de la dangerosité de ce doute méthodique que Descartes adapte les raisons de douter en fonction de ses écrits et donc de ses publics : dans le *Discours de la méthode* ou dans *La recherche de la vérité*, il propose une pratique simplifiée du doute suggéré dans *Les méditations* ou dans *Les principes de la philosophie* (*).

(*) Alors que dans le *Discours de la méthode*, il se « contente » de mettre en cause les sens (ils me trompent quelques fois, donc toujours) et puis le raisonnement (quelques fois, donc toujours), pour finalement recourir au rêve (ma vie entière est un songe), dans les *Méditations*, destinées à un public plus averti et donc moins susceptible d'être déstabilisé et embrouillé par de telles audaces, il va beaucoup plus loin en faisant appel à l'hypothèse d'un Dieu trompeur et à l'artifice du Malin génie.

24. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 58.

25. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 571 [*Discours de la méthode*, 1^{re} partie].

Privilégier le « bon » public

Se libérer soi-même de ses anciennes habitudes n'est déjà pas facile, en libérer les autres l'est encore plus. Aussi ne pourra-t-on reprocher à Descartes les nombreuses stratégies mises en œuvre pour se donner toutes les chances de réussir. Outre le choix (que nous venons de rappeler) des arguments exposés, nous nous limiterons ⁽²⁶⁾ à signaler la sélection du public a priori le plus réceptif.

Les préjugés, nous l'avons vu, ont deux sources : la mentalité enfantine, inhérente à tout individu, renforcée, pour ceux-là seuls qui sont doctes et non pas ingénus, par l'enseignement scolaire. Il en résulte immédiatement qu'il sera plus facile de redresser l'ingénu que le docte, celui qui n'a jamais adhéré à aucune philosophie, faute d'avoir été formé intellectuellement, que celui dont l'esprit est déjà occupé par une mauvaise philosophie toute prête à résister à la vraie. Aussi, entre le bon sens sans la compétence (l'ingénu) et la compétence sans le bon sens (le docte), Descartes optera souvent pour le premier, à savoir ce public qui préfère le français ou latin. Il le préférera même de plus en plus au fur et à mesure que les doctes (Beeckman, Regius, Gassendi, Hobbes...) l'auront déçu.

Un exercice de la raison seule que plus rien n'arrêtera

Enfin, si Descartes s'avance masqué, s'il « pense à ce qu'il dit et ne dit pas ce qu'il pense, ou du moins, pas *tout* ce qu'il pense » ⁽²⁷⁾, c'est bien sûr parce que « l'affaire Galilée » est encore proche, mais aussi et surtout parce que le message qu'il délivre est bien plus dangereux que celui de l'astronome florentin, puisqu'il invite la modernité non pas « seulement » à changer de vision du monde, mais, plus fondamentalement encore, à exécuter la révision systématique et critique de *toutes* ses idées devant le tribunal de la *seule* raison. Certes, en précisant que les vérités religieuses, étant révélées, sont supérieures à la raison, de sorte qu'elles ne peuvent être appelées à comparaître devant la critique de la raison qu'il recommande ; en stipulant qu'il n'entend nullement réformer les idées des autres, mais les siennes seulement, Descartes tente sincèrement de restreindre la portée de sa machine de guerre contre l'autorité et la tradition, tout en sachant probablement bien, au fond de lui, qu'elle ne s'arrêtera ni devant l'autorité de l'Église ni devant celle de l'État.

26. Sur ce sujet, cf. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, chap. III-IV.

27. A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, p. 172.

III. LA MÉTAPHYSIQUE

1. Le doute à l'œuvre

A. Les choses matérielles

En commençant par contester la confiance naïve accordée aux sens, en s'attachant ainsi à détacher son esprit de l'emprise de la sensibilité, Descartes ne remet pas seulement en question les préjugés de son enfance par cette critique des « principes sur lesquels toutes ses anciennes opinions étaient appuyées » (28), il s'en prend également à la philosophie du sens commun selon laquelle toute notre connaissance passe par les sens.

Ayant à sa disposition les multiples exemples déjà remâchés par les sceptiques de l'Antiquité, il ne lui est guère difficile d'établir que nos sens nous trompent quelquefois. Bien sûr, on pourrait lui objecter qu'une telle tromperie est le fait de *circonstances exceptionnelles*, lorsque l'objet considéré est trop éloigné (les étoiles) ou lorsque le sens sollicité est perverti par la maladie (le goût). Aussi invoque-t-il l'exemple de ces *insensés* persuadés d'être « vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus » (29). Soit, mais de tels arguments ne sauraient me convaincre, moi qui utilise mes sens dans des conditions normales et qui suis sain de corps et d'esprit. Faisant alors appel au *rêve*, Descartes fait remarquer que « toutes les *mêmes* pensées que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie » (30), de sorte que, par cette confusion possible de l'état de rêve et de l'état de veille, la réalité n'a désormais pas plus de poids qu'un songe !

Par cette prise de conscience que toute perception peut être déformée ou même imaginée, mon assurance est ébranlée : une fissure a été introduite non seulement entre le sujet et l'objet, mais même entre le sujet et son propre corps, car, fait remarquer Descartes, « pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons » (31).

B. Les mathématiques

Heureusement, il me reste les mathématiques dont la certitude n'a pas été touchée par les arguments précédents, car, d'une part, ne traitant « que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine [de savoir] si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas », le doute qui frappe dorénavant les objets extérieurs ne les concerne pas et, d'autre part, puisque « je veille ou que je dorme, deux et trois joints

28. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 405 [*Les méditations*, 1^{re} méditation].

29. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 406 [*Les méditations*, 1^{re} méditation].

30. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, pp. 602-603 [*Discours de la méthode*, 4^e partie].

31. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 407 [*Les méditations*, 1^{re} méditation].

ensemble formeront toujours le nombre de cinq » (32), la confusion du rêve et de la veille ne les touche pas davantage.

Le Dieu trompeur

Se doutant bien que les erreurs qu'il nous arrive de commettre dans les exercices mathématiques m'inciteront seulement à la prudence, mais ne suffiront pas à me convaincre de retirer aux mathématiques le caractère indubitable que je leur reconnais chaque fois que mon esprit s'y applique attentivement, Descartes invente contre elles une machine de guerre en la personne d'un Dieu tout-puissant, mais trompeur.

En effet, parmi mes idées toutes faites traîne l'opinion, reçue de mes parents — il s'agit donc d'une idée éclairée ni par la lumière naturelle ni par la lumière surnaturelle de la foi —, d'un « Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis » (33). L'ennui est qu'un tel Dieu, en raison de son omnipotence et de ma totale dépendance à son égard, pourrait m'avoir créé de manière telle que je sois prédisposé à prendre pour vrai et réel ce qui ne l'est pas... Dans cette hypothèse, je ne me tromperais plus *occasionnellement*, lorsque je rêve ou lorsque je suis victime de circonstances exceptionnelles, mais *systématiquement*, puisque ce serait la nature même de ma raison qui serait atteinte au cœur de son fonctionnement le plus normal. Un tel Dieu, je suis contraint de le reconnaître, pourrait avoir fait « que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois » et « qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses » (34).

Toutefois, je ne reste pas sans lui objecter que l'athée ne se sentira nullement menacé par un Dieu aussi puissant que trompeur dès lors qu'il refuse de reconnaître l'existence d'un Dieu quel qu'il soit et que le croyant répugnera à joindre la notion de tromperie à son idée de Dieu.

Le malin génie

Tenant compte de mes remarques, Descartes rétorque que l'athée et le croyant admettront tous les deux que l'homme puisse ne pas être au sommet de l'échelle des êtres et qu'il suffit alors d'imaginer une puissance supérieure à l'homme et employant toute son ingéniosité à l'abuser, soit un malin génie. Avec cette fiction, ce n'est plus moi qui me trompe, puisque la nature de mon esprit n'est plus intrinsèquement viciée, mais ce malin génie selon ses caprices imprévisibles. Il n'en reste pas moins que, déci-

32. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 408 [*Les méditations*, 1^{re} méditation].

33. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, pp. 408-409 [*Les méditations*, 1^{re} méditation].

34. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 409 [*Les méditations*, 1^{re} méditation].

dant de rester vigilant, il me suffit, pour déjouer ses tromperies arbitraires, de refuser tout assentiment, car ainsi, tout « puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien [m']imposer » (35).

2. Le Cogito

« Je pense, donc je suis »

Alors même que « je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps » (36), dois-je en conclure pour autant que je ne suis pas non plus ? Non, car la négation de Dieu aussi bien que de l'ensemble du monde laisse intact l'être de celui qui les nie. Dès lors, d'une part, que je suis une chose qui pense, c.-à-d. « qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent » (37) et, d'autre part, que « je vois très clairement que, pour penser, il faut être » (38), j'arrive à cette vérité nécessaire : « Je pense, donc je suis » (39).

« Que suis-je ? »

En ce moment où seule ma pensée est indubitable, je m'expérimente comme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle » (40). Autrement dit, le moi concret du *Cogito*, constatant que toute sa réalité s'absorbe dans l'acte de penser, constate qu'il n'a besoin, pour ce faire, d'aucune modalité corporelle, ce qui justifie la distinction cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa*.

Comment faire un pas de plus dans la reconstruction de ce qui est ? Comment sortir de l'enclos du *Cogito* dans lequel je reste encore enfermé, tout en sachant que je ne peux prendre appui que sur mes propres pensées ? En me servant de cette opinion que j'ai déjà vu traîner au milieu de mes préjugés, à savoir l'idée de Dieu — parce que c'est la seule qui *puisse* ne pas venir de moi et donc ouvrir à une autre existence que celle de ma pensée —, mais en m'assurant cette fois, d'une part, que Dieu est vraiment et, d'autre part, qu'il ne peut, en aucun cas, être trompeur.

35. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 412 [*Les méditations*, 1^{re} méditation].

36. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 415 [*Les méditations*, 2^e méditation].

37. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 421 [*Les méditations*, 2^e méditation].

38. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 604 [*Discours de la méthode*, 4^e partie].

39. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 604 [*Discours de la méthode*, 4^e partie].

40. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 604 [*Discours de la méthode*, 4^e partie].

3. Dieu existant et vérac

A. Dieu existant

a) Introduction

À ce stade du raisonnement, il ne peut être question d'établir l'existence de Dieu à partir du monde ou des choses sensibles, puisque ces réalités paraissent encore toujours douteuses (*). N'ayant que ses propres pensées à sa disposition, le moi du *Cogito* ne peut que s'attacher à déterminer l'origine de l'idée de Dieu qui est en lui pour, sur cette base, fonder éventuellement son existence. Trois possibilités s'offrent à lui : cette idée est 1°) innée, 2°) faite et inventée par lui-même ou 3°) venue d'ailleurs (la nature par exemple).

(*) Cette raison, propre au raisonnement cartésien, n'en exclut pas d'autres, davantage liées au contexte. À cette époque où bien des honnêtes hommes sont sceptiques, libertins, déistes, voire même athées, les soldats de la foi, effrayés par un tel péril, leur assènent une énorme littérature apologétique. L'ennui, pour Descartes dont la foi n'est pas celle de Pascal — son Dieu, dont l'existence peut et même doit être prouvée par la raison, est celui des philosophes, non celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob —, est que les preuves et les arguments de cette littérature ne valent rien, n'étant ni critiques ni adéquats.

Ni critiques, car s'agissant de prouver Dieu par tous les moyens, cette littérature n'est qu'un ramassis de toutes les preuves inventées par les hommes jusqu'ici sans que le moindre esprit critique ne se soit attaché à les juger. Ni adéquates, car les preuves logiques, physiques et métaphysiques invoquées, fondées sur l'ancienne logique, l'ancienne physique et l'ancienne conception du cosmos, sont aujourd'hui périmées. Comment, en effet, encore utiliser la logique du Stagirite, qui est une logique du fini, quand la nouvelle logique, celle des *Règles pour la direction de l'esprit*, se fonde sur la primauté intellectuelle de l'infini, sapant ainsi la structure logique des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu qui étaient toutes fondées sur l'impossibilité d'une série actuellement infinie ? Comment recourir à l'ancienne physique, tout imprégnée par la qualité et les sens, quand la nouvelle, exclusivement quantitative, réduisant le monde à n'être qu'une mécanique, détruit ainsi la base même des preuves traditionnelles à savoir l'échelle hiérarchique des êtres ? Comment, enfin, continuer à user de la conception d'un cosmos fini et merveilleusement ordonné, aussi bien spatialement que hiérarchiquement, qui semblait bâti tout entier pour accueillir l'homme et conduire à Dieu quand s'impose une nouvelle vision réduisant l'univers à n'être que matière et mouvement, affirmant que tous les lieux se valent comme se valent toutes les choses et ne réservant plus de place ni pour l'homme ni pour Dieu ?

Aussi, tirant les conséquences (tragiques ?) de la victoire décisive de la raison qu'il est en train d'emporter, Descartes sait bien que ce n'est plus dans le monde, désormais muet, mais dans l'âme qu'il lui faut chercher Dieu. Dans la lignée de saint Augustin — qui est à l'ordre du jour — et de saint Anselme, mais pour d'autres motifs, il s'attachera donc à parvenir à l'existence de Dieu à partir de la reconnaissance de son idée en nous.

b) *Nécessité d'un être actuel pour rendre compte de l'idée de Dieu*

La thèse épistémologique cartésienne posant que l'idée est un être objectif, qu'elle est donc « quelque chose » qui existe bel et bien, l'idée de Dieu, en tant qu'elle est elle-même un être existant, ne peut être produite que par un être actuel. Se pose alors la question de savoir quel est l'être actuel qui est à la source de cette idée, c.-à-d. de cette création d'être : peut-il s'agir de l'homme lui-même ou bien faut-il poser, comme être existant responsable de cette idée, Dieu lui-même ? Pour trancher cette alternative, il est indispensable de mener une longue recherche sur l'origine de l'idée de Dieu en nous.

c) *L'homme peut-il lui-même être cet être actuel ?*

Au terme de cette recherche, il apparaît que cette idée de Dieu :

1. ne résulte pas de l'observation de la nature (*);

(*) Ce premier résultat est facile à démontrer : l'observation du sensible ne saurait produire une pensée de ce qui n'est pas sensible ! Il en résulte que l'observation du spectacle de la nature n'est pas la cause *principale*, mais seulement la cause *accidentelle* de cette idée : elle donne l'occasion, à la cause principale, de produire son effet à tel moment plutôt qu'à tel autre, donc en ce sens elle « déclenche » l'idée, mais ce n'est pas elle qui la produit *ex nihilo* !

2. ne provient pas de l'invention d'un homme du passé, avant d'avoir été transmise de génération en génération (*);

(*) Partisan de cette explication, Gassendi soutenait que « nous formons notre idée de Dieu avec ce que nous avons appris et entendu des autres ». Ce propos est vrai quant à l'*opinion* de Dieu : la diversité des cultures fait effectivement varier les conditions de sa découverte et de son expression ! Mais quant à la *présence* de l'idée de Dieu, une telle solution ne fait que reculer le problème !

3. est née *avec moi* — elle est donc intrinsèque au genre humain, même s'il y a des variations quant à son expression —, ce qui prouve qu'elle ne provient pas *de moi* !

d) *Nécessité d'un être non seulement actuel, mais encore infini*

Présentation du raisonnement

Ce qui renforce encore la thèse selon laquelle l'homme ne peut être lui-même la cause de cette idée de Dieu qu'il n'a pu ni tirer de l'observation de la nature ni inventer lui-même, c'est que, dans le cas bien spécifique de l'idée de Dieu, il ne s'agit pas seulement de trouver une cause *existante*, mais encore une cause qui soit *infinie*. En effet, l'existence objective, en moi, de l'idée d'infini requiert, de manière causale, non seulement une substance (puisque une idée est une réalité), mais une substance tout à fait exceptionnelle, puisqu'infinie ! Or étant moi-même fini, je ne saurais pro-

duire une idée de l'infini. Pourtant je dois bien constater, en moi, la présence d'une telle idée. Donc cette idée procède d'une substance réellement infinie !

Conditions requises

Pour être valable, le raisonnement qui vient d'être esquissé présuppose que soient démontrées les deux conditions suivantes :

1. l'infini n'est pas du fini multiplié, car sinon l'être fini que je suis pourrait générer lui-même cette idée « par addition » ou, en l'occurrence, par multiplication ;
2. je ne suis pas moi-même infini, car sinon il n'y aurait pas lieu de s'étonner que je sois précisément capable de produire une idée de l'infini !

Voyons comment ces deux conditions, basées sur la notion d'infini (*), sont démontrées.

(*) TRÈS BRÈVE HISTOIRE DE LA NOTION D'INFINI.

Dans l'Antiquité grecque, l'infini, conçu comme un manque, un inachèvement, est dévalorisé au sein d'une pensée privilégiant, dans tous les domaines, le fini assimilé à la clôture et à la détermination. C'est pour cette raison, comme nous l'avons vu ⁽⁴¹⁾, que le terme « *apeiron* », chez Anaximandre de Milet, ne doit pas être traduit par « infini », car ce serait lui donner une valeur positive, mais par « indéfini », puisqu'il désigne ce qui n'a pas encore reçu de limite, ce qui, n'ayant pas encore reçu de forme, demeure inachevé et indéterminé.

Avec la pensée chrétienne s'opère un changement de point de vue quant à la notion d'infini qui conduit à complètement inverser la valeur symbolique qui était précédemment la sienne ! À la perspective grecque qui envisageait l'infini selon un angle quantitatif, ce qui conduisait à le déprécier pour des raisons esthétiques, elle substitue l'infini considéré cette fois de façon qualitative (bonté, puissance, sagesse infinie de Dieu) et métaphysique (songeons à la « plénitude surabondante » de l'être chez Thomas d'Aquin), ce qui amène à sa valorisation.

Conscient de cette valorisation chrétienne de l'infini, Descartes prend soin d'introduire une distinction entre « indéfini » (pour désigner ce qui n'a pas de fin, soit une caractéristique négative) et « infini » (terme réservé à ce qui est incomparablement plus grand que tout ce qui est fini, ce qui est une caractéristique positive), distinction qui lui permet d'éviter l'infinité hétérodoxe du monde sans devoir pour autant en rester au monde fini de l'aristotélisme.

Démonstration de la 1^{re} condition : « l'infini ne s'obtient pas à partir du fini »

Tout comme le plus ne peut provenir du moins, l'infini ne peut être obtenu en ajoutant — même à l'infini ! — du fini au fini. Certes, on peut avoir l'idée d'une progression de nos connaissances et de nos perfections que

41. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 1, § 2.

rien ne viendrait arrêter et qui dès lors se poursuivrait indéfiniment « jusqu'à l'infini », mais chacun comprendra que ce progrès *potentiel* et indéfini ne saurait égaler un infini *actuel* de savoir et de perfection. Ce n'est donc pas à partir du fini que j'arrive (par ajout) à l'infini, mais, tout au contraire, c'est à partir de l'infini, qui est donc premier, que j'arrive (par retrait) au fini. L'infini n'est donc pas du non-fini ; c'est le fini qui est du non-infini. Autrement dit, l'infini ne se comprend pas à partir (de la négation) du fini, mais c'est le fini qui se comprend comme étant du non-infini. Ce résultat est important, car il établit que l'idée d'infini est une idée à part entière, ayant un contenu spécifique, et non pas le résultat de la simple négation de ce qui est fini. L'expérience existentielle suivante en témoigne :

« J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je puisse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? » (42).

S'avouer fini, c'est donc déjà connaître l'infini.

Bien sûr, on pourrait objecter que si nous avons, effectivement, l'idée de Dieu en nous avant celle de nous-mêmes, ça se saurait ! Pour la rencontrer, il suffit de distinguer l'idée de Dieu de sa prise de conscience. La priorité cartésienne reconnue à l'idée de Dieu est de l'ordre du connaissable, non du connu : *implicitement*, la connaissance de Dieu et de ses perfections précède, comme condition, la connaissance que j'ai de moi-même et de mes imperfections, mais quant à la prise de conscience *explicite* de cette connaissance de Dieu, il est tout à fait possible que je prenne d'abord conscience de mon imperfection avant de me tourner vers l'être parfait.

Démonstration de la 2^e condition : « je ne suis pas infini »

À ce stade du raisonnement, seule est reconnue l'existence de l'*ego* du *Cogito* qui s'accompagne d'une perception de la finitude de cet *ego*. Celui-ci étant une *res cogitans*, la finitude ressentie est celle éprouvée par la *cogitatio*. Cette finitude est donc un désir de savoir non satisfait.

En quoi cette constatation m'autorise-t-elle à conclure qu'un être imparfait ayant l'idée du parfait a pour cause non pas lui-même, mais un être parfait ? Tout simplement parce que si cet être imparfait avait été cause de lui-même, il n'aurait pas manqué de se donner les perfections dont il a l'idée, mais dont il se voit dépourvu, car on ne peut éprouver l'idée de telles perfections sans désirer les posséder (*). Or il ne les possède pas.

42. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, pp. 445-446 [*Les méditations*, 3^e méditation].

Donc il ne pouvait pas se les donner. C'est bien la preuve qu'il les a reçues d'un autre, qui lui est parfait !

(*) Dans cette aspiration de notre être vers l'infini transparait déjà le privilège de notre âme créée à l'image de Dieu.

e) Conclusion

Résumé

Rappelons tout d'abord les étapes générales du raisonnement :

1. je doute et je rejette comme faux tout ce dont je doute ;
2. au moment où je pense que tout est faux, je constate que je suis une chose qui pense ;
3. réfléchissant à cette manière de penser qui consiste à douter, je la ressens comme une imperfection ;
4. je m'aperçois alors que cette imperfection ne peut être sentie qu'à la lumière de l'idée de perfection ;
5. ayant pris conscience de la présence en moi de cette idée et ne pouvant en être l'auteur, j'en viens à poser un être parfait : Dieu.

Reprenons ensuite de façon plus précise la justification de cette 5^e étape. Étant donné que :

1. nul esprit fini ne peut penser l'infini (1^{re} condition) ;
2. je suis un esprit fini (2^e condition) ;
3. j'ai en moi l'idée d'infini ;
4. une idée est causée par un être actuel ;
5. l'idée d'infini ne peut être causée que par un être actuellement infini ;
6. en conséquence, je dois reconnaître l'existence d'une cause actuellement infinie qui m'a donné ce pouvoir de penser l'infini !

Commentaires

1. Le désir d'être Dieu (c.-à-d. le désir des perfections) prouve donc que je ne suis pas Dieu et que mon existence ne peut provenir que de Dieu. La connaissance de soi — je me connais comme imparfait et aspirant sans cesse à « plus » que ce que je suis — et la (re)connaissance de Dieu — il existe un Être qui jouit actuellement et infiniment de toutes ces perfections — vont de pair au point d'être, pour ainsi dire, simultanés ! Le « *cogito, ergo sum* » implique le « *dubito, ergo Deus est* » !
2. Alors que c'est un désir de savoir inassouvi qui m'avait lancé dans la recherche des raisons de douter dont l'*opinion* de Dieu avait fait les frais, c'est cette même expérience d'un manque qui, maintenant, me rend conscient de l'*idée* de Dieu qui est présente dans mon être.

3. Au terme de l'enquête sur l'origine de l'idée de Dieu qui est en moi, celle-ci se révèle être une idée *innée*, autrement dit une idée qui appartient à la nature même de l'homme, qui s'impose, de façon universelle, à tout esprit. L'homme pourrait donc être défini comme l'être qui possède une idée de Dieu.
4. Le fait que cette idée de Dieu soit innée, que chaque homme la possède en lui par sa naissance, dit quelque chose sur la nature de l'homme : il est une créature faite à l'image et à la ressemblance de Dieu.

B. Dieu véracé

Impossibilité du Dieu trompeur

La question de l'existence de Dieu étant résolue, reste à examiner celle de la menace que sa toute-puissance continue, en cet instant, à faire peser sur ma raison. Étant passée d'une opinion préconçue à une idée réfléchie, cette menace d'un Dieu trompeur ne peut que s'évanouir dès lors que je m'aperçois maintenant qu'une telle conception de Dieu constitue une contradiction dans les termes. En effet, « il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque [...] la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut » (43) et que Dieu est, par définition, l'absolue perfection. Plus précisément, la véracité de Dieu, dans la perspective cartésienne, n'est pas une valeur *morale*, mais une exigence *ontologique*, car « la vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée d'infini comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux » (44).

Fondement des idées claires et distinctes

Il en résulte que nous pouvons être pleinement assurés de la vérité ontologique de nos idées claires et distinctes, comme de tout ce qui dépend de Dieu :

« [...] cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui » (45).

43. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 445 [*Les méditations*, 3^e méditation].

44. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 923 [*Lettre à Clerselier du 23 avril 1649*].

45. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, pp. 510-611 [*Discours de la méthode*, 4^e partie].

4. Le corps et l'esprit

A. La réelle distinction de l'esprit et du corps

On pourrait s'étonner que Descartes, tout préoccupé qu'il soit de rejoindre l'existence du monde extérieur puisque nous ne savons pas encore, en cet endroit, s'il existe d'autres êtres que Dieu et le moi pensant, s'attarde d'abord à démontrer la réelle distinction de l'esprit et du corps. Nous verrons cependant que cette distinction constitue un préalable nécessaire à la démonstration de l'existence des corps.

L'âme comme pensée ; le corps comme étendue

Le dualisme cartésien distingue :

1. une âme entièrement définie par le *seul* exercice de la pensée ;
2. un corps réduit à l'étendue.

Descartes ne manque pas de souligner qu'il est le premier à ainsi définir la pensée comme l'attribut de la substance incorporelle et l'étendue comme l'attribut de la substance corporelle (46). En effet, à la différence de la tradition platonicienne pour laquelle l'âme était principe de vie, chez Descartes, elle n'opère plus aucune « animation » pour n'être que pensée. D'ailleurs, précise-t-il, l'âme pense *toujours* et la substance étendue a *toujours* de l'extension. Il s'agit donc d'une pensée toujours en acte et non pas d'une pensée qui serait, tel un attribut, parfois jointe à l'âme et parfois pas.

Par cette distinction, l'esprit est « ramené » à toute sa pureté — une chose qui pense et non plus qui anime —, comme les choses corporelles sont réduites à n'être qu'étendues ! Conformément au mécanisme, nous l'avons vu (47), c'en est donc fini des couleurs, saveurs, odeurs et autres qualités confuses.

L'existence des corps

Comment, sur base de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme, justifier l'existence du corps ? Je sais que mon esprit n'est que pure pensée. Or, j'ai en moi des facultés claires et distinctes, comme « changer de lieu ou de posture », qui renvoient à l'extension et non à l'intellection qui me caractérise. Comme ces facultés existent, il faut bien que je les rattache à quelque chose d'autre que la pensée, en l'occurrence à quelque substance corporelle !

46. Cf. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 795 [Notae in programma].

47. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 3, chap. 2, § 4.

L'espoir de l'immortalité de l'âme

Pour Descartes, un des avantages de cette claire et nette distinction entre le corps et l'esprit est que ce dernier ne périssant pas avec le corps, l'espoir de l'immortalité de l'âme est fondé rationnellement :

« [...] il n'y a point [de sujet] qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis ; au lieu que, lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons, qui prouvent que la nôtre est d'une autre nature entièrement indépendante du corps et, par conséquent, qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui ; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle » (48).

Il suffit donc d'éliminer, en définissant l'*anima* comme une *mens* et le corps comme une *res extensa*, le paradoxe d'une âme (*anima*) ayant pour fonction d'animer le corps mais continuant à subsister malgré l'arrêt de cette fonction ; il suffit donc de considérer la *res cogitans* et la *res extensa* comme deux substances distinctes, pour que la disparition de l'une n'induise pas nécessairement la disparition de l'autre et donc que « l'âme » puisse survivre au corps. Métaphysiquement, l'immortalité de l'âme est alors si pas démontrée, du moins rendue possible, car pour qu'elle soit effective, il faut encore que Dieu ne veuille pas l'anéantir. La réserve est importante, car ce n'est pas parce que l'âme ne périt pas avec le corps qu'elle sera nécessairement conservée : Dieu pourrait en décider autrement. La volonté divine ne pouvant pas être objet de démonstration, il est impossible de démontrer l'immortalité de l'âme, ce qui n'empêche pas la raison de préparer la foi : dans un premier temps, la distinction substantielle de l'âme et du corps montre la possibilité pour l'esprit d'échapper à la mort, puis, dans un second temps, la foi prend la relève en nous assurant, cette fois, de son immortalité !

Cet « avantage » de la distinction réelle de l'esprit et du corps n'était pas mince pour Descartes qui, parlant de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, se plaisait à faire remarquer qu'elles ont été « prouvées toutes deux dans mes Méditations, ce que personne, que je sache, avant moi, n'avait fait » (49).

48. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 632 [*Discours de la méthode*, 5^e partie].

49. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 2, p. 1060 [*Septième objections et réponses*].

B. L'union de l'esprit et du corps

Étant établi que l'esprit et le corps sont réellement distincts et que le corps existe hors de ma pensée, il nous faut maintenant penser leur union qui s'impose donc comme postérieure à leur distinction.

a) Quel type d'union ?

Une union interactive qui fait unité

De quel type d'union s'agit-il ? D'une conception dualiste, de type platonicien, selon laquelle l'esprit est « logé » dans le corps, « guide » le corps ou se « sert » du corps ? Ou bien d'une union à ce point forte qu'elle nous conduit à concevoir ces deux choses comme n'en formant qu'une seule ? Reprenant une comparaison issue d'Aristote, Descartes opte pour la seconde possibilité, seule à même de « composer un vrai homme » :

« J'avais décrit [...] comment il ne suffit pas que [l'âme raisonnable] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme. » (50).

L'âme n'est donc pas logée dans le corps comme un pilote dans son navire, mais l'âme et le corps sont à ce point mêlés, forment une telle unité, que leur rapport ne peut justement pas être comparé à celui d'un pilote à son navire. En effet, l'union dont il s'agit n'est ni une juxtaposition extrinsèque ni une *coexistence*, mais bien une véritable *interaction*, par laquelle le corps agit sur les états de l'âme comme l'âme sur les mouvements du corps, et une *imbrication* si étroite que l'homme n'est pas une troisième substance venant se rajouter aux deux précédentes, mais une et une seule personne caractérisée par un corps et une pensée.

Une union de toute l'âme à tout le corps, malgré la glande pinéale

N'ayant aucune connaissance des modalités mécaniques par lesquelles notre esprit et notre corps peuvent interagir l'un avec l'autre, Descartes fait appel à la glande pinéale comme à ce lieu de passage par lequel tantôt l'âme « déclenche » le corps, tantôt le corps transmet à l'âme toutes les impressions qu'il reçoit. Si donc l'âme a sa « résidence principale » dans cet intermédiaire qu'est la glande pinéale, il serait tout à fait erroné de la situer en ce seul endroit, car ce serait, en spatialisant l'âme, ramener l'union de l'âme et du corps à celle de deux corps, alors qu'il s'agit d'une union entre deux choses de nature différente (un corps et une pensée)

50. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, pp. 631-632 [*Discours de la méthode*, 5^e partie].

dont les propriétés sont en outre opposées (la divisibilité du corps faisant face à l'indivisibilité de l'esprit). Il faut donc tenir que l'âme est jointe à *tout* le corps, présente à tout le corps, qu'elle pût de tous ses éléments et réagit à chacun d'eux, de telle sorte que la localisation de l'âme en une petite partie du cerveau ne doit pas être comprise comme s'établissant au détriment de l'union de l'âme à la totalité du corps, mais au contraire comme un moyen de l'obtenir.

Comme on s'en doute, les objections seront nombreuses tellement une telle union paraîtra difficile à concevoir.

b) Comment concevoir cette union ?

La redoutable (51) question de la compatibilité de l'affirmation de leur distinction avec le *fait* de leur union s'est posée du vivant de Descartes lui-même sans que ses réponses ne parviennent à convaincre ses interlocuteurs, car sa démonstration de leur distinction fut toujours jugée plus efficace que son explication de leur union. Après sa mort, la netteté de leur distinction continuant à s'imposer au détriment de leur union, il sembla bien vite que Descartes avait laissé à la postérité un homme coupé en deux, de sorte que la question de l'union de l'esprit et du corps continua à hanter la scène philosophique. Pourtant, le philosophe avait professé une doctrine sur l'union de l'esprit et du corps. Il importe donc d'essayer de comprendre pourquoi elle n'a pas été non pas reçue — ce qui supposerait un désaccord —, mais, plus fondamentalement encore, entendue — ce qui renvoie à un malentendu résultant de points de vue trop divergents.

Un malentendu persistant

Malentendu assurément, car ce qui fait problème pour les interlocuteurs et les successeurs de Descartes — les Gassendi, les Arnauld, les Regius... — n'est absolument pas ce qui fait question pour lui, tant et si bien qu'il n'a pas véritablement compris les termes de la question qui lui était sans cesse posée. « Pour Descartes » en effet, résume excellemment Henri Gouhier, « il y a un *problème de la distinction* de l'âme et du corps qui se pose à partir de leur union [...] ; pour ses successeurs ou ses interprètes, il y a un *problème de leur union* qui se pose à partir de leur distinction » (52). Quand donc le défi de Descartes est d'arriver à penser la distinction à partir d'une union qui s'impose comme un fait, pour ses successeurs et interprètes, cette distinction est à ce point acquise que c'est désormais arriver à concevoir l'union qui devient un tour de force. Chaque camp considérant comme un problème ce que l'autre tient pour une évidence, l'incompréhension ne pouvait que persister.

51. Cf. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, chap. XII, XIII et XIV.

52. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 326.

c) Le point de vue des interprètes et successeurs

Relevons les principales objections adressées à Descartes par ses interprètes et successeurs.

Comment le matériel et le non-matériel peuvent-ils agir l'un sur l'autre ?

Comment l'âme — qui n'est point matérielle, puisqu'elle n'est plus source de vie (c.-à-d. animation), mais pure pensée — peut-elle continuer à mouvoir un corps matériel et à recevoir de lui des sensations corporelles ? Comment deux substances, de nature si diverse (l'une est matérielle et étendue, l'autre est spirituelle et inétendue) et sans plus aucun élément en commun, peuvent-elles encore agir l'une sur l'autre ?

Pour Descartes, tout comme on se trompait en concevant ce qui doit être distingué (les corps seuls par exemple) en faisant appel à la combinaison (en leur attribuant des qualités propres à l'esprit, comme ce fut le cas dans l'explication classique de la pesanteur), on se trompe tout autant aujourd'hui lorsque, pour comprendre cette fois la combinaison (l'action de l'âme sur le corps), on recourt à des notions propres à la seule distinction. C'est pourtant ce que font ceux qui cherchent à « concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps » (53). S'en tenir à la distinction (le corps) quand il s'agit de comprendre la combinaison (l'âme sur le corps) est donc aussi néfaste que de faire appel à la combinaison (une âme dans un corps) quand il s'agit d'expliquer la distinction (le corps seul).

L'homme n'est-il pas réduit à un « être par accident » ?

Quant à l'homme, la philosophie cartésienne ne le réduit-elle pas à n'être qu'un « être par accident », puisque la distinction de son corps et de son esprit paraît bien essentielle quand leur union semble seulement accidentelle ?

Face à cette formule scandaleuse qui contraria d'autant plus Descartes qu'elle émanait d'un partisan de sa nouvelle philosophie, à savoir le philosophe et médecin néerlandais Henricus Regius (1598-1679), le philosophe français s'attache à soutenir que l'union est aussi naturelle que la distinction, de sorte que l'homme est bel et bien un être par soi : il n'a pas besoin, pour subsister, d'une puissance extérieure qui viendrait relier, entre elles, ces deux substances radicalement étrangères l'une à l'autre que sont le corps et l'esprit.

53. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 20 [Lettre à Élisabeth du 21 mai 1643].

L'esprit est-il une substance complète ?

Adoptant un point de vue thomiste (*), Arnauld place Descartes devant l'alternative suivante : *soit* l'esprit est une substance complète, mais alors il n'a que faire du corps, réduit à n'être qu'un navire sous la conduite de ce pilote uniquement spirituel qu'est l'homme, et par conséquent vous faites vôtre le dualisme classique, *soit* vous refusez de verser dans ce dualisme en affirmant que l'homme est corps *et* esprit, mais alors cela signifie que l'esprit implique, dans la définition de ce qu'il est, un rapport nécessaire au corps, de sorte que vous devez renoncer à présenter l'esprit comme une substance complète !

(*) Pour l'Aquinat, l'âme s'unit au corps comme la forme à la matière : pris isolément, l'âme et le corps sont donc deux substances incomplètes dont l'union est vraiment substantielle, puisque c'est seulement avec elle qu'apparaît une substance complète. De ce que l'homme est ainsi conçu non pas comme une âme seule, mais bien comme l'union d'une âme à son corps, il résulte que la résurrection de la chair, en tant que la béatitude de l'âme « entraîne » avec elle tout le composé substantiellement constitué par cette union, n'est pas seulement une espérance de la foi, mais aussi une exigence métaphysique. Comme on l'a vu, la conception cartésienne préfère « sacrifier » la résurrection de la chair au profit de la possibilité rationnelle de l'immortalité de l'âme.

Pour Descartes en revanche, le statut de « substance complète » attribué à l'âme et au corps résulte du fait que l'âme est tout entière *res cogitans*, ce qui la dispense, pour être pleinement elle-même, de toute union au corps, et, semblablement, que le corps tout entier est *res extensa*.

d) Le point de vue de Descartes

Pour le non-philosophe : L'union vécue, la distinction oubliée

Celui qui n'est pas philosophe *vit* tellement bien l'union de l'esprit et du corps — il en fait l'expérience spontanée et immanente chaque fois qu'il éprouve l'action de l'âme sur le corps ou celle du corps sur l'âme — qu'il peine à penser leur distinction, d'où les pseudo-évidences de la mentalité enfantine théorisées dans la doctrine de l'École. Face à un tel constat, le rôle du philosophe — à savoir de Descartes — est bien sûr de l'amener à être *aussi* attentif à ce qui les distingue. Dans un monde où l'union relève d'une donnée immédiate de la conscience, c.-à-d. d'un vécu, l'urgence philosophique consiste à penser, à défaut de la vivre, la distinction, afin que l'esprit, jusque-là trop uni au corps, apprenne enfin à penser en esprit. D'où une certaine négligence de Descartes pour la question de l'union ressentie, elle, comme non problématique, puisque pour en prendre conscience, rien ne sert de penser, il suffit de vivre !

Pour le philosophe cartésien : La distinction pensée, l'union oubliée

Mais pour le philosophe tout pénétré de la distinction cartésienne sans pour autant avoir suffisamment entendu l'invitation de la nouvelle philosophie à concevoir *à la fois* la distinction *et* l'union, c'est la réalité vécue de cette dernière qu'il en vient à perdre de vue, en se demandant inutilement comment, entre deux substances, peut exister une union substantielle.

Or, pour Descartes, une telle question ne se pose pas, car la connaissance de l'union et donc de l'interaction de l'âme et du corps, tout en restant très obscure pour l'entendement, n'en demeure pas moins claire et distincte grâce à l'expérience sensible :

« [...] les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens » (54).

Et dans ce domaine, cette connaissance par les sens suffit amplement :

« — Comment l'âme peut-elle être affectée par le corps et réciproquement, puisque ce sont des natures tout à fait différentes ?
— Cela est très difficile à expliquer, mais l'expérience suffit ici, car elle est si claire qu'on ne peut en aucune façon la nier [...] » (55).

Et comme ce qui est de l'ordre du fait, de l'expérience, du donné n'est ni à démontrer ni à discuter... le dossier de cette épineuse question, pour Descartes, est clos !

Pour Descartes

Pour Descartes, l'enjeu n'a donc jamais été de *prouver* l'union de l'âme et du corps ni de *retrouver* la possibilité d'une telle union, car étant constamment « visible à l'œil nu de la conscience » (56) une telle union n'a jamais cessé d'être manifeste et n'a jamais été perdue, mais bien de clarifier la *nature* de cette union. Alors que dans la mentalité enfantine cette union était interprétée comme une *unité de nature* (c.-à-d. comme une identité : l'un ne peut exister sans l'autre), maintenant que la pensée philosophique a pris conscience de la distinction radicale de l'esprit et du corps, elle est capable de décoder cette union comme étant une *unité de composition* (l'un et l'autre, tout en étant différents, entrent dans la composition d'une même chose), ce qui présente l'intérêt de ne plus concevoir l'union comme une *confusion* de l'esprit et du corps.

54. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 44 [*Lettre à Élisabeth du 28 juin 1643*].

55. R. DESCARTES, *Œuvres de Descartes* / édit. Ch. Adam et P. Tannery, vol. 5, p. 163 [témoignage de Burman].

56. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 364.

5. Conclusion

Face à l'incertitude et à la déception qui est la sienne en même temps que celle de son époque, Descartes, constatant que le bon sens est insuffisant s'il n'est pas bien dirigé, s'applique à mettre au point une méthode dont le premier précepte est de n'accepter que ce qui se présente à son esprit comme évident. Mais la certitude n'étant pas gage d'évidence, la pseudo-évidence étant bien plus répandue que l'évidence, et la précipitation et la prévention constituant de redoutables pièges, il prend pour critère de l'évidence la résistance au doute : sera seulement reconnu comme évident ce qui aura su résister à un doute provoqué, total, hyperbolique et volontairement mis en œuvre par décision méthodologique. Alors que l'action a raison d'assimiler le douteux au vraisemblable, ce doute méthodologique, parce qu'il est un doute de la pensée à la recherche de la certitude, prendra le parti d'identifier aussi bien le vraisemblable que le douteux au faux. Une telle sévérité est dictée par la volonté de douter avec un tel sérieux qu'au lieu d'en rester définitivement à un état d'incertitude, ce doute, exercé de manière provisoire, débouchera finalement sur la certitude. S'agissant notamment de substituer la distinction entre matière et esprit à la confusion de la mentalité enfantine renforcée par l'enseignement, bref de faire triompher la raison sur la mémoire, ce doute méthodologique requerra un travail long, pénible et fréquent, assimilable à une ascèse. Il n'est d'ailleurs pas recommandé à tout le monde.

À l'égard des choses matérielles, l'exercice de ce doute méthodologique m'amène tout d'abord à révoquer les enseignements de la sensibilité et à détacher ainsi mon esprit de l'emprise des sens, en me faisant voir à quel point ils sont trompeurs, non seulement *ponctuellement* (lors de circonstances exceptionnelles ou dans le cas des insensés), mais aussi *universellement* (le rêve). À ceux qui voudraient reporter sur les *mathématiques* la certitude perdue au niveau de la sensibilité, l'opinion d'un Dieu trompeur, ayant *systématiquement* perverti le fonctionnement *normal* de notre raison en lui faisant prendre pour vraies des choses qui ne le sont pas, constitue un démenti flagrant. Aux athées, qui ne croient pas en l'existence d'un Dieu quel qu'il soit, et aux croyants, qui rechignent à concevoir un Dieu qui soit trompeur, il suffira, pour obtenir le même résultat, de substituer un Malin génie.

Alors que le doute est à son comble puisque plus rien ne semble exister (ni le monde extérieur, ni mon corps, ni les vérités mathématiques, ni Dieu lui-même), une première certitude se fait jour : l'existence indubitable de cet esprit qui est en train de douter, car pour douter, il faut être. Or, cet esprit s'expérimente non seulement comme imparfait, mais encore comme animé par le désir d'être plus que ce qu'il est, c.-à-d. comme habité par l'idée d'infini qui est, identiquement, celle de Dieu. Ne pouvant être lui-même la cause de cette idée d'infini, puisqu'il est fini et que l'infini

ne peut s'obtenir à partir du fini, cet esprit en vient à reconnaître, deuxième certitude, l'existence de cet être actuellement infini et parfait qu'est Dieu. Étant parfait, ce Dieu ne peut être frappé de ce défaut qu'est la tromperie, ce qui élimine comme contradictoire la menace d'un Dieu trompeur et établit, tout au contraire, la véracité des idées claires et distinctes qui, en nous, viennent de Lui.

S'expérimentant comme pure pensée n'ayant nul besoin de quelque modalité corporelle que ce soit, cet esprit établit la claire distinction entre l'esprit, défini comme pure pensée, et le corps, défini comme pure étendue. Mais constatant ensuite la présence, en lui, de fonctions liées à l'extension, cet esprit est amené, troisième certitude, à reconnaître l'existence de quelque substance corporelle, cependant que la distinction du corps et de l'esprit lui donne l'espoir rationnel de l'immortalité de l'âme qui ne peut se muer en certitude que par une affirmation de foi. Cette distinction du corps et de l'esprit n'empêche nullement leur interaction ni même leur union (de *composition* mais pas de *nature*) qui, bien que difficiles à penser par l'entendement, s'imposent néanmoins avec toute la clarté de l'expérience vécue.

Bibliographie : H. GOUHIER, <i>La pensée métaphysique de Descartes</i> ; G. RODIS-LEWIS, <i>L'œuvre de Descartes</i> .
--

IV. L'ÉPISTÉMOLOGIE

1. Introduction

Évoquons maintenant quelques aspects généraux de la conception cartésienne de la connaissance. Après avoir tout d'abord rappelé que, pour Descartes, le savoir a pour objectif fondamental d'être utile à la vie [§ 2], nous nous demanderons, en guise d'objection, si une telle conception du savoir ne propose pas un objectif inaccessible, dès lors que des conséquences aussi pratiques et aussi intéressantes ne pourront, de fait, jamais être atteintes. Tel n'est heureusement pas le cas : pour Descartes, notre savoir pourra progresser à l'infini le long de cette chaîne des sciences qui, continue et homogène, nous soutient dans notre effort et nous préserve de toute mauvaise surprise [§ 3]. Mais est-ce à dire que ce savoir, qui est donc potentiellement à notre portée, pourra effectivement se montrer « utile à la vie » ? Oui, répond le Philosophe, car la méthodologie mise en œuvre a précisément été conçue de manière à pouvoir nous apporter ce que nous lui demandons, à savoir la maîtrise technique du monde [§ 4].

2. Le but de la connaissance

Un savoir utile à la vie

Quel est, pour Descartes, le but de la philosophie et de la connaissance en général ?

S'agit-il d'accumuler le plus de savoir possible tel un érudit ? Non, car la sagesse est indépendante de l'érudition.

S'agit-il de connaître pour connaître, de telle sorte que la connaissance n'ait qu'une portée théorique ? Pas davantage, car Descartes, qui avait tout d'abord (1619) confié à Isaac Beeckman un projet purement théorique ⁽⁵⁷⁾, s'est par la suite (1628) rendu compte que l'unique chose importante était de bien conduire sa vie. Aussi, s'il est vrai qu'« avancer en la recherche de la vérité » continue à être son « principal bien en cette vie » ⁽⁵⁸⁾, cette vérité n'est plus recherchée pour elle-même, mais seulement dans la mesure où elle permet de « voir clair en [nos] actions, et de marcher avec assurance en cette vie » ⁽⁵⁹⁾.

Maîtres et possesseurs de la nature

Dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, Descartes, toujours soucieux de connaissances qui soient fort utiles à la vie, plaide d'ailleurs explicitement pour une philosophie pratique qui, en nous permettant d'employer tous les corps qui nous entourent, nous rendra comme « maîtres et possesseurs de la nature » :

« Car [ces quelques notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie *spéculative*, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une *pratique*, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieus et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme *maîtres et possesseurs de la nature* » ⁽⁶⁰⁾.

Les fruits de l'arbre de la philosophie

Cette considération du savoir pour son utilité pratique se retrouve dans la célèbre lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, où Descartes compare la philosophie à un arbre :

57. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 38 [*Lettre à I. Beeckman du 26 mars 1619*].

58. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 1110 [*Lettre à Élisabeth du 09 octobre 1649*].

59. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 577 [*Discours de la méthode*, 1^{re} partie].

60. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 634 [*Discours de la méthode*, 6^e partie].

« Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale [...]. Or, comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières. » (61).

La principale utilité de la philosophie réside donc dans l'utilité des sciences qui en découlent, sciences aussi pratiques et aussi importantes pour la vie que le sont la médecine, la mécanique et la morale.

La philosophie et la science ont donc une tâche essentiellement pratique : la première, dont l'étude « est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas » (62), nous aidera à bien conduire notre vie ; la seconde, nous rendra comme « maîtres et possesseurs de la nature ».

Chez Descartes, la valeur d'une connaissance se juge donc à l'aune de son utilité pratique.

3. La chaîne des sciences

A. Source d'optimisme

Mais ce savoir, qui doit nous aider à vivre et à maîtriser le monde, est-il accessible à l'intelligence humaine ? N'est-il pas au contraire si complexe que jamais nous ne pourrions l'atteindre, ni donc en retirer l'aide tant attendue ?

Continuité de la longue chaîne du savoir

Sa conception de la connaissance permet à Descartes d'être, sur ce point, optimiste. En effet, l'intelligence humaine pourra indéfiniment poursuivre sa marche, car toutes les sciences et toutes les connaissances sont liées les unes aux autres par une rigoureuse continuité : grâce à elle, l'intelligence ne sera jamais arrêtée dans sa progression et pourra toujours accéder, par l'enchaînement simple et continu des connaissances, à la compréhension de n'importe quel phénomène, aussi éloigné fût-il.

Continuité du connu à l'inconnu

Cet optimisme intellectuel résulte donc de la conviction qu'il n'y a ni discontinuité ni rupture dans la chaîne des sciences : l'inconnu ne diffère pas radicalement du connu, mais n'est que le prolongement du connu ; de même nature que lui, il pourra, un jour ou l'autre, être ramené à du connu

61. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, pp. 779-780 [*Lettre-préface des Principes*].

62. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 771 [*Lettre-préface des Principes*].

et constitue par conséquent, dès à présent, du connu « en puissance ». Il en résulte effectivement que nul obstacle infranchissable ne pourra interrompre la marche infinie du savoir et que pour élucider les problèmes les plus complexes, il suffira d'appliquer les procédés déjà employés.

Seules craintes de Descartes

Pour preuve de cet optimisme foncier, nous rappellerons que Descartes, dans son ambitieux projet de fonder une science à caractère totalitaire, ne craignait ni la finitude de l'esprit humain, ni la complexité de la nature, ni le statut de l'objet à connaître, mais seulement sa paresse, les aléas et la brièveté de la vie, ainsi que le manque d'expériences.

B. Source de banalisation

La conception cartésienne de la connaissance ne fonde pas seulement un certain optimisme intellectuel ; elle nous délivre également de l'admiration :

1. en affirmant la continuité des diverses connaissances ;
2. en posant l'homogénéité du connu et de l'inconnu ;
3. en ramenant tout à des phénomènes mécaniques et en montrant ainsi que tout se produit, toujours et partout, selon les mêmes procédés mécaniques (*) ;

(*) Dès lors, il n'y a plus de puissances occultes, plus d'exceptions, plus de secrets ; tout est toujours partout pareil.

4. en reliant inexorablement l'effet à ses causes ;
5. en déconstruisant le complexe en objets plus simples.

Ce faisant, la science cartésienne banalise le monde physique et supprime toute possibilité d'admiration. Reflets de notre ignorance, l'admiration et l'étonnement sont appelés à disparaître avec elle.

4. La maîtrise technique du monde

Déconstruire pour savoir reproduire

Si la science cartésienne peut se proposer de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature », c'est parce qu'elle envisage l'explication scientifique d'un phénomène non pas, selon la définition classique, comme la découverte de ses causes naturelles, mais — conformément à la philosophie mécaniste — comme la déconstruction d'un phénomène complexe en phénomènes plus simples à la recherche du procédé technique (*) qui nous permettra de le reconstruire et donc de l'utiliser à notre guise. Expliquer un phénomène, c'est donc le déconstruire et découvrir comment il est produit, pour, sur cette base, arriver à le reproduire et à l'utiliser selon notre bon vouloir.

Une imitation plus qu'une reproduction à l'identique

Il n'est même pas nécessaire que le procédé technique que nous aurons trouvé soit identique à celui qui est réellement mis en œuvre par la nature. Comme plusieurs procédés différents peuvent produire exactement les mêmes effets, on peut parfaitement imiter la réalité au moyen d'artifices techniques différents de ceux qu'elle met effectivement en œuvre. Et comme par ailleurs le but recherché est d'ordre pratique et non cognitif, la science peut considérer un phénomène comme expliqué dès qu'elle aura su le reproduire, c.-à-d. concevoir un automate qui le simule et ce, quel que soit le procédé utilisé par ce dernier.

La connaissance des véritables causes importe peu

Dès lors que le but de la science est de nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature », il importe peu que nous ayons atteint les véritables causes des effets observés : du moment qu'à partir des causes supposées nous sachions reproduire et retrouver les effets observés aussi bien que si nous connaissions leurs causes véritables, cela suffit, car en procédant ainsi la cause supposée « ne sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie » (63).

En effet, dans la mesure où la science a une visée pratique et non théorique, elle n'a pas à se soucier de savoir si l'explication trouvée est la seule possible, de sorte qu'elle corresponde à la cause naturelle, mais elle peut se contenter d'une explication, même fautive, pourvu que celle-ci produise des effets si semblables à ceux de la nature que nous puissions agir sur cette dernière comme si c'est nous qui l'avons fabriquée.

La valeur d'une explication ne réside donc plus dans son adéquation au réel, mais dans son utilité technologique et dans sa capacité à produire les effets désirés.

5. Conclusion

Dans la recherche de ce savoir pratique qui lui permettra de bien gouverner sa vie et de maîtriser le monde, Descartes se montre optimiste, car l'intelligence humaine, pour autant qu'elle procède avec ordre et application, pourra progresser indéfiniment sans que rien ne puisse lui résister, dès lors que les connaissances s'enchaînent continûment et que tout est toujours partout pareil.

Le savoir ainsi acquis nous rendra effectivement « maîtres et possesseurs de la nature », car l'explication scientifique, par la méthodologie cartésienne de la déconstruction et de la reconstruction, est conçue de telle sorte qu'elle puisse nous livrer le procédé technique qui nous permettra de reproduire l'effet étudié.

63. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 247 [Les Principes de la philosophie, 3^e partie].

Ne visant donc que la répétition, par quelque moyen que ce soit, des effets observés, la connaissance cartésienne ne s'attache dès lors pas à découvrir les causes véritables des phénomènes : en accord avec le projet fondamental de Descartes, son ambition est pratique et non théorique. Étant cantonnée à la recherche d'un procédé technique de reproduction, elle ne vise pas davantage à s'intéresser à ce que la technique n'est pas susceptible de produire : le monde, la réalité ne sont plus sa préoccupation, et encore moins l'être !

Bibliographie : N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*.

V. SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE

1. Introduction

Étant donné les intérêts particuliers des auditeurs de l'Institut d'études théologiques, nous avons privilégié, dans notre exposé de la pensée cartésienne, les considérations métaphysiques. Pourtant, de l'aveu même de Descartes ⁽⁶⁴⁾, elles apparaissent assez tard, comme si l'auteur du *Discours de la méthode*, ayant d'abord embrassé la cause du mécanisme en pur savant, sans donc s'interroger sur ses rapports avec la métaphysique, ne s'était soucié qu'assez tardivement de trouver, à sa méthode et à sa science, les fondements philosophiques nécessaires. Pourtant, à l'arrivée, la métaphysique constitue leur racine. Ce « retard » à se préoccuper des questions métaphysiques n'en dit-il pas long sur les priorités de Descartes ? Ne signale-t-il pas que la connaissance de Dieu n'est effectivement pas, chez lui, une fin en soi, mais une nécessité pour assurer ce qui a toujours été sa préoccupation, à savoir la certitude du savoir et de la science ? En ce sens, il paraît juste d'affirmer que le cartésianisme est une philosophie qui non seulement ne peut se passer de Dieu, mais qui en outre se fonde dans son affirmation.

2. La métaphysique, fondement nécessaire de la certitude scientifique

S'il suffisait amplement à saint Augustin de connaître son Dieu et son âme ⁽⁶⁵⁾, cela ne pouvait suffire à Descartes qui veut avant tout une physique, c.-à-d. une connaissance du monde pour pouvoir agir sur lui et se

64. Parlant des années 1619-1628, il déclare : « toutefois ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse pris encore aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que le vulgaire » (R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 600 [*Discours de la méthode*, 4^e partie]).

65. « Ce sont Dieu et l'âme que je désire connaître. Rien de plus ? Absolument rien » (AUGUSTIN, *Soliloques* / édit. D. Marianelli, p. 25 [Livre 1, 2, 7]).

diriger dans la vie. Or, alors que nous pourrions nous attendre à ce que la nouvelle science appelée à nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature » soit indépendante, voire même opposée à toute métaphysique, il n'en est rien : afin de fonder la certitude scientifique, Descartes élabore une métaphysique et se tourne vers Dieu ! Qui plus est, renversant l'ordre traditionnel des sciences qui voulait que la métaphysique, première en soi, mais dernière pour nous, incarne le couronnement et non le début des études, il affirme non seulement que la science a *besoin* d'une métaphysique, mais, plus grave encore, qu'elle doit *commencer* par la métaphysique. Comment comprendre deux affirmations aussi surprenantes ?

Primauté de la métaphysique

La primauté de la métaphysique sur la physique résulte tout d'abord de ce précepte cartésien qui veut que la pensée aille du simple au complexe — donc des idées aux choses, de l'unité des principes à la multiplicité des êtres singuliers, bref de la métaphysique à la physique et de la physique à la médecine, à la mécanique et à la morale — au lieu de partir, comme le faisait la pensée aristotélicienne et scolastique, des objets complexes intramondains pour remonter vers leur fondement ultime.

Soit. Mais cette explication n'éclaire pas encore le lien de dépendance établi entre *certitude* scientifique et *certitude* métaphysique qui est tel qu'il faut *d'abord* obtenir la certitude métaphysique pour qu'en résulte *ensuite* la certitude scientifique.

De la certitude métaphysique à la certitude scientifique

Si Descartes a banni du réel les qualités, les âmes végétatives et les puissances vitales de la physique médiévale pour réduire l'être du monde à n'être que mouvement et étendue (ou matière, c'est la même chose), c'est parce qu'il a voulu exclure de la science tout ce qui n'était pas « idée claire » et que, pour lui, est « clair » ce qui est mathématique ou du moins mathématisable. Soit. Mais qu'est-ce qui justifie un tel parti-pris ? Qu'est-ce qui nous certifie que pour connaître le réel tel qu'il est, il faut effectivement nous détourner de tous les enseignements qui proviennent de la perception sensible et faire table rase du monde habituel dans lequel nous vivons pour chercher, en nous-mêmes, des idées qui soient claires pour notre entendement ? Qu'est-ce qui garantit qu'à ce qui se présente à *notre esprit* comme une idée claire correspond bien, *dans la réalité*, une existence réelle ? Qu'est-ce qui nous assure, plus fondamentalement encore, que le réel n'est pas irrationnel, incompréhensible et impénétrable par la raison ? Car enfin, la restriction du réel à ce qui est mathématisable apparaît pour le moins audacieuse quand on veut bien se souvenir que les mathématiques sont ce qu'elles sont, à savoir une école de certitude, précisément parce que les objets dont elle traite (les cercles, les droites...) ne sont justement *pas* réels et que le réel, lui, comme l'a toujours su la

tradition, n'est pas assez précis, pas assez exact ou — si vous voulez — trop complexe, trop riche pour être, par excellence, le domaine d'application des mathématiques !

Pourtant Descartes le fait ! Car nos idées claires et simples (étendue, mouvement...) sont non seulement *vraies*, puisqu'elles proviennent d'un Dieu parfait qui ne saurait nous tromper, mais encore *conformes au réel*, puisque le créateur de nos idées est également le créateur de l'être, de sorte qu'il y a accord entre l'idée et l'être, entre nos idées claires et simples et le réel tel que Dieu l'a créé. La confiance raisonnée en notre raison est donc fondée sur celle, raisonnée également, que l'on a en Dieu. La certitude de la physique est donc bien fondée sur la certitude de la métaphysique, de sorte qu'un athée, ne pouvant partager la confiance métaphysique qui est la nôtre, ne pourrait pas s'adonner, comme nous, à la physique n'étant, lui, sûr de rien !

3. La métaphysique, justification supplémentaire de ce que tient déjà la physique

Pour Descartes, la métaphysique a cependant un autre rôle à jouer, elle qui contient « tous les Principes », « tous les fondements » ⁽⁶⁶⁾ de sa physique. La question est complexe et a donné lieu à des lectures simplistes, facilitées, il est vrai, par Descartes lui-même, lorsqu'il déclare « déduire » ⁽⁶⁷⁾ les principes physiques de ses principes métaphysiques. On pourrait comprendre par-là qu'un énoncé physique est déduit d'un principe métaphysique, que la science cartésienne est entièrement tributaire, dans ses lois et théories, de sa métaphysique, et donc qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que Descartes n'ait pu produire qu'un « beau roman » au lieu d'une « science exacte » ⁽⁶⁸⁾ !

À vrai dire, les principes fondamentaux de la physique sont *garantis* par la métaphysique et non *déduits* d'elle, de telle sorte que la métaphysique fonde, pour éviter une régression indéfinie, ce qui est *déjà* un principe en physique.

VI. CONCLUSION

Que reste-t-il de cette pensée ? « Rien de l'œuvre concrète de Descartes. Tout de l'esprit cartésien » répondait Alexandre Koyré ⁽⁶⁹⁾. Mais préciser

66. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 1, p. 275 et p. 316 [*Lettres à Mersenne du 11 novembre 1640 et du 18 février 1641*].

67. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, p. 776 [*Lettre-préface des Principes*].

68. Nous faisons ici allusion au titre du livre d'Émile Namer, *Le beau roman de la physique cartésienne et la science exacte de Galilée* (Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1979), probablement inspiré du sévère jugement de Voltaire (VOLTAIRE, *Œuvres historiques*, pp. 997-998 [*Le siècle de Louis XIV*]).

69. A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, p. 227.

en quoi réside cet esprit cartésien est malaisé, sauf à réduire sa doctrine à un rationalisme étroit et à courte vue, ce qui permettra à tout un chacun de se dire cartésien dès lors qu'il fait preuve de quelque suite dans ses idées. Malaisé donc, car la richesse de l'œuvre cartésienne est telle qu'elle n'est pas sans incidence, pour s'en tenir à quelques exemples, ni sur les grands métaphysiciens du XVII^e siècle que sont Malebranche (1638-1715), Spinoza (1632-1677) et Leibniz (1646-1716), ni sur les analyses empiristes de Locke, de Berkeley et de Hume, ni sur la « révolution copernicienne » opérée par Kant dont on peut dire qu'elle s'inscrit dans la lignée de la primauté, accordée par Descartes, au sujet pensant sur tout objet pensé. L'héritage de Descartes, derrière la simplification désastreuse de sa doctrine qui est souvent de mise, est donc multiple et ouvre à tous les pans de la philosophie moderne, puisqu'il y a notamment un cartésianisme méthodologique, qui consiste à ne se fier qu'à l'évidence rationnelle, un cartésianisme scientifique, qui se confond avec le mécanisme, et un cartésianisme métaphysique, qui tient l'existence de notre pensée pour notre première certitude.

— Chap. II —

Blaise Pascal

I. INTRODUCTION

1. Préliminaires

Difficultés

Exposer la pensée de celui qui fut géomètre, physicien, philosophe, moraliste et théologien et ce en respectant son authenticité et sa cohérence est malaisé tant les obstacles sont nombreux :

1. sa pensée est foncièrement inachevée et de révélation posthume ;
2. le vocabulaire utilisé pour l'exprimer est indécis, parfois même ambigu, car il n'a pas voulu se rendre esclave d'une terminologie spécifique ;
3. enfin, Pascal ayant toujours soulevé les passions, il faut veiller à se défaire des images véhiculées à son propos, notamment par le romantisme (*) et le scientisme (**).

(*) La vision romantique nous présente un Pascal incapable de faire un usage correct de sa raison, écartelé entre des convictions et des aspirations contradictoires et par conséquent angoissé, voire atteint de folie.

(**) Selon la vision scientiste et anticléricale, les conversions pascaliennes témoignent de l'évolution d'un homme qui aurait d'abord cru à la science (cartésienne bien sûr) et à la philosophie (également cartésienne), pour ensuite abandonner tous ces bienfaits à cause de sa foi. Sous-tendue par la thèse, encore latente dans certains milieux, de l'incompatibilité de la pensée scientifique et de la pensée religieuse, cette vision nous présente donc l'histoire de Pascal comme celle d'un esprit qui aurait mal tourné !

Objectifs et plan

Notre évocation de la pensée pascalienne sera guidée par trois préoccupations principales :

1. alors que, dans sa vie, Pascal semble avoir rempli tous les emplois — de l'ingénieur à l'homme d'affaires, du géomètre à l'apologiste, de l'animateur de dîners mondains à l'expérimentateur de talent — sauf celui de philosophe et que, dans son apologétique, la philosophie n'a d'autre fonction que de se saborder elle-même en révélant son irrémédiable vacuité, qu'est-ce qui justifie la présence de ce penseur dans une histoire de la philosophie ?

2. au-delà des quelques pensées et des quelques expériences qui lui suffisent, pour les unes, à dénoncer l'arrogance et l'orgueil du projet cartésien et, pour les autres, à ébranler la science cartésienne, qu'est-ce qui, dans le détail, fait de Pascal, au XVII^e siècle, le principal opposant à Descartes ?
3. quel écho peut trouver, dans le monde contemporain, sa pensée, notamment épistémologique ?

Pour tenter de répondre à ces trois interrogations, nous déterminerons d'abord les rôles dévolus à la philosophie dans son apologétique [§ II] ; nous examinerons ensuite son épistémologie, en étant particulièrement attentifs à ce qui la différencie de Descartes [§ III] ; enfin, nous étudierons sa doctrine du cœur [§ IV] qui englobe, nous le soutiendrons du moins, aussi bien son apologétique que son épistémologie.

2. Biographie

Éducation

Né le 19 juin 1623 à Clermont en Auvergne (aujourd'hui Clermont-Ferrand), Pascal, entouré de deux sœurs — Gilberte (1620-1687) et Jacqueline (1625-1661) —, est orphelin de mère à l'âge de trois ans. Son père, Étienne Pascal (1588-1651), fort versé en mathématique, mécanique et musique, décide d'assurer seul son éducation. Contrairement à Descartes, l'esprit du jeune Pascal échappe donc à l'encombrement d'un savoir dépassé pour aborder immédiatement, sur le vif, la science telle qu'elle est en train de se faire. C'est déjà laissé entendre qu'avec lui, nous allons sortir des querelles d'écoles, des cadres traditionnels, des manières constantes et récurrentes de poser les problèmes, bref de l'esprit de système.

Ayant abandonné sa charge à Clermont, son père s'installe à Paris, en janvier 1632, alors que Pascal a huit ans, afin de profiter de la vie intellectuelle qui s'y épanouit bien mieux qu'en province et de pouvoir encore plus librement s'occuper de l'éducation de son fils.

Désireux que Pascal se consacre tout entier à l'apprentissage du latin et du grec, son père lui refuse de lui enseigner les mathématiques, lui cachant tous les livres qui en traitent et s'abstenant même d'en parler avec ses amis en sa présence. D'autant plus intrigué par ce refus paternel, Pascal, à l'âge de 12 ans, s'y consacre seul durant ses heures de loisir et parvient, par ses propres ressources, jusqu'à la 32^e proposition du premier livre d'Euclide (IV^e – III^e s. acn), à la plus grande stupéfaction de son père ⁽¹⁾.

1. Cf. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, pp. 18-19 [*Vie de Monsieur Pascal*, par Madame Périer, sa sœur].

Premières réalisations

Alors que la famille s'était installée à Rouen début 1640, Pascal, rebelle à l'analyse mais passionné de géométrie, publie, à l'âge de 16 ans, un *Essai pour les coniques*. Désireux de soulager l'effort de calcul que son père devait fournir en sa charge de Commissaire pour l'impôt en Haute-Normandie, Pascal, en qui le géomètre se fait pour l'occasion ingénieur, invente la machine arithmétique en 1642, soit une machine capable d'effectuer les quatre opérations arithmétiques élémentaires, et en présente un prototype en 1645 avant que, l'ingénieur cédant désormais la place à l'homme d'affaires, il en organise le commerce notamment par un *Avis nécessaire à ceux qui auront la curiosité de voir la machine d'arithmétique et de s'en servir* et obtienne, en 1649, un privilège royal pour son invention.

La question du vide

L'année suivant la présentation de la machine d'arithmétique, en 1646 donc, toute la famille, sous l'influence de sa rencontre avec l'augustinisme (*), décide de mener une vie plus chrétienne en passant d'une foi somme toute assez médiocre à une piété plus ardente : c'est la première conversion de Pascal. Ayant appris l'expérience d'Evangelista Torricelli (1608-1647) réalisée à Florence en 1644, celui-ci, son père et le physicien Pierre Petit (1598-1677) réalisent eux-mêmes des expériences sur le vide. L'enjeu est de déterminer qui a raison entre les tenants du monde plein, parmi lesquels Aristote et Descartes — dont l'assimilation de l'étendue et du corps rend impensable la possibilité d'un espace vide ayant dimensions —, et les partisans de la possibilité du vide, incarnés par les disciples d'Épicure (342/341 – 270 acn) dont le grand Gassendi. Sans jamais rien affirmer de plus que ce qu'autorisent les expériences, Pascal, qui avait eu la visite de Descartes les 23 et 24 septembre 1647, publie, en octobre de la même année, ses *Expériences nouvelles touchant le vide*, avant que la célèbre expérience qu'il fit réaliser par son beau-frère Florin Périer (1605-1671) au Puy-de-Dôme en septembre 1648, ne lui permette de faire paraître, début 1649, son *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* établissant que la nature n'a aucune horreur du vide. La tradition péripatéticienne s'en trouve d'autant plus profondément renversée que, sur une question aussi controversée et aussi embrouillée, Pascal n'a pas écrit un seul mot qui ne soit vérifié scientifiquement. Cette question du vide est l'occasion pour Pascal, lors d'échanges épistolaires avec son contradicteur le P. Étienne Noël (1581-1659), un jésuite aristotélien, d'énoncer les règles de la démarche scientifique.

(*) Plus précisément, son père, s'étant démis la cuisse, est soigné par deux médecins jansénistes qui donnent l'occasion à la famille de s'intéresser au jansénisme. Pour faire bref, le jansénisme, né avec *l'Augustinus* (1640) du théologien hollandais Jansénius (1585-1638), constitue un retour à la théologie augustinienne de la grâce en réaction à la dérive qui consiste à

croire que l'homme n'est pas irrémédiablement marqué par le péché originel et qu'il jouit par conséquent d'une certaine auto-détermination dans l'exercice du bien et dans l'obtention du salut. Avec saint Augustin qui marque de son empreinte tout le XVII^e siècle français, il soutient donc que tout homme, avant même d'avoir commencé à pécher par lui-même, naît en héritant déjà du péché commis par Adam. Caractérisé par un rigorisme spirituel, il s'oppose aux Jésuites et au laxisme que permet leur casuistique, puisque celle-ci, en prévoyant une peine proportionnée à chaque cas, donne à penser que l'homme est capable d'obtenir, par lui-même et de manière quasi automatique, la rémission de ses péchés. Saint-Cyran (1581-1643), le premier représentant français des jansénistes, deviendra directeur spirituel de l'abbaye de Port-Royal et veillera particulièrement à l'éducation d'Antoine Arnauld, le futur chef de file des jansénistes.

Des divertissements mondains au « Mémorial »

La mort de son père en 1651 et l'entrée de sa sœur Jacqueline au monastère de Port-Royal l'année suivante bouleversent Pascal et le jettent dans les divertissements du monde. C'est, écrit sa sœur, « le temps de sa vie le plus mal employé » (2). S'étant rendu compte, après quelque années, de « l'aversion extrême qu'il avait des folies et des amusements du monde » (3), il résout cette période mondaine et cette crise spirituelle par une seconde conversion, survenue à Paris le 23 novembre 1654, et dont il gardera toujours le souvenir dans le *Mémorial* cousu dans la doublure de son vêtement. Suite à cette expérience mystique de « Dieu sensible au cœur » (4), son intérêt pour les sciences et les inventions, sans disparaître totalement, ne s'exprimera plus qu'occasionnellement. Ainsi, son ami le chevalier de Méré (1607-1684) lui ayant soumis, début 1654, quelques problèmes relatifs aux jeux de hasard dont il était friand, Pascal mène des recherches inédites qui ouvriront la voie au calcul des probabilités et dont l'une des applications, la théorie de la décision (à savoir, quel parti prendre, rationnellement, face à un avenir incertain ?), n'est pas sans rapport avec le fameux argument du pari.

Les « Provinciales »

Presque contemporaines des *Écrits sur la grâce* (1655-1656) consacrés aux problèmes de la prédestination, les dix-huit lettres des *Provinciales* s'échelonnent entre janvier 1656 et mars 1657. Elles résultent de la nécessité de défendre Antoine Arnauld et Port-Royal contre la persécution dont ils sont victimes de la part des autorités politiques et ecclésiastiques, avant de devenir une dénonciation de la morale laxiste des casuistes dont les Jésuites sont alors les principaux défenseurs. Prenant encore la défense des religieuses et des messieurs de Port-Royal contre les reproches

2. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 21 [*Vie de Monsieur Pascal, par Madame Périer, sa sœur*].

3. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, p. 71 [*Lettre de Jacqueline Pascal à M^{me} Périer, sa sœur, du 25 janvier 1655*].

4. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 552 [Pensée n°424].

d'hérésies qui pèsent sur eux durant les années suivantes, Pascal se retirera de cette polémique fin 1661.

Nous situerons durant ces mêmes années, soit entre 1655 et 1657, deux opuscules, *De l'esprit géométrique* et *De l'art de persuader*, d'une grande importance épistémologique en ce qu'ils précisent le statut des définitions, des axiomes et des démonstrations.

Les « Pensées » ou l'Apologie de la religion chrétienne

Survenu le 24 mars 1656 et donc après la *Cinquième Provinciale*, le miracle de la Sainte Épine — soit la guérison de la fistule qui frappait, depuis trois ans et demi, l'œil de sa nièce et filleule Marguerite Périer (1646-1733) — lui causa une grande joie, « plusieurs pensées très importantes sur les miracles en général, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament »⁽⁵⁾, et lui donna l'idée d'un traité devant être intitulé *Apologie de la religion chrétienne*. Publiées pour la première fois par Port-Royal en 1670, les *Pensées* réunies à cet effet, plus d'un millier de fragments plus ou moins longs qui ne cessent de séduire et d'interroger (leur but, leur classement, leur chronologie, leur inachèvement volontaire ou non...), mettent principalement en lumière la condition humaine : la misère de l'homme sans Dieu, puis sa grandeur avec Dieu, en rendant compte de cet étrange mélange, qui fait de l'homme un être incompréhensible, de façon surnaturelle : sa grandeur se rattache à l'innocence d'avant la Chute et sa misère à la corruption qui fait suite au péché originel. Quant au célèbre argument du pari⁽⁶⁾, loin de constituer une preuve de l'existence de Dieu puisqu'il repose au contraire sur l'hypothèse qu'on ne peut établir ni que Dieu est ni qu'Il n'est pas, il devait sans doute prendre place entre les deux parties de l'*Apologie* pour inviter le lecteur à poursuivre sa recherche en se tournant vers l'Écriture et l'histoire sainte dès lors qu'en rester à l'indécision serait, de sa part, adopter une attitude tout à fait contraire au bon sens.

Dernières découvertes et inventions

Séries de traités consacrés à la roulette (c.-à-d. à la cycloïde), les *Lettres de A. Dettonville*, publiées en 1658, marquent une étape décisive dans l'invention du calcul infinitésimal. En 1661, Pascal invente les « carrosses à cinq sols », soit un réseau de lignes à travers Paris constituant la première forme de transports collectifs urbains, réseau qui sera inauguré le 18 mars 1662.

Pascal, dont la santé s'était détériorée depuis 1659 — de cette année date une *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* —, meurt le 19 août 1662 à l'âge de 39 ans.

5. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 24 [*Vie de Monsieur Pascal*, par Madame Périer, sa sœur].

6. Cf. P. Piret, *L'affirmation de Dieu*, pp. 158-159.

II. PHILOSOPHIE ET APOLOGÉTIQUE

1. Les conversions pascaliennes

Une expérience personnelle

Comme nous l'avons relaté dans sa biographie, Pascal a connu deux « conversions » : l'une en 1646, l'autre le 23 novembre 1654. Par « conversion », il ne faut pas entendre celle d'un incroyant qui trouve ou retrouve la foi, mais bien celle d'un chrétien qui découvre les exigences de la foi. En effet, jusqu'à ces conversions, les Pascal croyaient être de bons catholiques, mais sans prendre pleinement conscience de la réforme intérieure qu'une telle adhésion suppose.

Conséquences

Comment va se traduire, chez Pascal, cette conversion ? Elle le conduira :

1. à être directeur de consciences, c.-à-d. à donner des conseils pour aider les autres à vivre selon leur foi ;
2. à se mettre, nous l'avons vu, au service de ceux qui l'ont conduit à cette conversion, en l'occurrence les maîtres spirituels, les théologiens et les religieuses de Port-Royal ;
3. à s'adresser, par son projet d'*Apologie de la religion chrétienne*, à ceux qui sont hostiles ou indifférents pour leur faire connaître et aimer la vraie religion.

Comme nous pouvons le constater, il s'agit de préoccupations non pas spéculatives, mais de l'ordre de l'action d'un esprit sur d'autres esprits :

1. action d'un directeur de conscience ;
2. action par la participation à la polémique janséniste ;
3. action par l'élaboration d'une apologétique.

C'est cette troisième et dernière préoccupation qui va retenir notre attention, puisqu'il s'agit pour nous d'examiner quelle place la philosophie peut y prendre. Mais afin de ne pas nous « tromper » d'apologétique, il nous faut au préalable approfondir la notion pascalienne de « conversion véritable » ⁽⁷⁾.

2. La conversion véritable

Comme souvent, il est plus aisé de préciser ce que la conversion véritable n'est pas ou plutôt, en l'occurrence, les chemins qui n'y conduisent pas.

7. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 546 [Pensée n°378].

Le miracle

À ceux qui disent : « si j'avais vu un miracle [...], je me convertirais ! »⁽⁸⁾ — avec un sourire sous-entendu qui signifie : « comme il n'y en a pas... je ne prends pas de risque ! » —, Pascal rétorque qu'ils se font une fausse idée de la conversion, car ils la conçoivent comme une conversation, comme une espèce de dialogue : d'abord je suis étonné (*) par un miracle, ensuite de quoi je me tourne naturellement, et de moi-même, vers Dieu. Au sein d'une telle conception, c'est donc un événement surnaturel (le miracle) qui déclenche, de notre part, une réaction naturelle. Or, insiste Pascal, l'homme n'a ni mérite, puisqu'il est pécheur, ni pouvoir pour opérer lui-même la conversion véritable qui ne peut qu'être imprévisible, puisqu'elle résulte, bien au contraire, d'une intervention de Dieu en nous. L'examen de cette fausse voie qu'est le miracle n'a pas été inutile, puisqu'il nous a permis de prendre conscience du critère suivant : la prévisibilité caractérise la fausse conversion, quand l'imprévisibilité est le signe de la conversion véritable.

(*) Dans le français classique qui est celui de Pascal, prenons garde que le verbe « étonner » signifie, étymologiquement, « être frappé par le tonner ».

La connaissance

Pas plus qu'un miracle, le raisonnement ou la lecture des Testaments ne peuvent, par eux-mêmes, provoquer l'amour de Dieu, car ce n'est pas la connaissance de Dieu qui déclenche l'amour, mais l'amour de Dieu qui, en nous portant vers lui, rend possible sa connaissance. Il y a donc un abîme entre la connaissance de Dieu (celle d'un philosophe qui a médité les preuves métaphysiques de l'existence de l'Être suprême ou celle d'un exégète qui a commenté l'Écriture sainte) et l'amour de Dieu et cet abîme est tellement grand que même l'apologétique la plus savante ou la plus élaborée ne peut le franchir !

On comprend dès lors la situation difficile qui est celle de l'apologétique : elle vise la conversion du pécheur, tout en étant dans l'impossibilité de l'*obtenir*, ni même de la *provoquer*, puisque, d'une part, cette conversion dépend de Dieu seul et que, d'autre part, l'apologétique en reste nécessairement au niveau du savoir, infiniment éloigné de l'amour qui seul importe.

Un anéantissement

Puisqu'elle ne s'obtient ni par le miracle ni par la connaissance, qu'est-ce donc que la conversion véritable ? Elle provoque et requiert un anéantissement du moi :

8. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 546 [Pensée n°378].

« La conversion véritable consiste à *s'anéantir* devant cet être universel qu'on a *irrité* tant de fois » (9).

Dans cette phrase où se trouve juxtaposé un vocabulaire métaphysique (« être universel ») et grossièrement anthropomorphique (« irrité »), nous remarquerons l'usage d'un vocabulaire fort, « s'anéantir », qui s'explique de deux façons :

1. dans le langage de la spiritualité, c'est reconnaître que l'homme est trois fois néant : comme créature non subsistante (*) ; comme pécheur (néant de valeur) ; et comme racheté (la grâce nous fait un néant dans la main de Dieu).

(*) Pascal effectue ici, bien sûr, un passage à la limite ! Étant « incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti » (10), l'homme est assurément un entre-deux, mais c'est quand même être quelque chose ! Que fait donc Pascal ? Il ramène au néant cet étant quasi invisible qu'est l'homme !

2. dans le contexte qui est le sien, Pascal s'adresse à des gens qui, nourris au sein de l'humanisme, sont justement fort peu prédisposés à s'anéantir !

Mais pourquoi donc faut-il que l'homme prenne ainsi conscience de « son néant » (11) (*) ? Plusieurs raisons :

1. pour qu'il arrête de se divertir en passant le plus clair de son temps à « dorloter » l'être qu'il n'est pas, mais dont l'image lui plaît, au détriment de celui qu'il est véritablement ;
2. pour qu'il substitue l'amour de Dieu à l'amour-propre. Il s'agit bien d'opérer une substitution et non un ajout, car l'amour de Dieu ne peut être qu'exclusif : il faut donc que le moi (**), qualifié par Pascal de haïssable, cesse de se considérer comme le centre de tout pour s'ouvrir non seulement à l'Autre, mais plus encore au Tout Autre qui est son unique fin.

(*) Remarquons à nouveau cette association bien curieuse entre le « son », qui renvoie à la présence d'un possesseur, et le « néant », qui, en toute rigueur, ne peut justement pas être possédé puisque, par définition, il n'est pas !

(**) Il s'agit non pas du moi individuel et personnel, mais du moi tel qu'il résulte, dans le genre humain, du péché originel.

Maintenant que nous y voyons un peu plus clair, approfondissons le rôle dévolu à la philosophie au sein de cette quête de la conversion véritable, tout en laissant la fonction accordée au cœur pour la dernière partie de ce chapitre.

9. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 546 [Pensée n°378]. Nous soulignons.

10. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 526 [Pensée n°199].

11. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 587 [Pensée n°622].

3. Le rôle de la philosophie

A. Introduction

Utilité de l'apologétique

Pascal ne construit pas une philosophie, mais bien une apologétique (*) visant à défendre et à illustrer la religion chrétienne. Mais si, comme nous l'avons vu, la conversion véritable est le résultat d'un événement surnaturel, si elle est l'œuvre exclusive de la grâce, on peut se demander ce que peut faire le convertisseur et à quoi peut servir son apologétique. Elle peut créer la situation la plus propice à l'action de la grâce :

1. d'abord en invitant incrédules et pseudo-croyants à prendre au sérieux le problème du salut ;
2. ensuite en leur faisant ressortir l'inadéquation de toutes les sagesse promettant un salut naturel.

(*) Dans ce contexte, nous pourrions définir la philosophie comme la *recherche* de la vérité, supposée non encore trouvée, et l'apologétique comme la *présentation* de la vérité, déjà posée comme trouvée ; la première vise donc la vérité, la seconde l'efficacité.

Utilité de la philosophie au sein de cette apologétique

À supposer donc que le convertisseur puisse « préparer le terrain », que peut apporter, à son apologétique, la philosophie ? Peut-elle, conformément à la première étape, démontrer l'existence de Dieu pour que soit pris au sérieux le problème du salut ? Peut-elle, conformément à la seconde, révéler l'inanité de toutes les promesses d'un salut naturel ?

B. Démontrer l'existence de Dieu ?

a) Introduction

Non seulement Pascal n'a pas l'intention d'utiliser les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, mais son propos est de montrer qu'elles sont, si pas impossibles, en tout cas inutiles puisqu'inefficaces, car « il est non seulement *impossible* mais *inutile* de connaître Dieu sans J.-C. » (12). Relevons ses arguments.

b) Des preuves impossibles

Nécessité préalable de la foi

Si la raison est incapable d'atteindre Dieu à partir de la nature, c'est parce qu'il faut d'abord connaître et aimer Dieu pour ensuite être capable de reconnaître son existence à partir du monde sensible. Aussi, au lieu d'être adressées aux impies comme on le fait traditionnellement, les preuves qui

12. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 525 [Pensée n°191].

visent à prouver la divinité par les ouvrages de la nature devraient être réservées aux fidèles, car ils sont les seuls à voir « incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent » (13). Dès lors, il s'agit moins de preuves que de confirmations.

Un monde désormais muet

Alors que le cosmos médiéval, bien que clos sur lui-même, ouvrait naturellement à la transcendance (14), étant en cela disert conformément au verset des Écritures qui proclame que « les cieux racontent la gloire de Dieu et [que] l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce » (15), le monde de Pascal, désormais perçu comme « une sphère infinie dont le centre est partout [et] la circonférence nulle part » (16) — c.-à-d., en définitive, une sphère désormais *fictive*, puisqu'elle n'a ni centre ni périphérie — confronte, suite à la perte de toute topographie hiérarchique rassurante, les contemporains de Pascal et même, sans doute, Pascal lui-même (*) à l'angoisse d'un univers qui ne peut plus être conçu ni comme une *imago Dei*, ni même comme une *imago mundi*. L'impuissance et la misère de l'homme éclatent alors face à ce monde muet, qui n'est plus un livre qu'on puisse déchiffrer pour y découvrir le secret de Dieu (17).

(*) On sait que le célèbre fragment « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » (18) est traditionnellement interprété comme exprimant le sentiment du libertin et non celui de Pascal. Cependant, il est également conforme au ressenti de Pascal, du moins tant que celui-ci s'en tient au niveau de la pure connaissance naturelle. Seule la foi permet en effet de retrouver, dans la nature, une image de Dieu.

c) *Des preuves inutiles*

Éphémères et réservées à quelques-uns

Si ces preuves sont foncièrement inutiles, ce n'est pas tant qu'elles ratent entièrement leur but, mais parce que, d'une part, le résultat acquis ne le reste pas longtemps — nous retrouvons donc ici la difficulté cartésienne de maintenir l'évidence — et que, d'autre part, elles ne servent qu'à quelques esprits — les sages et les philosophes —, alors que l'auteur des *Pensées* vise au contraire une apologie de la religion chrétienne qui puisse s'adresser à tous :

« Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu et quand cela servirait à *quelques-unes*, cela ne servirait *que pendant l'instant* qu'ils voient cette

13. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 599 [Pensée n°781].

14. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, chap. 1.

15. *La Bible de Jérusalem*, p. 813 [Psaumes, 19, 2-3].

16. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 526 [Pensée n°199].

17. Cf. M. DE GANDILLAC, *Pascal et le silence du monde*.

18. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 528 [Pensée n°201].

démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés. » (19).

Inutiles au salut

Avec ces preuves qui éclairent l'intelligence un instant, nous trouvons au mieux une relation, mais pas une relation *personnelle* (*). Aussi Pascal estime-t-il que ces preuves, qui provoquent l'adhésion à un concept et non pas à un être, « frappent peu » (20), puisqu'elles ne parviennent pas à changer la conduite de l'homme. L'homme persuadé par de telles preuves ne sera donc « pas beaucoup avancé pour son salut » (21).

(*) La philosophie pose une relation entre le monde naturel et un principe cosmique pour rendre compte de ce qu'elle a découvert dans le monde. Le christianisme, lui, établit une relation entre l'homme et un Dieu qui intervient dans son histoire et qui concerne le problème de son salut. Il s'agit donc bien d'une relation dans les deux cas, mais à ce point différente qu'elle ne concerne pas, « pour ainsi dire », le même Dieu, de sorte qu'il n'y a pas de passage possible du principe cosmique de l'une au Dieu personnel de l'autre !

La médiation incontournable de Jésus-Christ

En définitive, si Pascal écrit : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants » (22), c'est parce que le Dieu des philosophes est seulement connu par le monde, alors que le Dieu de Jésus-Christ, lui, est connu par un rapport existentiel qui s'établit entre l'homme et Dieu. Or cette dernière connaissance, la seule authentique, demeure inaccessible aux philosophes qui se limitent aux preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. Et comme la connaissance de Dieu sans Jésus-Christ est inutile, il résulte clairement que nous n'avons aucun besoin de telles preuves. Le propos pascalien ne consiste donc pas à affirmer que les preuves augustinienes, thomistes ou cartésiennes ne sont pas probantes, mais bien qu'elles sont inefficaces pour le salut.

d) L'objection du pari

On pourrait objecter que la condamnation pascalienne de *toute* apologétique scientifique n'est pas vraiment totale, puisqu'il recourt lui-même à l'argument du pari, aussi déconcertant soit-il pour l'apologétique classique (*). Mais ce serait oublié, nous l'avons déjà dit, que l'argument du pari ne se donne justement pas pour une preuve de l'existence de Dieu ! Bien au contraire, il s'agit, en l'absence d'une telle preuve, de savoir si l'homme décidera pour ou contre Dieu, vivra comme si Dieu existait ou comme s'il n'existait pas, étant donné qu'il n'est pas possible de refuser

19. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 524 [Pensée n°190].

20. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 524 [Pensée n°190].

21. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 558 [Pensée n°449].

22. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 618 [Pensée n°913].

ce jeu — pour le moins particulier puisqu'il s'y joue l'infini ! —, dès lors que nous sommes tous « embarqués », qu'on le veuille ou non. Dans ces conditions, hésiterons-nous à parier pour l'infinité de bonheur que le christianisme nous promet et à rejeter les biens finis de ce monde ? Assurément, car si les joueurs ordinaires, « sans pécher contre la raison », hasardent « certainement le fini pour gagner incertainement le fini », comment le parieur pascalien pourrait-il hésiter, alors qu'il a, lui, « l'infini à gagner » (23) ?

(*) À force d'être habitués à ce texte, nous risquons de ne plus apercevoir son caractère presque sacrilège : d'une part, l'existence de Dieu devient l'objet d'un pari, en somme elle se ramène à une question de statistiques et de pourcentages, et, d'autre part, l'intérêt se substitue à la vérité, puisque l'important n'est pas de savoir si Dieu existe ou non, mais si on a intérêt à croire en Lui !

e) Conclusion

Que conclure quant à l'utilité de la philosophie, en l'occurrence les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, pour l'apologétique telle que l'a conçu Pascal ?

1. L'homme en recherche qui s'en remet aux preuves philosophiques de l'existence de Dieu soit ne sera pas satisfait par ces démonstrations « bien faibles » dans lesquelles il n'aura trouvé « qu'obscurités et ténèbres » (24) et sombrera par conséquent dans l'*athéisme* ; soit arrivera à une connaissance de Dieu sans médiateur et versera du coup dans le *déisme*.
2. Quand le livre de la nature se révèle donc impuissant à prouver l'existence de Dieu, le livre de l'Écriture, lui, est tout à fait apte, par les prophéties, à fournir « des preuves solides et palpables [...] de la divinité de Jésus-Christ » là où « ceux qui ont prétendu [...] prouver [Dieu] sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes » (25). Pascal substitue donc non seulement les Écritures à la pensée philosophique, mais aussi la preuve de la divinité de Jésus-Christ à celle de l'existence de Dieu, de sorte qu'il récuse l'itinéraire traditionnel qui commençait par prouver Dieu pour ensuite établir la véracité de la foi chrétienne.

L'apport que la pensée philosophique croit pouvoir apporter à l'apologétique grâce à ses preuves métaphysiques de l'existence de Dieu n'étant finalement d'aucun secours, peut-elle du moins jouer un rôle en aidant à la connaissance de l'homme ?

23. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, pp. 550-551 [Pensée n°418].

24. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 599 [Pensée n°781].

25. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 524 [Pensée n°189].

C. Donner la connaissance de l'homme ?

Obtenir le discrédit de toute philosophie

Oui, répond cette fois Pascal, mais ce rôle, bien que réel, est purement négatif, puisqu'il s'agit de montrer l'échec de toutes ces philosophies qui prétendent connaître l'homme, dès lors que seule la révélation chrétienne est apte à réellement tenir les promesses avancées par ces philosophies ! Il s'agit donc d'utiliser la philosophie non seulement pour révéler l'échec *des* philosophes, mais, plus fondamentalement encore, l'échec *de la* philosophie en tant que telle !

Avec Pascal, nous ne sommes donc plus dans la tactique qui consiste à faire un bout de chemin avec la philosophie avant d'aller plus loin grâce à la foi, il ne s'agit donc plus d'entrer dans le jeu des philosophes pour obtenir un gain, aussi minime soit-il, mais bien de remporter l'abdication et le discrédit pur et simple de la philosophie !

L'alternative proposée par les deux sortes de philosophie

Bien sûr, on pourrait objecter que les philosophes n'ont pas réussi, jusqu'à présent, à tenir leurs promesses et à satisfaire le cœur de l'homme, mais qu'ils feront mieux dans l'avenir ! Pascal réfute cette objection en affirmant que toutes les possibilités de la philosophie comme sagesse sont d'ores et déjà connues et se ramènent à deux « sectes » principales, à savoir le dogmatisme et le pyrrhonisme, entre lesquelles il faut choisir :

1. soit Dieu est certain, parce qu'à l'aide des seules lumières naturelles l'homme peut découvrir l'absolue vérité (dogmatisme), et alors l'homme voit en lui son bien, c'est la solution incarnée par Épictète ;
2. soit Dieu est incertain, parce que l'homme dénie à la raison le pouvoir d'atteindre aucune vérité certaine (pyrrhonisme), et alors l'homme ne sait où trouver son souverain bien, c'est la position représentée par Montaigne.

Étant donné l'énergie que met Pascal à humilier la raison, on s'attend évidemment à ce qu'il opte pour Montaigne, alors que, après avoir effectivement noté, dans un premier temps, que « le pyrrhonisme est le vrai » ⁽²⁶⁾, il ne peut se résoudre, dans un second temps, à cette posture qui l'obligerait à douter de tout — « s'il veille, si on le pince, si on le brûle, doutera-t-il s'il doute, doutera-t-il s'il est ? » ⁽²⁷⁾ — pour s'en remettre finalement à la nature qui, fort heureusement, « soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point » ⁽²⁸⁾.

26. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 591 [Pensée n°691].

27. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 515 [Pensée n°131].

28. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 515 [Pensée n°131].

L'échec de l'une comme de l'autre

Le dogmatisme comme le pyrrhonisme sont donc renvoyés dos à dos, car :

1. si nous choisissons Épictète, nous croyons que l'homme doit se détacher des biens passagers de ce monde pour reconnaître que son souverain bien est dans la volonté de Dieu. Mais l'homme est-il capable de devenir, par les seules forces de sa nature, ce qu'il doit être ? Le croire, c'est faire preuve d'une *sagesse orgueilleuse* ;
2. si nous optons pour Montaigne, nous savons avec lui quelle est la faiblesse de l'homme lorsqu'il est livré aux seules forces de sa nature. Mais peut-on s'accommoder d'une pareille condition ? S'y résigner, c'est faire preuve d'une *sagesse paresseuse*.

La philosophie n'ayant rien à nous offrir de plus conséquent, étant donc incapable de tenir ses promesses, elle ne nous est d'aucun usage ! C'est pour conduire les non-convertis à cette constatation que Pascal l'utilise !

4. Conclusion

Faisons ressortir quelques caractéristiques de l'apologétique pascalienne :

1. conformément à la théologie de Port-Royal, Pascal refuse l'apologétique humaniste qui n'hésitait pas à faire un bout de chemin avec les philosophes ;
2. contre les humanistes qui laissaient croire que l'homme est maître de son salut comme de sa perte, Pascal soutient que le péché originel est une faute si radicale que la damnation est pure justice et que la rédemption est pure miséricorde ;
3. la grâce s'avère bien plus nécessaire et bien plus efficace que les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, d'où l'inutilité de la philosophie.

Bibliographie : H. GOUHIER, *Blaise Pascal : conversion et apologétique*.

III. L'ÉPISTÉMOLOGIE

1. Introduction

Bien que son œuvre scientifique n'ait pas l'étendue de celle d'un Galilée ou d'un Descartes — comme sa biographie en témoigne, il n'a traité qu'un nombre limité de sujets en mathématique et en mécanique, délaissant entièrement l'astronomie et l'optique —, elle met en œuvre une méthodolo-

gie scientifique propre à retenir toute notre attention. Encore faut-il préciser immédiatement que cette méthodologie n'est pas celle de la physique mathématique moderne — Pascal ne s'est guère montré sensible aux prémices qu'en donnaient Galilée et Descartes —, mais bien celle de l'esprit expérimental naissant.

2. Des limites de la connaissance humaine

Que peut-on connaître ? Pour Descartes, nous l'avons vu, l'homme peut atteindre, par la raison, toutes les connaissances pour autant, d'une part, qu'il procède avec méthode et, d'autre part, que les principes initiaux soient absolument certains.

Pour Pascal au contraire, l'intelligence humaine est très limitée, car elle n'est proportionnée à son objet d'étude ni en grandeur, ni en simplicité. Le principe épistémologique qui guide Pascal est le suivant : il faut être égal à l'objet étudié pour le connaître véritablement. Ainsi, dans le domaine de la grandeur, seul l'infini peut connaître l'infini : le fini, sans proportion avec lui, ne peut le connaître. De même, dans le domaine de la simplicité, seul le simple peut connaître le simple : le composé ne peut le maîtriser.

Le fini face à l'infini

Or, lorsqu'elle se tourne vers l'univers, l'intelligence humaine, finie, rencontre l'infini quelle que soit la direction vers laquelle elle se tourne.

Sur son chemin, l'homme trouve d'abord l'infiniment grand, car « tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible » dans l'univers, si bien que son imagination, qui « se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir », n'enfante « que des atomes, au prix de la réalité des choses ». Si l'homme, « égaré dans ce canton détourné de la nature », tourne maintenant son regard vers l'infiniment petit, il verra dans un ciron (*) une infinité d'univers. L'homme est donc « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout ». Aussi, « infiniment éloigné de comprendre les extrêmes ; la fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable » (29). Fini, l'homme ne peut donc connaître aucun des deux infinis.

(*) Le ciron, cet insecte minuscule qui vit dans les aliments et les détritux, est devenu le symbole de l'extrême petitesse.

Le composé face au simple

De même, étant composé, l'homme ne peut comprendre le simple : « Et ce qui achève notre impuissance à connaître les choses est qu'elles sont

29. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 526 [Pensée n°199].

simples en elles-mêmes et que nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genres, d'âme et de corps » (30).

Interconnexion des parties entre elles et des parties avec le tout

Et pourtant, il y a la science : c'est un fait. Cela n'empêche pas que cette science, qui existe de fait, soit cependant impossible en droit, car, d'une part, toutes les parties se renvoient les unes aux autres et, d'autre part, on ne peut connaître les parties sans connaître le tout : « les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout » (31). Il y a donc une science idéale, impossible en fait, et une science réelle, impossible en droit.

Entre scepticisme et dogmatisme

Que faut-il en conclure ? Que nous connaissons tout ? Certes non. Que nous ne pouvons rien connaître ? Pas davantage. Pascal évite autant le dogmatisme que le scepticisme pour nous maintenir dans cet état « qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument » (32). L'intelligence humaine est donc à la mesure du corps de l'homme : elle se tient, comme lui, dans l'entre-deux, puisque nous savons quelque chose, mais que nous ne savons pas tout.

3. Des principes et des définitions

A. La méthode parfaite et idéale

Tout définir, tout démontrer

Pour discerner le vrai du faux, la méthode idéale consisterait, d'une part, à définir tous les termes avant de les employer et, d'autre part, à prouver toutes les propositions. Cela va de soi. Mais qu'entend Pascal par « définir tous les termes » ?

Définition des choses et définition de nom

Dans un premier sens, cette expression peut désigner une *définition des choses*, c.-à-d. une définition qui prétend traduire la nature, supposée dès lors connue, de la chose considérée. Pascal n'en veut pas, car elle est impossible à obtenir : on verserait dans un cercle vicieux, puisqu'on ne pourrait entamer aucune définition (« c'est... ») sans supposer déjà défini le verbe « être ».

30. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 527 [Pensée n°199].

31. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 527 [Pensée n°199].

32. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 527 [Pensée n°199].

Dans un second sens — et songeons ici à la définition du réalisme, du phénoménalisme, du phénoménisme ⁽³³⁾ et à la querelle des universaux ⁽³⁴⁾ —, on peut entendre par « définir » une *définition de nom*, c.-à-d. une définition qui se contente de nommer les choses sans préjuger de la nature qui est la leur et sans donc chercher à les expliquer. Dans ce cas, il s'agit simplement d'imposer, conventionnellement, un nom aux choses. C'est l'acception que Pascal retient, car elle est suffisante dès lors que la nature nous a donné à tous le même référent pour un même mot, tant et si bien que nous pouvons user de ces mots avec autant de certitude que si nous les avons définis sur base de leur nature. Prenons l'exemple du temps. Les opinions sur sa nature sont évidemment diverses, de sorte que recourir à une définition des choses serait extrêmement périlleux, mais comme tout le monde comprend ce que je veux dire lorsque j'utilise ce mot, parce que tout le monde institue le même rapport conventionnel entre le mot et la chose, une définition de nom suffit amplement. Bref, « les définitions ne sont faites que pour désigner les choses que l'on nomme, et non pas pour en montrer la nature » ⁽³⁵⁾.

B. La méthode géométrique

Différences entre la méthode idéale et parfaite et la méthode géométrique

Ceci étant dit, il faut bien reconnaître que cette méthode idéale et parfaite est impossible : les premières propositions ne peuvent être prouvées ni les premiers termes définis sans tomber, dans un cas comme dans l'autre, dans une régression à l'infini. Aussi, à défaut, on recourt à la méthode géométrique qui retient de la méthode idéale tout ce qu'on peut en conserver, mais qui renonce à démontrer les vérités premières et à définir les mots primitifs, en quoi elle « est moins convaincante, mais non pas [...] moins certaine », car elle « ne suppose que des choses claires et constantes par la lumière naturelle » ⁽³⁶⁾. Parfait. Mais comment obtient-elle ces « choses claires et constantes » sur lesquelles elle repose ?

Non-définition des premiers termes

Tout simplement en fuyant ce qui est obscur et sujet à contestations, à savoir la question de la nature des choses pour laquelle il y a autant de réponses que d'écoles philosophiques, pour privilégier ce qui est commun à tous les esprits, à savoir le rapport institué entre le nom et la chose, ce qui suffit pour raisonner. Ce manque de définition (entendons : selon leur nature) des principaux objets de cette science, comme le mouvement, les nombres ou l'espace, pourrait assurément surprendre, mais il

33. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 3.

34. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, chap. 6.

35. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, pp. 397-398 [*De l'esprit géométrique*].

36. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, p. 395 [*De l'esprit géométrique*].

« est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence, qui est telle qu'encore qu'elle n'ait pas la conviction des démonstrations, elle en a toute la certitude » (37).

Non-fondation des premières propositions

Tout comme les premiers termes ne seront pas définis, les premiers principes — ceux sur lesquels se fondent toutes nos démonstrations — ne seront pas démontrés pour au moins deux raisons :

1. comme nous l'avons déjà vu, nous ne connaissons que ce avec quoi nous avons proportion et rapport ; or nous sommes au milieu ; donc les extrêmes que sont « la fin des choses et leurs principes » nous échappent et nous demeurent « invinciblement cachés » (38) ;
2. nous mettons toujours en œuvre un anthropomorphisme par lequel nous universalisons ce qui se passe dans notre milieu, celui de notre corps en l'occurrence. Comment dès lors pourrions-nous atteindre les principes dans ce qu'ils sont pour fonder, sur eux, une physique entière ?

À défaut de démontrer ces premières propositions, la géométrie demande qu'on les lui accorde, car leur certitude provient de l'intuition et du bon sens, contrairement aux autres propositions dont l'évidence n'est pas immédiate et qui, elles, doivent faire appel à la démonstration.

Génie de la méthode géométrique

Ce qui fait donc le génie de la méthode géométrique, c'est de se tenir dans cet entre-deux qui consiste à ne définir et à ne démontrer que ce qui doit impérativement l'être :

« Cet ordre, le plus parfait entre les hommes, consiste non pas à tout définir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres ; et de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres. Contre cet ordre pèchent également ceux qui entreprennent de tout définir et de tout prouver et ceux qui négligent de le faire dans les choses qui ne sont pas évidentes d'elles-mêmes. » (39).

Conclusion

En prenant pour point de départ de toute science, de toute définition, de toute démonstration, non pas des explications des choses, non pas des

37. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, p. 401 [*De l'esprit géométrique*].

38. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 526 [Pensée n°199].

39. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, p. 395 [*De l'esprit géométrique*].

systèmes métaphysiques, mais bien le sens commun et des notions communes, Pascal :

1. assure à la physique une grande liberté en la libérant de la métaphysique et de l'esprit de système, pour en faire une connaissance d'expériences, de ces expériences qui sont, en fait, ses seuls maîtres ;
2. substitue la visibilité à l'exposé déductif : dorénavant, il faut pouvoir montrer, par des expériences, au lieu d'affirmer, par des raisonnements ;
3. s'oppose non seulement au cartésianisme, mais fait état d'une conception de la connaissance « littéralement inaudible »⁽⁴⁰⁾ pour le rationalisme classique.

Nous pouvons maintenant synthétiser son articulation de la physique et de la métaphysique, dont nous devinons qu'elle n'est assurément pas celle de Descartes !

4. Des rapports de la physique et de la métaphysique

L'enracinement cartésien

Avant d'examiner la conception que Pascal se fait des rapports de la physique et de la métaphysique et pour mieux en faire ressortir la spécificité, il convient de nous remémorer brièvement la manière dont Descartes envisageait ces rapports. Pour ce faire, il suffit de rappeler la parabole par laquelle Descartes définissait la philosophie dans sa lettre à Picot :

« Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale »⁽⁴¹⁾.

Par cette image, Descartes nous dit que la physique sort de la métaphysique, comme le tronc sort des racines et du sol. Elle en émerge, elle en procède, elle en vit. Certes, en croissant, les branches de l'arbre cartésien s'éloignent du sol nourricier, tant et si bien qu'aveuglées par la ramure de l'arbre dont elles émergent tels des bourgeons, les sciences peuvent oublier leurs racines. Il n'en reste pas moins que c'est de ces ultimes fondements que l'arbre tout entier tire et sa vie et sa force. C'est assez dire que ce mouvement d'éloignement progressif des sciences n'aboutit jamais ni à une émancipation, ni à une rupture de celles-ci d'avec la métaphysique. Dans ce mouvement, soyons attentifs au sens que suit la sève : elle ne coule pas des extrémités vers le tronc, mais monte des racines jusqu'aux plus lointains rameaux. Autrement dit, ce n'est pas la philosophie qui,

40. C. CHEVALLEY, *Ce que Pascal doit à la physique des « Principia »*, p. 18.

41. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques* / édit. F. Alquié, vol. 3, pp. 779-780 [Lettre-préface des Principes].

pour demeurer vivante, doit tenir compte des progrès de la science, mais c'est au contraire la science qui doit tenir compte de la métaphysique, celle-ci étant première et législative. La conclusion est claire : la physique cartésienne se « déduit » de la métaphysique en laquelle elle s'enracine. Nous allons maintenant nous apercevoir que si l'enracinement est cartésien, le déracinement est pascalien.

Le déracinement pascalien

Pascal reconnaît que la méthode parfaite et idéale consisterait, comme le préconise Descartes, « à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions » (42), c'est-à-dire à fonder toutes les sciences sur des principes premiers indubitables. Mais, nous l'avons vu, il sait qu'elle est impossible à pratiquer, car il a conscience, lui, qu'il manque à l'homme autant le centre que la circonférence, autant l'infiniment petit que l'infiniment grand, autant les premiers principes que les dernières conséquences. Aussi, déracinée, non fondée, science du milieu, la science pascalienne va son chemin, s'accommode de son ignorance des premiers principes et renonce à se fonder sur eux. Est-ce à dire que ces principes n'existent pas ? Qu'ils ne sont pas les fondements de notre savoir ? Que l'arbre de la philosophie ne repose pas sur un sol ontologique ? Qu'il est privé de racines ? Certes non. Les sciences sont fondées, mais ce fondement nous échappe ; les principes existent, mais ils nous sont inconnaisables à jamais.

5. Les différentes sortes d'esprits

Chez Descartes, il n'y a qu'une seule méthode, car il n'y a qu'un seul esprit identique chez tous les hommes : la *mathesis* cartésienne est *universalis*. Chez Pascal en revanche, les aptitudes humaines sont diverses et les formes d'esprit variées ; aussi les sciences ne peuvent-elles pas progresser grâce à un seul homme, fut-il Descartes, mais elles résultent du concours d'une multitude d'individus qui appliqueront tous leur forme d'esprit à la science qui leur convient le mieux.

Donnons un bref aperçu de la catégorisation pascalienne de différentes sortes d'esprits.

Esprit de finesse et esprit de géométrie

Dans l'esprit de géométrie, « on voit les principes à plein » et ils sont « si gros qu'il est presque impossible qu'ils s'échappent », mais ils « sont éloignés de l'usage commun ; de sorte qu'on a peine à tourner la tête de ce côté-là, manque d'habitude ». Dans l'esprit de finesse en revanche, « les principes sont dans l'usage commun et devant les yeux de tout le monde », mais ils sont « si déliés et en si grand nombre, qu'il est presque impossible

42. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, p. 393 [De l'esprit géométrique].

qu'il n'en échappe ». Le premier tire bien les conséquences des principes pour autant qu'on lui explique tout par des définitions, mais il se montre maladroit dans les choses de finesse qui ne se laissent pas manier de la sorte. Le second sent les principes et les englobe d'un seul regard, mais il est perdu lorsqu'il doit passer par des définitions et des principes.

Esprit fort et esprit ample

L'esprit de justesse, apte à « pénétrer vivement et profondément les conséquences des principes », est fort, car il tire toutes les conséquences des principes ; l'esprit de géométrie, capable de « comprendre un grand nombre de principes sans les confondre » (43), est ample. L'esprit fort, mais étroit, tire toutes les conséquences des principes pour autant que ceux-ci ne soient pas trop nombreux. L'esprit ample, mais faible, est capable de comprendre un grand nombre de principes, mais il ne sait pas en déduire toutes les conséquences ultimes.

6. La critique explicite de Descartes

Introduction

Entre les deux positions extrêmes selon lesquelles Pascal doit tout à Descartes ou ne lui doit rien, il semble plus juste de soutenir, avec Catherine Chevalley (44) qui s'inscrit en cela dans le sillage de Vincent Carraud (45), que Pascal lui doit quelque chose, dans la mesure où, dans un premier temps, il pense *contre lui* avant, dans un second temps, de penser *ailleurs* que lui. C'est donc bien être redevable à Descartes de « quelque chose » que de mener une réflexion qui s'élabore souvent à partir de lui pour le contrer, avant de, finalement, s'efforcer de l'oublier. Pour devenir ce qu'il est, Pascal a donc besoin d'un point de départ, d'un « pré-texte », qui est souvent cartésien (46).

Ceci étant reconnu, examinons les *Pensées*, peu nombreuses mais percutantes, où Pascal s'exprime explicitement à propos de Descartes.

Les textes

Descartes figurant parmi ces dogmatistes qui prétendent saisir la vérité et composer la machine du monde, Pascal, conscient que l'homme ne peut connaître que l'entre-deux et que les premiers principes lui sont inaccessibles, n'hésite pas à contester son ambitieux projet de tout connaître et de tout expliquer :

« Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement. Car cela est vrai, mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule. Car

43. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, pp. 575-576 [Pensée n°511].

44. Cf. C. CHEVALLEY, *Ce que Pascal doit à la physique des « Principia »*.

45. Cf. V. CARRAUD, *Pascal et la philosophie*.

46. V. CARRAUD, *Approfondir trop et parler de tout*, p. 33.

cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine » (47).

S'il faut le dire — et il faut le dire —, c'est parce que c'est vrai, mais en gros. En généralité, il est donc vrai que tout ce qui se fait dans le monde visible qui est tributaire de la physique — tel est bien le sens de « cela » — *se fait* par figures et mouvements. Mais s'il est vrai que le monde est pensable comme une machine, il est ridicule de vouloir composer cette machine, car :

1. non seulement il y a mieux à faire dans la vie, de sorte que la création d'une philosophie du monde, étant inutile, ne vaut pas « une heure de peine » et qu'il faut, se donne-t-il comme projet en pensant explicitement à Descartes, « écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes » (48) ;
2. mais ce serait en outre ridicule, car seule une pensée supérieure à l'homme peut réaliser l'accord entre les vérités opposées, seule au sein d'une telle pensée, à savoir Dieu, « ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement » (49).

Bref, oui aux principes du mécanisme cartésien, mais non à la tentation de les approfondir, d'en développer toutes les conséquences, car ce serait verser dans une prétention fastueuse à vouloir parler de tout, ce qui est impossible !

Bibliographie : H. BIRAULT, *Science et métaphysique chez Descartes et Pascal* ; V. CARRAUD, *Approfondir trop et parler de tout : Les « Principia philosophiae » dans les « Pensées »* ; C. CHEVALLEY, *Ce que Pascal doit à la physique des « Principia »*.

IV. LE CŒUR

1. Dans l'apologétique

Nécessité du cœur

Comme nous l'avons vu en traitant de l'apologétique pascalienne, il n'est pas de notre ressort d'obtenir la conversion véritable : l'initiative, imprévisible, vient de Dieu. Certes, mais dans quelle partie de notre âme va s'exercer cette initiative divine ?

47. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 510 [Pensée n°84].

48. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 580 [Pensée n°553].

49. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 527 [Pensée n°199].

Dans nos facultés intellectuelles ? Non, car, nous l'avons vu en traitant des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu, il s'agit d'un amour qui ne dépend en aucune façon d'un savoir.

Dans le siège des passions qu'est la volonté ? Pas davantage, car le cœur ne s'identifie pas aux passions.

Nous sommes donc contraints de poser une autre partie de l'âme qui aura, elle, pour caractéristique de pouvoir recevoir de Dieu l'inclination qui portera notre âme vers Lui : c'est le cœur.

Comme on le voit, le mot « cœur », chez Pascal, a d'abord un sens proprement religieux lié à sa conception de la conversion véritable : c'est lorsqu'intervient, dans l'âme de l'homme pécheur, un amour pour Dieu qui est un don du Dieu qui aime cette âme (*). Le cœur désigne donc une disposition :

1. à aimer le moi lui-même et les biens de ce monde, soit un amour naturel ;
2. à aimer Dieu, amour qui, cette fois, a une cause surnaturelle et qui élimine tous les autres amours possibles.

(*) Remarquons que « amour de Dieu » a un double sens : c'est aimer Dieu, mais c'est aussi « être aimé de Dieu », les deux significations étant indissociables, puisque pour pouvoir aimer Dieu, il faut que Dieu, en suite de son amour pour mon âme, ait déposé en moi de quoi me tourner vers Lui !

Une supériorité du cœur sur la raison, mais pas une incompatibilité

Ce cœur, Pascal l'affirme explicitement, jouit d'une supériorité sur la raison dans les questions apologétiques : « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison » (50). Pourquoi ? Parce que « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point », comme « on le sait en mille choses » (51) précise Pascal en faisant appel à notre vécu : « Est-ce par raison que vous aimez ? On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule » (52).

Mais cette supériorité du cœur sur la raison n'implique pas que le cœur soit, en quelque sorte, une puissance trompeuse qui travaillerait contre la puissance de la raison, car, d'une part, il est bien affirmé (« le cœur a ses raisons... ») qu'il a, lui aussi, sa rationalité, même si celle-ci n'est pas celle de la raison discursive puisqu'elle est d'un autre ordre qu'elle, et, d'autre part, il lui est donné de connaître, puisque, pour lui, sentir équivaut à connaître (*).

50. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 552 [Pensée n°424].

51. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 552 [Pensée n°423].

52. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 539 [Pensée n°298].

(*) Ces points s'éclaireront davantage lorsque nous aurons examiné le rôle dévolu au cœur dans l'épistémologie pascalienne.

Avantages du cœur

Quels sont les avantages du cœur qui établissent sa supériorité sur la raison ?

1. *l'universalité* : alors qu'une apologie menée par la raison peut servir à quelques-uns, à savoir les esprits les plus forts et les plus habiles, une apologie qui prend appui sur le cœur, parce qu'il est le même pour tous, est accessible à tous ;
2. *l'intériorité* : alors que les preuves métaphysiques ne s'adressent qu'à une partie superficielle de l'homme, à savoir sa raison, celles qui touchent son cœur pénètrent, par ce fait même, au plus profond de son être ;
3. *l'immédiateté et la certitude* : alors que la raison agit avec lenteur et risque à tout instant de se tromper à cause du nombre important de principes qu'elle doit constamment garder sous les yeux, le cœur, parce qu'il agit dans l'instant, permet d'accéder à un degré de certitude bien plus éminent :

« La raison agit avec lenteur et avec tant de vues sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égarer manque d'avoir tous ses principes présents. Le sentiment n'agit pas ainsi ; il agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante » (53).

2. Dans l'épistémologie

A. La question

Le cœur a-t-il d'autres fonctions que religieuses ?

Hors les instants privilégiés où Dieu incline le cœur vers Lui en le détournant de tout ce qui n'est pas Lui, que devient le cœur ? Exerce-t-il encore une fonction ? Si oui, laquelle ? Autrement dit — et c'est ici que nous rejoignons une problématique proprement philosophique et, en l'occurrence, épistémologique —, qu'est-ce que le cœur hors du contexte de la conversion véritable ?

Le cas de l'espace et des nombres

En remettant en cause la radicale discontinuité établie jusqu'à présent entre, d'une part, l'amour de Dieu (soit l'apologétique) et, d'autre part, la

53. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 604 [Pensée n°821].

connaissance de réalités relevant de l'esprit (soit l'épistémologie), un texte pascalien semble nous inviter à penser que le cœur pourrait, en dehors de tout contexte apologétique, exercer une certaine faculté de connaître au niveau épistémologique :

« Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis » (54).

À première vue, cette affirmation peut effectivement surprendre : qu'est-ce que le cœur, cet « organe » de l'amour que Dieu incline dans la conversion véritable, vient faire en cet endroit où il est question des dimensions de l'espace et de l'infinité des nombres ? En quoi peut-il être concerné ? Aussi Henri Gouhier en a légitimement tiré une objection (*).

(*) Comment concevoir, demande-t-il (55), que la même faculté puisse connaître les principes de la géométrie et Dieu, soit le naturel et le surnaturel, alors que Pascal apporte tout son soin à définir, à classer et à distinguer nos moyens de connaître ? Pour lui, Pascal veut seulement faire ressortir le point commun entre l'indémontrable géométrique et l'indémontrable religieux, à savoir qu'ils sont tous les deux indémontrables, ce qui suffit à son projet apologétique, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'aller au-delà de cette analogie.

Explication de ce cas

Toutefois, si nous voulons bien nous souvenir qu'aux *raisonnements* philosophiques de l'apologétique traditionnelle Pascal substitue une série de *faits* historiques, issus des Prophéties et des Écritures, dont l'accumulation et la convergence finissent, sous l'impulsion du cœur, par créer la certitude, nous pourrions concevoir que l'organe, qui transforme ainsi en certitude *immédiate* et *directe* un si grand nombre de constatations, à savoir le cœur, puisse *aussi* le faire, et pour les mêmes raisons, dans d'autres domaines que l'amour et, en l'occurrence, en ce qui concerne l'espace et les nombres. En effet, nous voyons partout espace, nombre et mouvement. À partir de ces expériences diverses, de ces mille constatations qui s'accumulent en nous, se forme une sorte d'instinct ou de sentiment, dont nous sommes certains, qu'effectivement l'espace a trois dimensions et que les nombres sont infinis. Et bien l'organe qui transforme en une telle certitude ce qui n'était au départ que probabilité, c'est le cœur ; c'est lui qui, en amour comme dans d'autres domaines, transmute une série de constatations répétées en certitude.

Pour tester cette interprétation, tournons-nous vers les textes.

54. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 512 [Pensée n°110].

55. Cf. H. GOUHIER, *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, 64-70.

B. Les textes

De l'esprit géométrique

Dans l'opuscule *De l'esprit géométrique*, Pascal ne se réfère aucunement au cœur pour expliquer comment l'esprit saisit les principes qui sont évidents par eux-mêmes, comme l'espace, le temps, le mouvement ou les nombres.

De l'art de persuader

Dans *L'art de persuader*, le cœur est pris, dans un premier temps, dans son sens religieux, notamment lorsque Pascal déclare :

« Dieu a voulu que [les vérités divines] entrent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur » (56).

Loin d'être problématique, ce texte ne fait qu'exprimer d'une autre manière ce que nous savons déjà, à savoir :

1. la coupure entre connaître Dieu et l'aimer, manifestée par la claire distinction entre l'esprit et le cœur ;
2. l'inutilité de convertir par la force de la raison, puisque le « bon » mouvement se fait du cœur vers l'esprit et non pas en sens inverse.

Dans un second temps toutefois, Pascal, se plaçant cette fois uniquement au niveau de l'ordre naturel, précise :

« L'esprit et le cœur sont comme les portes par où [les vérités de notre portée] sont reçues dans l'âme » (57).

Sa position évolue donc, sans que l'on puisse, comme s'apprêtent à le faire certains commentateurs, identifier l'esprit avec l'esprit de géométrie et le cœur avec l'esprit de finesse, car, bien sûr, ces deux sortes d'esprits relèvent de la raison et non du cœur.

Lafuma 110

Avec la *Pensée* n°110, de nombreux textes rapportent explicitement au cœur la connaissance des premiers principes. Nous jouissons, affirme Pascal, de deux facultés pour connaître, à savoir le raisonnement déductif et l'intuition :

56. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, p. 413 [*De l'esprit géométrique*].

57. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. J. Mesnard, vol. 3, p. 414 [*De l'esprit géométrique*].

« Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur » (58).

Ces deux sources offrent tout autant de certitude l'une que l'autre :

« Car les connaissances des premiers principes : espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent [...]. Les principes se sentent, les propositions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies » (59).

Toutefois, l'intuition et le raisonnement déductif ne doivent s'exercer que sur leur propre champ d'application :

« il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir » (60).

Ceci étant dit, toute la certitude s'appuie en fin de compte sur le cœur, car :

« c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. » (61).

C. Le cœur, source de connaissance

Le cœur pascalien, qui est connaissance de Dieu, est-il également connaissance des premiers principes ? Avec la majorité des commentateurs, nous répondrons par l'affirmative en faisant du cœur pascalien une source de connaissance se situant au-dessus de la raison et capable de connaître même des choses (comme l'espace, le temps ou les nombres) qui ne sont pas objets d'amour.

Résumons :

1. le cœur est une faculté de connaissance, même pour les vérités du deuxième ordre (*) comme les vérités géométriques ;

(*) LES TROIS ORDRES PASCALIENS. — Rappelons que les trois ordres identifiés par Pascal sont l'ordre du corps, l'ordre de l'esprit ou de la raison et enfin l'ordre du cœur ou de la charité.

58. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 512 [Pensée n°110].

59. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 512 [Pensée n°110].

60. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 512 [Pensée n°110].

61. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 512 [Pensée n°110].

2. au niveau du deuxième ordre, le cœur obtient le même degré de certitude que celui de la raison ;
3. loin de s'opposer au pouvoir discursif de la raison, l'intuition du cœur doit servir de fondement à celui-ci ;
4. alors que la méthode géométrique (ou la raison raisonnante si on préfère) marche de certitude en certitude et donc *développe* la pensée, le cœur, lui, est incapable de déduire aucune conséquence, mais a pour fonction de transformer les constatations répétées en *principe*, les jugements fins et multiples en *amour*, les probabilités en *certitude*, bref de *créer*.

3. Conclusion

En guise de conclusion, tâchons de faire ressortir les enjeux apologétiques de cette doctrine pascalienne du cœur.

Distinction entre certitude et démonstration

Par son exemple de premiers principes non démontrés, mais néanmoins certains, la méthode de la géométrie présente le grand intérêt de montrer qu'il y a d'indubitables certitudes là où, pourtant, il n'y a pas la possibilité de démonstrations ! Par cette conception, Pascal s'oppose :

1. au *scepticisme*, puisque la reconnaissance de l'impuissance de la géométrie à prouver les premiers principes n'empêche pas la certitude ;
2. au *dogmatisme rationaliste*, en adressant une leçon d'humilité à ceux qui ne veulent admettre que la raison et qui veulent faire de la démonstration le critère de toute certitude.

Certitude et apologétique

Mais en quoi cette distinction, en soi déjà très importante, intéresse-t-elle l'apologétique ?

Ayant pour objectif de « préparer le terrain » en combattant l'impérialisme de la raison par son humiliation au profit de la foi, l'apologétique pascalienne ne manquera pas de susciter la colère de l'incroyant qui se retournera contre la religion en prétendant qu'en réalité c'est elle qui n'est pas fondée. Face à cette opposition classique entre la certitude de la science et l'incertitude de la foi, Pascal peut désormais rétorquer que la situation est la même dans les deux domaines, puisque, dans l'un comme dans l'autre, la raison ne parvient pas à rendre compte de tout ce que nous tenons pour vrai. Plus précisément, si les choses naturelles elles-mêmes surpassent la raison, n'est-il pas logique, a fortiori, qu'il y en aille de même pour les choses surnaturelles ?

La religion n'est donc plus une exception, à savoir cet unique domaine qui échappe à la démonstration et qui, dès lors, fait pâle figure devant la

toute-puissance de la science ! De chaque côté, la raison est obligée de reconnaître un « donné », indubitable mais non démontrable, qui vient soit de la nature soit de Dieu. Le cœur apparaît alors comme la présence, en l'homme, de l'indémontrable, de quelle que nature qu'il soit !

Bibliographie : J. LAPORTE, *Le cœur et la raison selon Pascal* ; H. MICHON, *Les raisons du cœur* ; H. PASQUA, *Le cœur et la raison selon Pascal*.

V. CONCLUSION

En guise de conclusion, reprenons les éléments nous permettant de répondre à nos trois questions initiales.

1. Une philosophie

Il y a bien une philosophie pascalienne, car :

1. la découverte de la misère de l'homme — sans être jamais niée, contrairement au doute cartésien qui se supprime — conduit à la reconnaissance de sa grandeur en ce qu'il a conscience par sa pensée, lui, de sa misère : de la chose qui pense cartésienne au « roseau pensant » ⁽⁶²⁾ pascalien, nous restons donc bien dans le domaine de la philosophie, puisque l'homme est d'abord défini comme un esprit qui pense et qui se pense ;
2. l'humiliation nécessaire de la raison devant la foi est opérée, chez Pascal, par des raisonnements et arguments rationnels : c'est donc une entreprise philosophique, quand bien même fût-elle inspirée par sa foi, et non l'œuvre, par exemple, d'un mystique ;
3. destiné non seulement à connaître Dieu, mais aussi à fonder les premiers principes de la connaissance, le cœur pascalien, au sein de la hiérarchie des facultés, constitue bel et bien un postulat philosophique et non pas seulement théologique, d'autant plus que la fonction philosophique qui lui est attribuée est la plus importante de toutes.

2. Pascal versus Descartes

Si Pascal partage avec Descartes une même conception mathématique et mécanique des sciences de la nature, les différences, dans tous les domaines, sont nombreuses. En voici, pour mémoire, quelques-unes.

62. B. PASCAL, *Œuvres complètes* / édit. L. Lafuma, p. 528 [Pensée n°200].

En général

1. À l'esprit de système cartésien, qui cherche avant tout la cohérence interne de la pensée et qui tend à plier le réel à sa logique au risque de sombrer dans un dogmatisme, s'oppose le respect pascalien envers les choses, qui exclut toute visée d'une science totale sur base de la conviction que c'est « en Dieu, et en Dieu seulement » que « ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées » (63). C'est donc reconnaître que l'accord entre les choses, qui existe assurément, ne peut se réaliser que dans un ordre supérieur à celui de la raison humaine.

En apologétique

1. Ne pouvant faire sortir de la raison que ce que la raison contient déjà, la démarche de Descartes ne peut nous conduire qu'à la reconnaissance d'un Dieu auteur des vérités géométriques et de l'ordre du monde, alors que pour Pascal l'unique nécessaire est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob atteint par la médiation de Jésus-Christ et non le Dieu des philosophes et des savants.
2. Alors que l'apologétique cartésienne progresse, à partir d'une évidence initiale, d'une vérité assurée à une autre vérité tout aussi assurée puisque le tout est mené par déduction à partir de vérités examinées les unes après les autres, Pascal propose une suite de preuves, en elles-mêmes très probables, mais non certaines (car elles ne sont pas toutes évidentes ni toutes démontrées), dont seule la somme sera certaine.
3. Dans la même lignée, alors que l'apologétique cartésienne produit pour preuve des raisonnements, Pascal préfère leur substituer des faits, jugés plus certains dès lors qu'ils ne sont pas, eux, le produit de l'esprit humain.

En anthropologie

1. À l'homme libre et rationnel de Descartes jouissant d'une autonomie intellectuelle et morale et enclin à croire qu'il peut être maître de lui-même et de son destin, ce qui tend à l'éloigner de sa soumission à l'égard de la Transcendance (*), s'oppose, comme la misère à la grandeur, l'insistance pascalienne sur le péché originel et sa dépendance par rapport à Dieu.

(*) L'opposition entre les deux penseurs n'est donc pas que philosophique, puisque, pourrait-on dire, la *philosophie* de l'homme cartésien est, pour Pascal, une hérésie *théologique*.

En épistémologie

1. À l'enthousiasme cartésien envers une science destinée à nous rendre « maîtres et possesseurs de la nature » répond la conscience pascalienne de ses limites intrinsèques.
2. À l'ambition cartésienne démesurée de composer la machine du monde fait obstacle la conviction pascalienne que s'il est effectivement de bon compte de tout réduire à l'étendue et au mouvement, il est non seulement incertain, mais plus encore inutile de vouloir atteindre, dans le détail, un tel objectif.
3. Bien que Descartes et Pascal soient tous les deux mathématiciens et par conséquent prédisposés par tempérament à se défier de l'expérience et bien qu'on ne puisse reprocher à l'auteur du *Discours de la méthode* ni de ne pas avoir lui-même pratiqué d'expériences ni d'avoir négligé le rôle de celles-ci en science, il n'en demeure pas moins que Descartes, restant trop déductif, trop abstrait, trop métaphysicien, « construit » la réalité plus qu'il ne l'observe et que Pascal au contraire, ayant gardé les qualités d'un esprit mathématique tout en réussissant à se défaire de ses défauts, sait, mieux que personne, imaginer une expérience, la réaliser, la décrire et l'interpréter dans un esprit de soumission aux faits.
4. Alors que Descartes fonde sa physique dans sa métaphysique, Pascal construit une physique rigoureuse sans recourir ni à la bonté et à la véracité divines ni à quelque présupposition métaphysique sur la nature des choses.
5. Contrairement à la *mathesis universalis* cartésienne, Pascal préfère tirer profit de la diversité des aptitudes humaines et de la variété des formes d'esprit.

3. Postérité et actualité de sa pensée

Il ne saurait même pas être question ici de synthétiser la postérité de Pascal, dont on sait, par exemple, que la conception de l'ambivalence de l'homme, puisqu'il est indissociablement composé de la raison et du péché originel, sera refusée par les Lumières. En revanche, il nous importe de souligner, ce qui est beaucoup moins connu (ou reconnu ?), l'actualité discrète de sa pensée dans le domaine de l'épistémologie contemporaine. Dans *Lois et symétrie*, le célèbre philosophe des sciences Bas C. Van Fraassen (né en 1941) en porte témoignage :

« Outre Descartes et Newton, le dix-septième siècle nous a aussi donné Blaise Pascal. Les écrits de Pascal étaient moins systématiques, mais ils ont donné naissance à un courant qui s'est transformé au cours des trois

siècles suivants en un fleuve puissant : celui de la théorie *underground* de la connaissance et de l'opinion probables » (64).

Mais ce n'est pas seulement par son pari que Pascal exerce une influence féconde sur l'épistémologie. Son humiliation d'une raison toute puissante voulant tout passer au crible de sa propre critique, mais qui doit finalement reconnaître son incapacité, *en divers domaines*, à tout démontrer et à tout fonder a également pénétré, sans qu'on se souvienne toujours de son origine historique, la philosophie des sciences contemporaine, principalement grâce à ce grand pascalien que fut Pierre Duhem (1861-1916) (65).

64. B. C. VAN FRAASSEN, *Lois et symétrie*, p. 256. Voir aussi la présentation de C. Chevalley à ce livre, pp. 15-16.

65. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Pierre Duhem : un savant-philosophe dans le sillage de Blaise Pascal*.

— Chap. III —

L'empirisme anglais

I. INTRODUCTION

1. Contexte

Chronologie

Les trois philosophes que nous allons étudier, à savoir John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) et David Hume (1711-1776), prennent place, chronologiquement et intellectuellement, dans ce XVIII^e siècle — désigné, selon des appellations qui ne sont pas équivalentes (*), comme étant celui des Lumières, de l'*Enlightenment* ou de l'*Aufklärung* — qu'on peut situer, grosso modo, entre 1685 et 1785, ce que revient à l'ouvrir avec Newton et Locke (**), pour le clôturer, d'un point de vue théorique, avec Kant (***), dont l'œuvre critique résout et dépasse les difficultés philosophiques qui l'ont agité, et, d'un point de vue pratique, avec la Révolution française. Tentons de cerner les principales caractéristiques de ce siècle.

(*) Contrairement aux Lumières, l'*Enlightenment* ne doit guère lutter contre l'intolérance, car, du moins avant la fin du siècle, il n'y a pas de répartition nette entre, d'une part, les partisans de l'orthodoxie religieuse et du conformisme politique et, d'autre part, les matérialistes, les empiristes et les réformistes politiques. Quant à l'*Aufklärung*, il n'a pas de vocation antireligieuse.

(**) Les *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Newton sont de 1687 et l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke de 1689.

(***) La première édition de la *Critique de la raison pure* paraît en 1781 et la seconde en 1787.

Deux maîtres, Newton et Locke

Ce siècle est tout imprégné des pensées de ses deux maîtres : Newton et Locke. S'il n'est guère nécessaire de faire ressortir quel pût être l'importance de l'influence de la pensée newtonienne, on rappellera, en revanche, que celle de Locke fût incomparable, et ce des deux côtés de la Manche, puisqu'en France aussi, Voltaire (1694-1778), Diderot (1713-1784), Condillac (1714-1780) et Rousseau (1712-1778), pour s'en tenir aux principaux, prennent sa pensée en considération. C'est suite à l'im-

mense succès que connut la publication, en 1700, de la traduction française par Pierre Coste (1668-1747) de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*, paru dix ans plus tôt, que toute la culture européenne devint lockienne. La parution, en 1733-1734, des *Lettres philosophiques* que Voltaire ramène de son séjour à Londres et dans lesquelles il expose Bacon, Locke et confronte Descartes, le « romancier » de la philosophie, à Newton ⁽¹⁾, ne fait donc que consacrer un succès déjà bien établi.

Du déclin de Descartes à la fin de la métaphysique classique

Montrons d'abord comment le cartésianisme est mis à mal par Newton, pour sa partie physique, et par Locke, pour sa partie philosophique, et ensuite comment cette contestation de tous les pans de la pensée cartésienne engendre la fin de la métaphysique classique.

Newton tout d'abord. Son système du monde, dont la pièce maîtresse est la loi de la gravitation universelle, a définitivement supplanté la physique cartésienne. Or ce succès scientifique est largement interprété comme démontrant la supériorité incontestable de la méthode newtonienne, qui rend compte des phénomènes dans le langage rigoureux des mathématiques sans recourir au moindre postulat d'ordre métaphysique — « *Hypotheses non fingo* » précise-t-il ⁽²⁾ —, sur la méthode cartésienne, seulement propre à produire des « romans de philosophie » (*).

(*). Il vaut la peine de lire en entier l'extrait de ce jugement de Voltaire sur la science cartésienne paru en 1751 dans *Le siècle de Louis XIV* :

« Avec ces faibles essais, toutes les écoles restaient dans l'absurdité, et le monde dans l'ignorance. Descartes parut alors ; il fit le contraire de ce qu'on devait faire ; au lieu d'étudier la nature, il voulut la deviner. Il était le plus grand géomètre de son siècle ; mais la géométrie laisse l'esprit comme elle le trouve. Celui de Descartes était trop porté à l'invention. Le premier des mathématiciens ne fit guère que des romans de philosophie. Un homme qui dédaigna les expériences, qui ne cita jamais Galilée, qui voulait bâtir sans matériaux, ne pouvait élever qu'un édifice imaginaire » ⁽³⁾.

Locke ensuite. Avec Descartes, la vérité métaphysique d'une idée était tributaire de son innéité, puisqu'elle dépendait, dans un premier temps, de la véracité divine et, dans un deuxième temps, de sa déposition en nous. Or, en affirmant, d'une part, que toutes nos idées ne peuvent venir que de l'expérience et, d'autre part, que nous n'avons accès qu'aux phénomènes, Locke ruine non seulement l'innéisme, mais il condamne aussi tout abord

1. Cf. VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* / éd. G. Lanson, de la 12^e à la 17^e lettres.

2. « Quant à la raison de ces propriétés de la gravité, je n'ai pu encore la déduire des phénomènes, et je ne forge pas d'hypothèses. En effet, tout ce qui n'est pas déduit des phénomènes doit être appelé hypothèse et les hypothèses, qu'elles soient métaphysiques, physiques, se rapportant aux qualités occultes ou mécaniques, n'ont pas de place en philosophie expérimentale. » (I. NEWTON, *De philosophiae naturalis principia mathematica* / édit. M.-Fr. Biarnais, p. 117 [Scholie général]).

3. VOLTAIRE, *Œuvres de Voltaire* / édit. Beuchot, vol. 20, tome 2, p. 296 [*Le Siècle de Louis XIV*, chap. 31].

aux substances et aux causes. Plus de vérité garantie donc, plus d'objets propres pour la métaphysique non plus.

Entre les grands systèmes théologiques de Spinoza (1632-1677), de Malebranche (1638-1715) ou de Leibniz (1646-1716) et les massifs édifices philosophiques de Schelling (1770-1854) ou de Hegel (1770-1831) [illus. n°1], entre, par conséquent, la fin de l'ère cartésienne et le romantisme philosophique des postkantien, le XVIII^e siècle, en réagissant contre le rationalisme métaphysique et le dogmatisme des grands systèmes du XVII^e siècle au profit de l'esprit d'analyse, marque donc une pause dans la construction de vastes synthèses philosophiques. Plus précisément, pourrait-on dire, il voit la disparition des systèmes, tels le cartésianisme, qui avaient ambitionné de réunir la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, puisque Newton propose certes une philosophie naturelle, mais dont les liens sont forts lâches avec ses considérations spirituelles, et que Locke présente lui une philosophie de l'esprit, mais dont les rapports avec la physique corpusculaire et avec la théorie de la gravitation ne suffisent pas à unifier les diverses parties de la philosophie en un tout cohérent.

Le problème de la connaissance

Cette fin de la métaphysique classique s'accompagne d'une mise à l'avant-plan du problème de la connaissance, notamment par l'analyse du langage, qui ouvre la voie à la critique kantienne : désormais, le philosophe se préoccupe bien plus des conditions et des limites de notre faculté de connaître que de l'objet connu, qui deviendra de plus en plus l'apanage des sciences expérimentales. Certes, Locke, par exemple, ne se prive pas d'aborder les questions de l'infini, de la liberté, de l'âme et de l'existence de Dieu ou du monde extérieur, mais ces thèmes traditionnels de la métaphysique sont, chez lui, moins traités pour eux-mêmes que pour déterminer jusqu'où peut aller l'esprit humain en de telles questions.

L'expérience et l'induction

Comme en témoigne le « *Hypotheses non fingo* » de Newton, s'en tenir à l'expérience est donc le slogan du XVIII^e siècle, d'autant plus que les mathématiques, qui avaient joui d'un privilège si important au siècle précédent — songeons à Descartes et à Pascal —, ne sont plus vraiment considérées comme le langage *de la nature*, ce qui établissait l'universalité de leur champ d'application, mais bien comme le langage *de la mesure*, ce qui restreint leur étendue à ce qui est mesurable, soit assurément aux objets dont traite la mécanique céleste, mais beaucoup moins à ceux de notre monde pour lesquels il vaut mieux recourir à l'observation.

Primauté de l'expérience donc et de la méthode inductive qui l'accompagne nécessairement comme le seul procédé fructueux de la démarche scientifique. Or l'induction, qui nous fait remonter des faits aux lois et du

particulier au général, est analytique, dans le sens où elle considère les choses dans leurs éléments plutôt que dans leur ensemble. Cette prépondérance de l'analyse aide à comprendre l'obsession du XVIII^e siècle à tout vouloir décomposer en éléments plus simples et — les deux vont de pair — à toujours remonter à l'origine : du langage aux cris naturels, de la perception à des sensations élémentaires, de la société aux individus qui la composent... Siècle de l'analyse, le XVIII^e siècle sera par conséquent aussi le siècle de l'histoire.

Dieu, la nature et le matérialisme

N'apparaissant plus comme universelle, l'idée de Dieu ne peut plus être qualifiée d'innée ; l'idée de Dieu n'étant plus innée, l'existence de Dieu n'est plus métaphysiquement nécessaire : elle est posée par la probabilité ou le sentiment.

Quant aux convictions religieuses, à défaut d'être chrétien — dès lors que le scepticisme à l'égard des idées n'aura pas manqué de s'exercer aussi à l'égard des dogmes, de sorte que le Dieu des philosophes est de moins en moins porté à ressembler à celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob —, on pourra donc être athée ou déiste.

Avec ce retrait du divin ou, du moins, cette attitude ambiguë à l'égard du divin et suite au jeu de vases communicant déjà rencontré à la Renaissance ⁽⁴⁾, à la conception cartésienne du monde, conçu comme une vaste machinerie, succède une vision dynamique au sein de laquelle la nature, ayant désormais hérité de ces attributs divins, se découvre créatrice et infinie. Le matérialisme est en marche. Descartes, comme on le lui reprocha, n'ayant pas prouvé que la matière ne peut penser et Locke ne pouvant pas le faire davantage (*), il n'est pas impensable de remettre en question le dualisme cartésien au profit de la matière. Pour peu qu'on parvienne à expliquer comment certaines combinaisons de la matière peuvent conduire à la vie, le matérialisme sera bientôt roi.

(*) Comme nous le verrons, l'idée confuse que nous avons de la substance nous permet de distinguer le corps, amas des idées simples de la sensation, de l'esprit, amas des idées simples de la réflexion, mais elle ne suffit pas à déterminer si la matière peut penser ou non, car ne sachant pas ce qu'est la matière, nous ne pouvons pas être sûrs que la pensée est incompatible avec sa nature.

2. Caractéristiques

Une spécificité anglo-saxonne ?

C'est un lieu commun d'opposer la philosophie anglo-saxonne, fondée sur l'empirisme, à la philosophie continentale, davantage rationaliste (*) et

4. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 3, chap. 1.

portée à la spéculation métaphysique. Il faut y voir, avec Pascal, deux dispositions d'esprit différentes : l'une expérimentale, l'autre tournée vers la logique. Sans approfondir la question de la pertinence de cette ligne de partage, nous soulignerons simplement qu'elle s'applique relativement bien à Berkeley et à Hume, beaucoup moins à Locke.

(*) RATIONALISTES VERSUS EMPIRISTES. — Pour le dire d'un mot et selon l'acception commune, les rationalistes sont ceux qui croient que la raison humaine est capable d'accéder seule (c.-à-d. sans le secours de l'expérience) à une connaissance certaine, alors que les empiristes sont ceux qui, en revanche, pensent que c'est à partir de l'expérience que l'homme tire tout son savoir. D'un côté donc, Descartes, qui affirme l'existence d'idées innées que Dieu aurait inscrites en notre âme avant toute expérience ; de l'autre, Francis Bacon, qui met l'accent sur le rôle déterminant de l'observation et de l'expérience dans l'acquisition du savoir.

« *Tabula rasa* »

Au lieu de se retrancher, sans plus d'explications, derrière l'innéité des principes de la raison, l'empirisme s'efforce de retracer la genèse de notre intelligence. Pour ce faire, reprenant une métaphore qui avait déjà une longue tradition derrière lui — passant notamment par Aristote ⁽⁵⁾ et Thomas d'Aquin ⁽⁶⁾ —, Locke compare l'esprit humain à une « table rase » (*tabula rasa*) — « *a white paper* » dit le texte anglais —, voulant signifier par-là qu'il n'y a rien d'antérieur à l'expérience dans l'esprit des hommes :

« Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tous caractères, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ? [...] D'où puise-t-elle tous ces matériaux qui font comme le fond de tous ses raisonnements et de toutes ses connaissances ? À cela je réponds en un mot, de l'expérience : c'est là le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. » ⁽⁷⁾.

Et comme l'expérience passe notamment par les sens, c'est à travers eux que la réalité extérieure vient remplir le vide intérieur de l'esprit, d'où l'axiome célèbre des empiristes repris à Thomas d'Aquin ⁽⁸⁾ :

« Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensibilité (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*) ».

5. « Il doit en être comme d'une tablette où rien ne se trouve inscrit en entéléchie : c'est précisément ce qui arrive dans le cas de l'intellect » (ARISTOTE, *De l'âme* / édit. E. Barbotin, p. 81 [Livre 3, 4, 430 a]).
6. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité « De l'âme » d'Aristote* / édit. J.-M. Vernier, pp. 350-351 [Livre 3, chap. 3, 429 b 29].
7. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 61 [Livre 2, chap. 1 § 2].
8. THOMAS D'AQUIN, *De la vérité*. – Question 2 : *La science en Dieu* / édit. S.-Th. Bonino, p. 274 [*Quaestiones disputatae De veritate*, q. 2, a. 3, arg. 19].

Pour critiquer ce point de vue, Leibniz amendera cet axiome en lui ajoutant simplement : si ce n'est l'entendement lui-même (*nisi ipse intellectus*) (9).

Une passivité de la raison ?

Il est néanmoins réducteur et trompeur de concevoir l'empirisme, comme on le fait encore souvent dans la lignée de l'axiome que nous venons de rappeler, comme cette doctrine qui soutient que l'esprit doit se contenter d'enregistrer *passivement* les faits amenés par les sens, car la distribution des rôles que cette conception suppose — à savoir à qui, entre la raison et la sensibilité, sera attribuée l'activité ou la passivité de l'esprit ? — apparaît dans un contexte kantien, qui est donc bien postérieur aux philosophes qui nous occupent. Ceux-ci n'ont donc pas eu à se positionner par rapport à cette répartition ni à se demander s'ils étaient rationalistes ou empiristes selon la classification qui est aujourd'hui la nôtre.

Cette vision simpliste, mais tenace, est déjà infirmée par Francis Bacon lorsqu'après avoir comparé ceux qu'il appelle des empiriques à « des fourmis [qui] se contentent d'amasser et de faire usage » et les rationnels à « des araignées [qui] tissent des toiles à partir de leur propre substance », il affirme que « le *vrai* travail de la philosophie » est à l'image de la méthode de l'abeille, qui « tient le milieu », puisqu'elle « recueille sa matière des fleurs des jardins et des champs, mais la *transforme* et la *digère* par une faculté qui lui est propre » (10). Comme nous le verrons, cette soi-disant passivité de la raison propre à l'empirisme est encore réfutée par Locke, qui laisse sa place à la réflexion à côté de la sensibilité comme source d'expérience, et par Hume, qui fait de la causalité une impression intérieure d'attente.

En conséquence, l'empirisme s'oppose au rationalisme non pas comme la passivité de l'expérience sensible à l'activité de la raison, mais bien comme cet état d'esprit qui, en conférant une place centrale à l'expérience, ne conçoit plus la raison comme une faculté auto-suffisante et toute puissante, mais comme un processus complexe et faillible ayant besoin, pour s'alimenter, des informations de l'expérience.

3. Itinéraire

Antécédents

Outre ce « précurseur officiel » qu'est Francis Bacon, des tendances empiristes peuvent être retrouvées chez des penseurs appartenant à toutes les périodes de l'histoire de la philosophie (*). L'empirisme ne saurait donc être réduit à un certain nombre de penseurs anglais des XVII^e et

9. Cf. G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* / édit. J. Brunschwig, p. 92 [livre 2, chap. 1, § 2].

10. Fr. BACON, *Novum organum* / édit. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, pp. 156-157 [Livre 1, aphorisme 95]. Nous soulignons.

XVIII^e siècles — ce pourquoi ce chapitre ne s'intitule pas « l'empirisme », sans précisions supplémentaires, mais bien, de manière plus restrictive, « l'empirisme anglais ». Il n'en reste pas moins que c'est en Angleterre que l'opposition millénaire entre « rationalisme » et « empirisme » se radicalise : au XVII^e siècle, avec les contributions décisives de Locke, et au XVIII^e siècle, avec Hume qui marque sa grande époque et même son apogée. En effet, après ce point ultime de la radicalisation progressive qui caractérise l'histoire de ce courant, « l'empirisme, sous le nom de positivisme, se perfectionnera sur des points secondaires, mais, quant à l'essentiel, ne pourra que stationner ou rétrograder » (11).

(*) Songeons par exemple à Aristote — qui, à côté de la voie royale de l'intelligence et de la science de l'universel et du nécessaire comme mode d'accès à la conceptualisation, reconnaît celle, plus modeste, de l'expérience issue du souvenir, lui-même engendré par la sensation —, à Roger Bacon (c. 1214 - 1292) — un des tout premiers penseurs de l'histoire, bien avant Francis Bacon, à souligner la nécessité de recourir à l'expérience, aussi bien intérieure que sensorielle, en complément à la méthode déductive, certes nécessaire, mais déclarée insuffisante —, à John Stuart Mill (1806-1873), au renouveau de l'empirisme à la fin du XIX^e siècle sous l'égide d'Ernst Mach (1838-1916) et de Moritz Schlick (1882-1936), qui conduira à l'empirisme logique du Cercle de Vienne, incarné notamment par Rudolf Carnap (1891-1970) et Otto Neurath (1882-1945), et enfin, en 1951, au célèbre manifeste *Les deux dogmes de l'empirisme* de Willard Van Orman Quine (1908-2000), dont le propos est de montrer, contre le Cercle de Vienne, que l'empirisme ne présuppose pas le rejet de toute entreprise métaphysique.

Thèmes retenus

Délaissant à peu près complètement les considérations politiques et les analyses du langage — pourtant essentielles et riches de lendemains — des auteurs retenus, notre itinéraire devra, pour l'essentiel, se restreindre à étudier, chez Locke, sa critique des idées innées et son analyse des idées de substance et d'infini, sans oublier sa preuve de l'existence de Dieu ; chez Berkeley, sa démonstration de l'inexistence de la substance matérielle, soit son immatérialisme et ses conséquences apologétiques ; et enfin chez Hume, sa critique de la notion de causalité et sa conception de la substance aussi bien matérielle que spirituelle.

II. JOHN LOCKE

1. Objectif et méthode

Paru en 1690, soit quarante ans après la mort de Descartes, *l'Essai sur l'entendement humain* [*An Essay Concerning Human Understanding*] — traduit par Coste sous le titre, que nous retiendrons dorénavant, d'*Essai*

11. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, p. 207.

philosophique concernant l'entendement humain — ambitionne de « faire voir [...] par quels moyens notre entendement vient à se former les idées qu'il a des choses » et à « marquer les bornes de la certitude de nos connaissances et les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes » (12). Pour rencontrer l'objectif énoncé — effectuer une critique générale de la connaissance afin de doser nos certitudes —, Locke entend donc mettre en œuvre une méthode descriptive et analytique, puisqu'il s'attachera à décomposer les idées en leurs éléments empiriques (analytique), afin d'observer (descriptif), d'abord, *d'où* viennent les idées et, ensuite, *comment* elles se forment, c.-à-d. leur origine et leur genèse.

Définition du terme « idée »

Précisons d'emblée que par le terme « idée », Locke entend : « tout ce qui est l'objet de notre entendement lorsque nous pensons », « quoi que ce puisse être qui occupe notre esprit lorsqu'il pense » (13), c.-à-d. n'importe quel contenu mental. Cela signifie que les idées ne sont rien d'autre que le contenu de la pensée : elles ne constituent pas une entité intermédiaire entre les choses et l'entendement et n'ont aucune existence en dehors de la pensée.

2. Origine des idées

Quant à l'origine des idées, Locke n'entrevoit que deux possibilités entre lesquelles il faut choisir : soit elles sont innées, soit elles sont acquises.

A. Innées ?

La critique de l'innéisme

S'en prenant à une version presque caricaturale de l'innéisme, mais qui correspond à la vulgate en vogue à son époque, et attaquant moins les Cartésiens que les Platoniciens de Cambridge, Locke estime par exemple :

1. que si l'innéisme était vrai, les êtres les plus proches de la nature, à savoir les enfants, les sauvages et les ignorants, auraient nécessairement une connaissance immédiate des idées les plus abstraites, ce qui n'est pas le cas ;
2. qu'à ceux qui pensent qu'il existe effectivement des vérités nécessaires et universelles ou des valeurs sur lesquelles tout le monde s'accorde, il suffit, dans un premier temps, de montrer que les coutumes les plus diverses et les plus barbares, les opinions les plus extravagantes se sont rencontrées pendant des siècles chez de nombreux

12. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 2 [Avant-propos, § 2].

13. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 6 [Avant-propos, § 8].

peuples et, dans un second temps, de faire remarquer que cette diversité s'explique au contraire très bien par l'usage varié qu'ils ont fait de leurs facultés lors du processus d'acquisition de ces idées ;

3. que l'innéisme est une doctrine des plus dangereuses, car portée à soutenir les préjugés, à proclamer l'infailibilité et à développer le dogmatisme (cf. le commentaire ci-dessous) ;
4. que la doctrine de l'innéité est finalement inutile, puisqu'on peut fort bien expliquer l'acquisition des idées sans y avoir recours (ce qui revient à dire que c'est son explication des phases successives de leur genèse qui constituera la meilleure preuve de leur origine exclusivement empirique).

Bref, ni l'idée d'identité, ni les idées de tout et de partie, ni l'idée de substance, ni l'idée de Dieu ne sont innées, car il n'y a tout simplement pas une seule idée qui soit innée, mais toutes proviennent de ce fondement de toutes nos connaissances qu'est l'expérience.

Commentaire : Empirisme et tolérance

Comme le laisse entendre l'affirmation selon laquelle l'innéisme est une doctrine non seulement erronée, mais également dangereuse, l'empirisme de Locke est étroitement lié à sa philosophie de la tolérance. Pour lui, l'innéisme entraîne inévitablement le fanatisme, car celui qui croit à l'existence d'idées innées prendra pour des vérités absolues et universelles des opinions qui sont seulement le reflet de sa coutume et de ses expériences particulières et risquera par conséquent de les imposer à autrui par la force. En revanche, l'empirisme, en introduisant le point de vue de la relativité, est propre à développer l'esprit de tolérance. On pressent ce qui se joue dans le choix de l'une ou de l'autre de ces philosophies. Jean Largeault nous en donne un exemple :

« Si la raison est la mise en œuvre d'idées internes innées ou de principes posés de toute éternité, on admettra également en morale et en politique des normes universelles, c.-à-d. l'existence d'un bien et d'un juste a priori. Si ce sont les sens qui nous instruisent d'abord, et si la raison est la faculté de compléter et d'organiser les renseignements qui nous viennent sur la réalité par les sens, il n'y aura pas d'autre règle de morale que celle du besoin et de l'utilité, pas d'ordre transcendant aux individus, et l'idée d'une organisation sociale conçue par la raison seule, qu'il faudrait incarner de force dans la réalité, est absurde » ⁽¹⁴⁾.

14. J. LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme*, p. 180.

B. Acquisies !

L'expérience

Toutes nos connaissances viennent donc de l'expérience. Mais précisément, qu'est-ce que l'expérience pour Locke ? Elle est double, externe — c'est la sensation — et interne — c'est la réflexion :

1. la *sensation* nous donne immédiatement, grâce aux sens « tournés vers l'*extérieur* » et sans le concours de la réflexion, la perception des qualités sensibles des objets extérieurs — comme les idées de blanc, de noir, de chaud, de froid, de doux, d'amer... — et elle nous fournit ainsi l'idée d'objets extérieurs ;
2. la *réflexion*, telle une sorte de « sens *intérieur* » ⁽¹⁵⁾, permet à l'esprit de percevoir ses propres opérations — dont les deux principales sont la puissance de penser, appelée *entendement*, et la puissance de vouloir, nommée *volonté*, auxquelles s'ajoutent douter, croire, se souvenir, être attentif... —, opérations qui constituent une nouvelle série d'objets, mais purement interne cette fois, sur lesquels l'entendement pourra s'exercer, comme il le fait déjà, grâce à la sensation, sur les perceptions des objets extérieurs.

Bref :

« L'entendement ne me paraît avoir absolument aucune idée qui ne lui vienne de l'une de ces deux sources : les objets extérieurs fournissent à l'esprit les idées des qualités sensibles, c'est-à-dire toutes ces différentes perceptions que ces qualités produisent en nous ; et l'esprit fournit à l'entendement les idées de ses propres opérations » ⁽¹⁶⁾.

Commentaire : Empirisme et sensualisme

Puisque l'expérience a deux sources — non seulement la sensation qui nous fait connaître les objets extérieurs, mais aussi la réflexion qui, en nous révélant les opérations de notre âme, constitue elle aussi une expérience originale, à savoir celle de notre propre activité mentale —, nous ne devons pas confondre l'empirisme de Locke avec un pur sensualisme (*) : pour lui, toutes nos idées viennent assurément de l'expérience, mais toutes nos idées ne viennent pas pour autant des sens.

(*) SENSUALISME. — Doctrine d'après laquelle toutes nos connaissances, même les plus abstraites, viennent de la sensation et d'elle seule.

15. « [...] quoique cette faculté ne soit pas un sens, parce qu'elle n'a rien à faire avec les objets extérieurs, elle en approche beaucoup, et le nom de *sens intérieur* ne lui conviendrait pas mal » (J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 61 [Livre 2, chap. 1, § 4]).

16. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 62 [Livre 2, chap. 1 § 5].

3. Genèse des idées

La doctrine des idées innées étant réfutée de telle sorte qu'à l'origine, notre esprit est semblable à une table rase ou à une feuille vierge, voyons maintenant comment celui-ci va se couvrir d'idées à partir de ces deux seules sources d'expériences que sont la sensation et la réflexion. Dans ce processus, il convient de distinguer les idées simples et les idées complexes.

A. Les idées simples

Leur origine : la sensation ou la réflexion, via les qualités

Les idées simples, qui constituent les matériaux primitifs de la connaissance, sont définies comme n'étant susceptibles ni de divisions (elles sont donc réfractaires à l'analyse, sans quoi elles ne seraient pas primitives) ni de variations. Elles proviennent de la sensation et/ou de la réflexion. Ces idées simples, l'esprit les reçoit passivement, de sorte que l'homme ne peut, par exemple, ni les inventer ni les acquérir par une autre voie que la sensation ou la réflexion :

« Lorsque ces idées simples se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser, ou de les altérer quand elles ont fait leur impression, de les effacer, ou d'en produire de nouvelles en lui-même, pas plus qu'un miroir ne peut refuser, altérer ou effacer les images que les objets produisent sur la glace devant laquelle ils sont placés » (17).

Les *idées* simples de la sensation (par ex. l'idée de blancheur) proviennent des *qualités* des corps extérieurs, la qualité (la blancheur de la boule de neige) étant la faculté que possède une chose de produire une idée. Pas d'idée donc sans qualité !

Remarquons dès à présent que c'est par cette distinction entre idées et qualités, donc entre ce qui est de l'ordre de la pensée et d'un au-delà de la pensée, que Locke évite ce qui sera la position de Berkeley.

Qualités premières et qualités secondes

Ces qualités sont de deux types :

1. les *qualités premières*, inséparables d'un objet, demeurent dans cet objet quelles que soient les divisions auxquelles on le soumet (par ex. chaque partie résultant de la division d'un grain de blé « à l'infini » continuera à avoir de l'étendue, de la solidité, une figure, un état de mouvement ou de repos...);

17. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, pp. 74-75 [Livre 2, chap. 1, § 25].

2. les *qualités secondes*, non présentes dans l'objet lui-même, résultent de la faculté qu'ont les qualités premières de cet objet de produire en nous certaines sensations (couleurs, sons, goûts...).

Les qualités premières sont donc réellement et formellement dans les choses — elles existent donc indépendamment de la connaissance que nous en avons — alors que les qualités secondes n'y sont que causalement, dans la mesure où seulement leur cause (i.e. les qualités premières) s'y trouve.

Nous verrons que Berkeley jugera peu fondée cette distinction, pourtant classique, et l'anéantira en étendant même aux qualités premières ce qui est déjà le lot des qualités secondes, à savoir que tout leur être est d'être perçu !

Des qualités aux idées grâce aux corpuscules

Qu'il s'agisse d'idées émanant de qualités premières ou secondes, comment des objets qui nous sont extérieurs peuvent-ils produire, en nous, de telles idées ? Grâce à « certains petits corps imperceptibles » qui, conformément à la théorie corpusculaire de Robert Boyle (1627-1691), « doivent venir de l'objet que nous regardons, jusqu'aux yeux, et par là communiquer au cerveau certains mouvements qui produisent en nous les idées que nous avons de ces différentes qualités » (18). Toutes les qualités sont donc produites mécaniquement par des particules infimes et imperceptibles, qui émanent des objets pour nous toucher, et dont la forme, la taille et le mouvement rendent compte de nos différentes perceptions.

Au fondement scientifique de la philosophie de Locke se trouve donc la théorie corpusculaire de Boyle qui appelle plusieurs commentaires :

1. elle rend compte de la distinction entre qualités premières et qualités secondes, puisque ce sont les atomes, eux-mêmes pourvus d'étendue, de solidité, de figure et de mobilité, qui donnent aux corps ces qualités premières, de sorte qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que les corps, lorsqu'ils sont divisés « à l'infini » (abus de langage évidemment), conservent ces qualités ;
2. elle permet de comprendre pourquoi, en l'état actuel du moins, nous devons nous contenter de l'*essence nominale* des choses, à défaut de pouvoir connaître leur *essence réelle* : étant donné, d'une part, que l'essence réelle dépend de l'organisation des particules des choses et que celle-ci demeure, avec les moyens techniques actuels (c'est Locke qui s'exprime bien sûr !), inconnaissable matériellement et non pas en principe (on remarque donc que son scepticisme est modéré !) et, d'autre part, que les classifications que nous effectuons à partir des

18. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 90 [Livre 2, chap. 8, § 12].

essences nominales ne correspondent pas à une classification naturelle fondée sur les essences réelles, nous sommes contraints d'en rester à l'essence nominale qui, elle, dépend simplement des idées complexes que nous nous formons des choses pour les classer ;

3. le recours à ces particules entre lesquelles il existe du vide est opposé au mécanisme cartésien qui, en soutenant la divisibilité de la matière à l'infini, récusait aussi bien l'existence des atomes que du vide ;
4. cette explication purement mécanique, assurément plus satisfaisante pour l'esprit que celle, « occulte », des scolastiques, n'est pas sans zones d'ombre : elle n'explique pas ce qui tient les atomes ensemble ; aussi est-elle tenue non pas pour vraie, mais pour un principe d'explication suffisant à rendre compte de notre expérience quotidienne.

Théorie corpusculaire et vérité des idées simples

D'apparence purement technique, cette explication corpusculaire est loin d'être anodine, puisque c'est elle qui garantit la vérité et la conformité avec la réalité extérieure de nos idées émanant des qualités premières, mais non secondes, puisque si les unes et les autres produisent toutes les deux des idées simples, seules les idées émanant de qualités premières ressemblent à ces qualités alors que les idées émanant de qualités secondes ne leur ressemblent pas. En effet, s'il y a bien, dans les corps, une qualité (première) qui corresponde à l'idée (« première ») d'étendue par exemple, il n'y a rien qui corresponde à l'idée (« seconde ») de blancheur, si ce n'est une qualité (première) capable de la produire. Malgré la différence que nous venons de relever entre qualités premières et qualités secondes, il n'en reste pas moins que si la blancheur n'existe pas en tant que telle dans la boule de neige (puisque c'est une qualité seconde), cette boule de neige possède bel et bien la puissance de produire l'idée de blancheur dans notre esprit. Même les qualités secondes ont donc, via les qualités premières, un fondement dans la nature. Si nous prenons comme critère général pour déterminer la réalité d'une idée l'existence d'une relation de conformité entre cette idée et ce qui la produit, nous dirons que « nos idées simples sont toutes réelles et véritables, parce qu'elles répondent toutes à ces puissances que les choses ont de les produire dans notre esprit » (19). Elles sont donc toutes fondées dans la nature.

19. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 297 [Livre 2, chap. 30, § 2].

B. Les idées complexes

Leur formation par l'entendement

Si l'entendement, totalement passif, se contente de recevoir les idées simples, c'est lui, en revanche, qui crée les idées complexes par combinaison de plusieurs idées simples en un tout pour former une nouvelle idée unique. Deux cas sont à envisager :

1. soit ces idées complexes correspondent à un objet extérieur : ainsi en est-il de l'idée de boule de neige combinée à partir des idées simples de rondeur, de blancheur et de froid ;
2. soit ce n'est pas le cas : l'idée de beauté, par exemple, n'est pas donnée directement dans l'expérience ; il n'empêche qu'elle résulte, elle aussi, d'une combinaison d'idées simples, mais reçues, cette fois, indépendamment les unes des autres.

Vérité des idées complexes

En reprenant notre critère de l'existence d'une relation de conformité entre une idée et ce qui la produit, nous dirons que les idées complexes de substances (par ex. la boule de neige) sont :

1. *réelles* lorsqu'elles sont « des combinaisons d'idées simples, réellement unies et coexistantes dans les choses qui existent hors de nous » ⁽²⁰⁾ ;
2. *chimériques* lorsque les qualités combinées n'ont jamais été unies dans le monde extérieur (par ex. le centaure, combinaison d'un corps humain et d'une tête de cheval).

Existence du monde extérieur

Quant à l'existence du monde extérieur, nous pourrions, schématiquement, résumer le raisonnement de Locke comme suit : « Sans objets qui les causent, il n'y a pas d'idées. Or il y a des idées. Donc le monde extérieur existe ». Toutes les idées simples et certaines idées complexes n'étant pas de purs produits de l'imagination, elles garantissent, en ce qu'elles sont donc réelles, la *réalité* du monde extérieur — car il serait absurde de douter de perceptions qui s'imposent à nous et que nous ne savons donc pas empêcher —, mais non la *connaissance* que nous en avons, puisque, conformément à la distinction déjà établie entre qualités premières et qualités secondes, ce monde extérieur peut être différent de notre perception.

C. Les idées abstraites

Constituant un cas particulier parmi les idées complexes, les idées générales ou abstraites (les deux termes sont équivalents) sont constituées

20. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 298 [Livre 2, chap. 30, § 5].

par l'entendement non pas par *combinaison* d'idées simples, mais par *séparation* des idées simples de ce qui les accompagne dans l'expérience. Ainsi, séparée de la boule de neige, l'idée de blancheur devient une idée abstraite que je pourrai retrouver dans la blancheur de la craie ou du lait, tout comme en ne gardant que le point commun entre l'idée de nourrice, de mère, de père, etc., je parviendrai à l'idée générale d'Homme.

D. Deux cas importants

Parmi les idées complexes, deux méritent de retenir plus particulièrement notre attention : celle de substance — qui est tout de même, selon Aristote, la catégorie logique fondamentale — et d'infini — dont nous avons vu toute l'importance, chez Descartes par exemple.

a) *L'idée de substance*

La confusion des partisans de la substance

Locke reproche aux Aristotéliens de confondre les idées complexes, produit de l'entendement, et les idées simples, reflet de la réalité, en faisant de l'idée complexe de substance une idée simple sous prétexte que c'est une idée unique. Or cette confusion est ontologiquement tragique, car en prenant la substance pour une idée simple issue de la sensation (alors qu'elle est une idée complexe issue de l'imagination), ils voient en elle une idée suscitée par une qualité existant réellement dans le monde extérieur.

La formation de l'idée de substance

Puisque la substance n'est pas une réalité naturelle, comment l'esprit en vient-il, néanmoins, à forger l'hypothèse de la substance ?

Remarquant que certaines idées simples se présentent à lui toujours ensemble, par ex. les idées de froid, de blancheur et de rondeur de la boule de neige, et supposant que les qualités dont elles émanent ne peuvent exister par elles-mêmes, l'esprit suppose l'existence d'un substrat, où ces qualités « subsistent et d'où elles résultent » ⁽²¹⁾, qui est la substance. L'idée complexe de boule de neige est alors le résultat d'une combinaison d'idées simples auquel on a ajouté l'idée confuse (car non sensible) de substance, c.-à-d. la conviction que ces idées, étant toujours associées dans l'expérience, proviennent de qualités qui coexistent dans un substrat commun. Pour le dire encore autrement, l'idée de substance n'est rien d'autre que celle d'un support pour une collection de qualités que l'expérience nous livre toujours groupées, support qui, lui, ne nous est jamais donné en tant que tel et que donc nous ne connaissons pas.

21. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 230 [Livre 2, chap. 23, § 1].

Conclusion

Dans le texte suivant, nous retrouvons les deux éléments que nous venons d'énoncer, à savoir l'assimilation de l'idée complexe de substance à une idée simple et notre propension à poser un substrat :

« [...] quoique ce soit véritablement un amas de plusieurs idées jointes ensemble, nous sommes portés, dans la suite, par inadvertance, à en parler comme d'une seule idée simple, et à les considérer comme n'étant effectivement qu'une seule idée ; parce que [...] ne pouvant imaginer comment ces idées simples peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelque chose qui les soutienne, où elles subsistent et d'où elles résultent, à quoi, pour cet effet, on a donné le nom de substance » (22).

En conclusion, Locke, sans refuser le concept de substance, déclare la substance inconnaissable, car nous avons seulement « une idée obscure de ce qu'elle fait, et non une idée de ce qu'elle est » (23).

Commentaires

1. Dès lors que les limites de notre connaissance sont fixées par l'expérience et que la substance n'est pas une idée sensible, la substance réelle est inconnaissable, ce qui n'empêche pas l'esprit d'en former une idée complexe unique et ce qui n'empêche pas l'idée de substance d'être une supposition fort utile pour appréhender le monde extérieur.
2. À la conception de la substance qui est celle de la philosophie classique, à savoir ce qui reste quand on a retiré tous les accidents, se substitue donc celle d'un substrat posé hypothétiquement en raison de notre incapacité à concevoir l'existence de qualités groupées indépendamment de tout support.
3. Suite aux craintes exprimées que la conception lockienne d'une substance obscure et inconnaissable n'ouvre la porte à l'athéisme et porte préjudice à la doctrine de la Trinité, Locke réaffirme l'*existence* de la substance et insiste sur le fait que son propos consiste « seulement » à dénoncer le caractère confus de l'*idée* de substance telle que nous pouvons la concevoir. Rien n'empêche donc Dieu d'avoir une idée parfaite de ce qu'est la substance grâce à sa connaissance de la façon dont les qualités coexistent dans une chose unique, mais nous, les hommes, ne pouvons atteindre une telle connaissance, directe et totale, de la nature des choses.

22. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 230 [Livre 2, chap. 23, § 1].

23. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 128 [Livre 2, chap. 13, § 19].

4. Poussant l'analyse de Locke, Hume réduira la substance à n'être rien d'autre qu'une juxtaposition spatiale et temporelle de toute une série de perceptions reliées par l'imagination.

b) *L'idée d'infini*

Sa formation

C'est grâce à cette capacité de l'entendement à produire des idées complexes que Locke parvient à rendre compte de l'existence de l'idée d'infini — que Descartes jugeait innée et à partir de laquelle il prouvait Dieu — à partir d'idées simples et donc de l'expérience. C'est, explique-t-il, le résultat du travail de l'entendement combinant — ou, pour mieux dire, ajoutant — indéfiniment les unes aux autres les quantités finies que l'expérience lui livre :

« Par cette faculté que l'esprit a de répéter et de joindre ensemble ses idées, il peut varier et multiplier à l'infini les objets de ses pensées au-delà de ce qu'il reçoit par sensation ou par réflexion : mais toutes ces idées se réduisent toujours à ces idées simples que l'esprit a reçues de ces deux sources, et qui sont les matériaux auxquels se résolvent enfin toutes les compositions qu'il peut faire » (24).

Des rapports du fini et de l'infini ou l'erreur de Descartes

L'infini, obtenu par la répétition de l'unité de nombre, de durée ou d'espace, se distingue donc du fini seulement dans la mesure où aucune limite n'est assignée à cette répétition. Descartes avait donc tort de croire que l'infini était antérieur au fini et que le fini en résultait comme une limitation de l'infini [chap. 2].

4. La connaissance

A. Types de savoirs

Définie comme « la perception de la liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la discordance qui se trouve entre deux de nos idées » (25), la connaissance est, pour Locke, bien différente de ce qu'elle était pour les scolastiques, puisque sa réalité et ses limites découlent de la considération des idées *entre elles*.

Trois types de savoir doivent être distingués :

1. la *connaissance intuitive*, connaissance certaine résultant de la perception par l'esprit d'un accord immédiat entre deux idées (par ex. la différence entre le blanc et le noir) ;

24. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 118 [Livre 2, chap. 12, § 2].

25. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 427 [Livre 4, chap. 1, § 2].

2. la *connaissance démonstrative*, connaissance moins certaine, car elle suppose de raisonner pour établir un lien entre deux idées par l'intermédiaire d'une troisième idée ; or cette intervention de l'esprit peut être source d'erreur ;
3. enfin la *connaissance sensitive*, la moins certaine des trois, par laquelle les sens m'informent de l'existence des objets extérieurs.

Dès lors que toute connaissance est perception d'un rapport entre des idées, rapport reposant soit sur l'intuition, soit sur la démonstration, soit sur la sensation, il ne saurait y avoir de connaissance au-delà des idées. Hors des limites de la connaissance sont l'opinion et la foi.

B. La foi

a) Foi et raison

Locke définit la foi comme :

« [...] l'assentiment qu'on donne à toute proposition qui n'est pas fondée sur les déductions de la raison, mais sur le crédit de celui qui les propose comme venant de la part de Dieu par quelque communication extraordinaire. Cette manière de découvrir des vérités aux hommes, c'est ce que nous appelons Révélation » (26).

Encore faut-il faire remarquer, d'une part, que, dans ce domaine, la raison n'est pas mise hors-jeu, puisqu'il lui appartient, afin de ne pas accepter n'importe quelle proposition au nom de la Révélation, de juger s'il s'agit bien de propositions révélées ou non et, d'autre part, que cette intervention de la raison au cœur de la religion est légitime puisque la raison nous vient, elle aussi, de Dieu, de sorte que « celui qui proscrit la raison pour faire place à la Révélation éteint ces deux flambeaux à la fois » (27).

On verra, bien sûr, dans ce rôle discriminant de la raison la préoccupation lockienne de lutter contre toutes les intolérances, religieuses en l'espèce, et son souci de faire respecter, dans tous les domaines, les droits de la raison.

b) L'existence de Dieu

Contexte

Rappelons tout d'abord le contexte. Dans *The true intellectual system of the universe* paru en 1678, Ralph Cudworth (1617-1688), philosophe anglais membre de l'école des Platoniciens de Cambridge, soutenait que la démonstration de l'existence de Dieu était solidaire de la doctrine des idées innées et que l'empirisme conduisait tout droit à l'athéisme. C'est

26. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 576 [Livre 4, chap. 18, § 2].

27. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, p. 584 [Livre 4, chap. 19, § 4].

contre cet adversaire, jamais nommé, qu'est l'école de Cambridge que Locke publie son *Essai philosophique concernant l'entendement humain* dans lequel il ne manque pas de proposer, grâce à la connaissance démonstrative ⁽²⁸⁾, une preuve de l'existence de Dieu, qualifiée de « certaine », sans recourir ni à cette doctrine dangereuse qu'est l'innéisme ni à l'idée d'infini.

La preuve

Voici son raisonnement. L'homme connaît certainement, par une *perception interne* et immédiate, qu'il existe et qu'il est quelque chose. Par une certitude intuitive, il sait aussi que le pur néant ne peut pas produire un être réel. Donc, si quelque chose, qui a commencé d'exister, existe, il faut que quelque chose d'autre existe de toute éternité, car tout ce qui a eu un commencement doit avoir été produit par quelque chose d'autre. Étant la source et le principe de tous les êtres, cet être, qui existe de toute éternité, doit être tout-puissant, tout intelligent, en sorte qu'il est Dieu ⁽²⁹⁾.

Commentaires

Deux commentaires :

1. On aura évidemment reconnu l'argument par la contingence ⁽³⁰⁾ qui présente le grand intérêt, pour Locke, de ne pas supposer, contrairement aux preuves ontologiques, une notion préconçue de Dieu.
2. On aura également remarqué que l'argument s'appuie, au départ, sur une idée simple, bien sûr, mais issue de la réflexion (une « perception interne »), à savoir la certitude de notre propre existence : c'est effectivement par la reconnaissance de l'expérience interne (la réflexion), aussi valable que l'expérience externe (la sensation), que Locke entendait répondre aux accusations d'athéisme portées par l'École de Cambridge contre les empiristes.

5. Conclusion

Réserves critiques

Soulignons tout d'abord une limite intrinsèque de la méthode analytique mise en œuvre par Locke. En considérant chaque perception partielle, abstraite de la totalité complexe, comme autant d'objets simples (les idées) qui n'ont, entre eux, que des rapports extrinsèques, qui me dit que je n'altère pas profondément chacun des éléments que j'ai ainsi isolés ? Et, inversement, qu'est-ce qui m'assure que la combinaison des idées simples reconstituera fidèlement l'unité de l'idée complexe sur laquelle

28. Si la découverte de l'existence des objets extérieurs relève de la connaissance sensitive et celle de notre propre existence de la connaissance intuitive, celle de Dieu dépend de la connaissance démonstrative.

29. Cf. J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / édit. P. Coste, pp. 514-525 [Livre 4, chap. 10].

30. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, chap. 5.

j'ai fait porter mon analyse ? Car l'unité d'une idée complexe, comme « d'une plante, d'un animal, d'un homme, n'est peut-être pas comparable à l'unité accidentelle d'une maison, que l'on construirait, et rebâtirait après démolition, en utilisant exactement les mêmes briques. Il se pourrait que l'empiriste, en pulvérisant les idées complexes, ait perdu de vue leur unité originelle et essentielle, et, somme toute, ait hypostasié (*), sous le nom d'idées simples, de pures abstractions » (31).

(*) HYPOSTASIER. — Considérer comme une substance ou une chose ce qui n'est qu'un accident ou une idée.

Les limites de la connaissance

Après avoir rappelé que le « scepticisme » de Locke ne concerne jamais ni la capacité des sens à nous faire accéder à la connaissance, ni l'existence du monde extérieur, ni notre capacité à entrer en relation avec lui, mais seulement le niveau de connaissance que nous pouvons en avoir, relevons quelques indices de ces limites de la connaissance qui témoignent de son soi-disant scepticisme :

1. l'impossibilité absolue d'engendrer par nous-mêmes aucune idée simple nouvelle, puisque toutes nos connaissances doivent ultimement avoir pour point de départ des idées issues de la sensation ou de la réflexion ;
2. l'exclusion de nos connaissances de toutes celles qui ne peuvent être obtenues par combinaison d'idées simples, comme celles de substance, d'essence réelle (et non nominale !), ou d'infini actuel (et non d'infini potentiel !);
3. notre incapacité à connaître les essences réelles qui nous contraignent d'en rester aux essences nominales.

Par ces restrictions, Locke ouvre la voie au scepticisme de Hume.

Locke : mi-rationaliste, mi-empiriste

Concluons en reconnaissant que la philosophie lockienne se présente à nous comme « un semi-empirisme doublé d'un semi-rationalisme » (32).

En effet :

1. selon le rationalisme, « rien n'existe qui n'ait sa raison d'être, de telle sorte qu'en droit, sinon en fait, il n'est rien qui ne soit intelligible » (33). Or, sans véritablement démentir cette définition, Locke insiste surtout sur la part d'ombre qui nous échappe, du moins actuellement ;

31. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, pp. 198-199.

32. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, p. 183.

33. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* / édit. A. Lalande, p. 889.

2. selon l'empirisme, le rôle de l'expérience est déterminant, voire exclusif, dans l'acquisition des connaissances. Or Locke, contre toute attente, valorise la morale et la géométrie au détriment de la physique, car les deux premières, reposant sur l'entendement seul, sont susceptibles d'une connaissance certaine, alors qu'en ce qui concerne la physique, son avenir, tributaire de l'expérience, est aléatoire et sa connaissance, dépendante de causes qui échappent à l'homme, est incertaine.

Ses successeurs — qui prennent deux directions radicalement opposées : d'un côté l'immatérialisme de l'évêque anglican George Berkeley ; de l'autre, le scepticisme souriant de l'Écossais David Hume — ne manqueront pas d'élaguer son empirisme de la part de rationalisme qu'il contenait encore.

Bibliographie : G. BRYKMAN, *Locke : idées, langage et connaissance* ; R. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* ; Al. TADIÉ, *Locke*.

III. GEORGE BERKELEY

1. Introduction

À plus d'un titre, Berkeley est un penseur pour le moins singulier : 1°) particulièrement précoce, il a fixé et publié tous les traits de sa doctrine alors qu'il n'avait que 25 ans ; 2°) cette doctrine tient, pour l'essentiel, en une seule formule : « exister c'est être perçu ou percevoir » ⁽³⁴⁾ ; 3°) en voulant trouver dans le fait qu'une chose est perçue la preuve indubitable de son existence, en se fondant donc sur ce que la philosophie a le plus souvent exclu, à savoir la certitude immédiate des sens, pour trouver la voie de l'être, cette doctrine semble ramener la philosophie — dont tout l'effort consiste au contraire à substituer le concept au percept (dont la « conception » à la « perception ») — à la pensée du vulgaire qui est incapable, elle, de distinguer ce qui est vraiment de ce qui paraît ; 4°) de cette doctrine unique en son genre qui conduit à l'affirmation de l'inexistence de la matière, chacun des actes de la vie quotidienne de son auteur semble constituer la réfutation insistante ; 5°) enfin, cette pensée nous présente un « mélange rare d'empirisme et d'idéalisme (*), de conviction religieuse [...] et de perspicacité critique » ⁽³⁵⁾.

(*) Rappelons ⁽³⁶⁾ que dans ce contexte, celui de l'existence d'une réalité extérieure, le terme « idéalisme » désigne globalement la « doctrine d'après laquelle (soit absolument, soit d'un certain point de vue) le monde dit extérieur n'a d'autre réalité que les idées ou représentations que nous

34. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 78 [Notes philosophiques : Carnet A].

35. R. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, p. 201.

36. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 3.

nous en faisons ». Pris plus spécifiquement, ce terme peut désigner la doctrine de Berkeley, qui préférerait la qualifier lui-même d'immatérialisme, « d'après laquelle les êtres matériels se réduisent aux idées que nous en avons ; mais, et l'esprit, qui a ces idées, et Dieu qui les met dans l'esprit, existent en soi » ⁽³⁷⁾.

2. L'immatérialisme

A. Inutilité de la substance matérielle

Des qualités premières aussi subjectives que les qualités secondes

La thèse fondamentale de Berkeley est que tout ce que l'on dit de la subjectivité des qualités secondes s'applique également aux qualités premières, de sorte que celles-ci perdent leur objectivité et donc leur supériorité légendaires. Cette thèse, notre philosophe la démontre en étudiant d'abord la vision.

Dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la vision* (1709), Berkeley récuse en effet que la grandeur et la distance des objets extérieurs soient objectivement perçues par la vue indépendamment de tout travail de l'esprit et constituent ainsi des qualités premières d'une nature différente de la couleur, qu'on sait déjà être subjective. Il le fait en montrant que distance et grandeur sont le résultat d'une construction : c'est par des expériences répétées que nous avons appris que telle sensation d'adaptation de l'œil correspond à telle distance et que tel objet est plus ou moins net selon qu'il est plus ou moins rapproché de nous ⁽³⁸⁾. Qu'il s'agisse donc de la couleur (reconnue subjective) ou de la distance (réputée objective), la vision, loin de nous donner immédiatement accès aux choses matérielles, renvoie d'abord au travail effectué par notre esprit.

D'autres arguments, dépassant le domaine délimité de la vision, peuvent être produits pour ramener le statut des qualités premières à celui des qualités secondes :

1. la forme et la vitesse des objets semblent différentes selon notre état d'esprit ou la position que nous occupons ;
2. tout comme le goût ne peut appartenir à la chose, puisqu'il varie avec notre état de santé, la grandeur et la dureté ne peuvent relever des corps, puisqu'ils changent, pour la première, selon la distance et la structure de nos yeux et, pour la seconde, selon la pression que nous exerçons ;
3. enfin, il est impossible d'imaginer une figure d'une certaine étendue et en état de repos ou de mouvement sans la revêtir obligatoirement de certaines qualités secondes (comme une couleur), car ce n'est que

37. P. FOULQUIÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, pp. 335-336.

38. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, pp. 206-208 [*Un essai pour une nouvelle théorie de la vision*, §§ 16-20].

si elle est colorée qu'une étendue est perceptible par la vue. Ce n'est donc que par le truchement des qualités secondes que les qualités premières sont connues. Or, comme les qualités secondes sont subjectives, il en est de même pour les qualités premières. L'étendue en soi et le mouvement en soi ne sont donc pas des réalités objectives, mais des idées abstraites forgées par l'esprit (39).

De la subjectivité de toutes les qualités à l'inutilité de la substance matérielle

Il en résulte que la distinction classique entre qualités premières et qualités secondes, maintenue par Locke (*), s'effondre purement et simplement métaphysiquement, tout en restant fondée psychologiquement (**).

(*) Si Locke avait assurément admis que les qualités secondes, à l'état de puissance dans l'objet, n'existent en acte que pour autant qu'elles sont perçues, il ne l'aurait toutefois jamais concédé pour les qualités premières.

(**) De ce point de vue, la distinction entre qualités premières et qualités secondes est celle entre les qualités auxquelles nous attribuons (la chaleur, les odeurs, les goûts) ou non (l'étendue, le mouvement) une certaine valeur émotive et comme il aurait été absurde de placer les qualités qui nous plaisent ou nous déplaisent en dehors de l'esprit, seules les qualités premières ont été « gratifiées » d'une existence séparée !

Mais si les qualités premières n'ont pas plus d'existence objective que les qualités secondes, pourquoi devrions-nous encore maintenir cette substance matérielle qui avait pour seule vocation d'être le substrat de ces qualités (40) ? Et puisque, dorénavant, il vaut mieux nous passer de cette substance matérielle dont l'existence est devenue incertaine et dont la connaissance est en tout cas impossible, n'y a-t-il pas lieu de proposer une nouvelle définition du mot « exister » qui soit plus conforme à cette nouvelle situation ?

B. Exister, c'est être perçu

Voici cette nouvelle définition :

« Exister (*existere*) c'est être perçu (*percipi*) ou percevoir (*percipere*), ou vouloir (*velle*) c'est-à-dire agir (*agere*) » (41).

Puisque les qualités premières et secondes n'existent qu'en tant que perceptions, exister, pour un corps matériel, c'est effectivement être perçu, alors qu'exister, pour un être corporel doué également de conscience, c'est être perçu ou percevoir.

39. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 324 [*Principes de la connaissance humaine*, § 10].

40. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 357 [*Principes de la connaissance humaine*, § 73].

41. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 78 [*Notes philosophiques* : Carnet A].

Cette définition, dont nous avons déjà relevé le caractère extravagant dans notre introduction, ne manque pas de soulever nombre d'objections.

Première catégorie d'objections

1. Si l'être ne consiste qu'à être perçu, comment pourrions-nous distinguer la réalité des chimères de notre imagination ?

La réponse est aisée : sans rien savoir de la substance corporelle des philosophes, le sens commun reconnaît comme étant une chose, et non une chimère, une combinaison d'idées (**1a**) qui est indépendante de ma volonté et (**1b**) qui se produit selon des règles fixes et régulières ⁽⁴²⁾.

2. Plus précisément, comment pourrions-nous être certains que les autres personnes existent et ne sont pas des chimères ?

La première partie de la réponse (**1a**) est semblable à celle de la première objection, sauf la seconde condition (**1b**) qui tombe : comme, d'une part, il y a des idées et même des séries d'idées qui se produisent en nous sans que nous le voulions (des mouvements vus, des paroles entendues...) et comme, d'autre part, les idées, purement passives, ne peuvent être cause d'une autre idée de sorte que la causalité appartient aux seuls esprits, nous n'avons pas d'autre choix que d'attribuer ces idées qui nous sont imposées à l'action d'autres esprits, en l'occurrence à ce que le sens commun identifie comme étant les autres personnes ⁽⁴³⁾.

Le principe invoqué dans la seconde partie de cette réponse — seul un esprit peut causer une idée — donne lieu à une nouvelle objection :

3. si effectivement seul un esprit peut produire une idée, quel est l'esprit responsable des idées des choses de la nature qui ne sont produites ni par nous-mêmes, puisqu'elles s'imposent à nous (**1a**), ni par des esprits finis analogues aux nôtres, puisqu'elles sont régulières (**1b**) ?

C'est, répond Berkeley — nous reprendrons son raisonnement de manière plus serrée dans quelques instants —, l'esprit universel, à savoir Dieu, qui est vraiment le créateur de la nature dans la mesure où c'est Lui qui produit en nous les idées des choses de la nature. Il en résulte que :

- a) nous devrions Le reconnaître avec la même assurance que nous reconnaissons l'existence des autres personnes, c.-à-d. en tant que cause de certaines de nos idées, si nos préjugés n'y faisaient pas obstacle ⁽⁴⁴⁾ !

42. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 334 [*Principes de la connaissance humaine*, § 30].

43. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 400 [*Principes de la connaissance humaine*, § 145].

44. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, pp. 401-403 [*Principes de la connaissance humaine*, §§ 147-149].

- b) comme Il produit ces idées, ainsi que nous le constatons, avec une volonté constante et selon des règles infailibles qui ne sont rien d'autre que les lois de la nature, celle-ci est le langage par lequel Il nous parle.

Seconde catégorie d'objections

Regroupons en une seconde catégorie des objections qui seront résolues par une même réponse :

1. si pour exister il faut être perçu, comment admettre la genèse du monde, et donc son existence, cinq jours avant la création d'Adam, c.-à-d. avant l'apparition de quelqu'un pour le percevoir ?
2. et surtout, comment comprendre que la table que j'ai devant moi ne s'annihile pas quand je ferme les yeux alors que s'annihile pourtant la vision (et donc la perception) que j'en ai ⁽⁴⁵⁾ ? Autrement dit, comment tenir ensemble la *permanence* des choses et du monde, dont le sens commun m'assure, et l'affirmation qu'ils *s'anéantissent* dès qu'ils ne sont plus perçus ?

Solution : un Dieu « garde-meubles »

Pour obtenir la permanence des idées, il suffit de considérer leur perception (et donc leur être) non seulement par rapport à mon esprit individuel — sans quoi, effectivement, elles sont intermittentes comme le sont mes états de conscience —, mais encore par rapport aux autres esprits, car je ne suis pas seul au monde, et même par rapport à l'esprit universel. D'ailleurs, cette réponse est tout à fait conforme à la formule qui énonce simplement que « exister, c'est être perçu », laissant le sujet de perception tout à fait indéterminé, de sorte qu'elle ne précise nullement qu'existe uniquement ce que *je* perçois ⁽⁴⁶⁾.

Par-delà l'existence des autres personnes, finalement tout aussi temporaire et intermittente que la mienne, la solution définitive à cette nouvelle catégorie d'objections réside donc dans l'existence d'un Esprit transcendant qui, selon la suggestive suggestion de Bertrand Russell (1872-1970), en acceptant de jouer le rôle de « garde-meuble » ⁽⁴⁷⁾, a la délicatesse d'assurer la « continuité » des choses et du monde durant nos « absences » !

Commentaire et reprise du raisonnement

Faisons tout d'abord remarquer que cette « preuve » inédite de l'existence de Dieu consiste à retourner le raisonnement tenu habituellement : au lieu d'affirmer : 1°) Dieu est vraiment ; 2°) par conséquent, Il perçoit toutes choses, Berkeley nous invite à dire : 1°) les choses sensibles sont

45. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 341 [*Principes de la connaissance humaine*, § 45].

46. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 343 [*Principes de la connaissance humaine*, § 48].

47. B. RUSSEL, *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'antiquité jusqu'à nos jours*, chap. 16, pp. 658-670.

réellement — c.-à-d. qu'elles ne se réduisent pas à être produites au gré de la perception de chacun — ; 2°) par conséquent, elles sont nécessairement perçues par un Esprit infini ; 3°) donc Dieu est. Ce n'est donc plus l'existence de Dieu qui permet aux choses d'être perçues par Lui, mais c'est l'existence des choses qui rend nécessaire leur perception par Dieu et donc son existence !

Reprenons maintenant le raisonnement de Berkeley de plus près :

1. l'esprit sait qu'il est passif autant qu'actif, ayant expérimenté :
 - a) sa *passivité* dans la perception sensible de combinaisons régulières d'idées selon certaines lois fixes qu'on peut appeler « lois naturelles » ;
 - b) son *activité* dans sa capacité à penser à volonté et à combiner arbitrairement les idées qu'il possède ;
2. ayant constaté **1a**, l'esprit est amené à chercher, en dehors de lui, la cause productrice de ces idées et de leurs combinaisons nécessaires.

Sachant que :

3. la cause d'une idée ne peut être une autre idée, car les idées sont passives, mais seulement une substance active ;
4. il n'existe pas de substance matérielle (comme il a été démontré tout au début de cet exposé de la pensée de Berkeley) ;
5. la seule causalité expérimentée est celle de l'activité *spirituelle* dont nous avons conscience en nous-mêmes (**1b**) ;

On en déduit nécessairement que :

6. la cause des perceptions décrites en **1a** doit être attribuée à une substance *incorporelle* (**4**), donc à un *esprit* (**5**), mais supérieur au nôtre, puisqu'il est capable de produire les lois de la nature (**1a**) : celui-ci n'est autre que Dieu.

C. Résultats

Quels sont les résultats de cette doctrine ?

Une victoire sur le matérialisme

L'immatérialisme nie la réalité des substances matérielles, quelles qu'elles soient, et donc, a fortiori, les corpuscules matériels dont on sait toute l'importance dans l'ontologie de Boyle, de Newton et de Locke. Ce faisant, Berkeley est convaincu de saper, grâce à sa doctrine, le matérialisme, puisqu'il remplace un monde dans lequel des *idées* ont pour support des particules *matérielles* par un autre dans lequel ce sont des *esprits* actifs qui supportent les *idées* ! Exit donc tout aspect matériel !

Une victoire sur le scepticisme philosophique et populaire

Précisons tout d'abord que Berkeley définit le scepticisme comme étant l'attitude du philosophe qui ne met pas la certitude de l'existence des choses là où le peuple la met, c'est-à-dire dans la perception.

Comme nous l'avons vu, les qualités premières étant dépourvues de tout privilège ontologique, il convient de nier ce qu'affirment les philosophes, c.-à-d. l'existence « absolue » ou « en soi » de toute matière ou substance corporelle qui puisse exister au-delà de nos idées. Ce qui existe en revanche, et de manière tout à fait indubitable, c'est ce qu'affirme le sens commun, à savoir le corps en tant que groupe de qualités sensibles, en tant qu'objet de la sensation, bref ce corps que je vois avec mes yeux et que je touche avec mes mains ⁽⁴⁸⁾. Le scepticisme philosophique, qui se méfie de la perception, est ainsi corrigé par le sens commun. Mais il y a aussi un scepticisme du sens commun, selon lequel la perception, bien que certaine, ne livre pas le tout de la chose, scepticisme qui, à son tour, doit être corrigé par la philosophie (de Berkeley s'entend !). En établissant que l'existence d'une chose consiste uniquement à être perçue et que le perçu est très exactement ce qui est, la philosophie établit que toute la réalité de la chose est atteinte et épuisée par ma perception, de sorte que je connais la chose, telle qu'elle est, et ce immédiatement ⁽⁴⁹⁾.

Au terme de cette correction du scepticisme philosophique par le sens commun et du scepticisme du sens commun par la philosophie, le scepticisme est donc vaincu !

Une victoire apologétique

N'en déplaise à certains, l'immatérialisme de Berkeley a évidemment une portée apologétique, comme l'atteste notamment le sous-titre de son œuvre la plus connue : *Principes de la nature humaine, où sont examinées les principales causes d'erreur et de difficulté dans les sciences, ainsi que les fondements du scepticisme, de l'athéisme et de l'irrégion* (1710).

En introduction à ce chapitre, nous avons rappelé comment l'autonomisation de la matière était propre à conduire au matérialisme et à l'athéisme. Quitte à caricaturer à l'extrême la pensée de Berkeley, nous pourrions dire qu'aux matérialistes et qu'aux athées qui ne cessent de proclamer : « Dieu n'existe pas », « l'âme n'existe pas », l'évêque irlandais, cherchant à faire contrepoids à la philosophie du jour, se fait fort de répondre : « Vous vous trompez. C'est la matière qui n'existe pas. Seuls Dieu et les esprits sont ! » :

« Une fois la matière expulsée de la nature, elle entraîne avec elle tant de notions sceptiques et impies, un nombre si incroyable de discussions et

48. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, pp. 336-337 [*Principes de la connaissance humaine*, § 35 et § 37].

49. Cf. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, pp. 363-365 [*Principes de la connaissance humaine*, §§ 86-88].

de questions énigmatiques qui ont été comme des épines dans les flancs, aussi bien des théologiens que des philosophes, et qui ont imposé à l'humanité tant de travail stérile que, même si l'on trouve que les arguments que nous avons avancés contre la matière n'équivalent pas à une démonstration [...], néanmoins, je suis sûr que tous ceux qui sont amis de la connaissance, de la paix et de la religion auront raison de souhaiter qu'ils le soient. » (50).

L'œuvre de Berkeley fut cependant, dès sa publication, tenue non seulement pour le comble de l'extravagance par les plus grands penseurs, mais aussi pour extrêmement dangereuse pour la théologie : les arguments avancés contre la substance matérielle ne risquent-ils pas d'être également appliqués contre la substance spirituelle ? Si la matière peut être contestée comme n'étant qu'un mot auquel ne correspond aucune chose, n'encourt-on pas le risque de considérer de la même façon les termes qui désignent les objets surnaturels ?

3. Conclusion

La brièveté inévitable de cet exposé ne doit cependant pas laisser croire qu'on peut réduire à l'immatérialisme ni la vie mouvementée de Berkeley — il a été le seul philosophe de son temps à se rendre en Amérique — ni sa pensée — dont cette étrange doctrine n'a été qu'un épisode.

Il n'en reste pas moins que son immatérialisme dépasse l'empirisme de Locke en se montrant plus conséquent, dans son empirisme, que lui : alors que ce dernier admettait l'existence d'un monde extérieur comme cause des impressions sensibles reçues par le sujet percevant, Berkeley, constatant que nous n'avons d'expérience directe que des phénomènes mais nullement de leur cause, se refuse à poser une substance matérielle derrière les phénomènes, dont les qualités premières seraient l'attribut principal. Il faut donc aller chercher ailleurs que Locke, et donc ailleurs que dans la matière, la cause objective des perceptions.

Dans un souci évident d'apologétique, Berkeley poursuit alors sa réflexion en « corrigeant » son empirisme par une forte dose d'idéalisme : comme nous éprouvons passivement des idées dont nous ne sommes pas responsables, il convient de situer la cause productrice de ces idées dans une intelligence supérieure à la nôtre qui est Dieu.

Le raisonnement de Berkeley étant ainsi reconstitué, on perçoit alors le lien entre toutes ses parties et on ne verse pas dans l'erreur, dénoncée avec raison par H. B. Acton, qui consiste à considérer ses préoccupations apologétiques comme une aberration dont on peut aujourd'hui faire l'impasse :

50. G. BERKELEY, *Œuvres* / édit. G. Brykman, vol. 1, p. 369 [*Principes de la connaissance humaine*, § 96]. Voir aussi p. 394, § 133.

« Dans les pays de langue anglaise, on a fortement tendance à considérer Berkeley comme un philosophe essentiellement empiriste, qui s'est trouvé avoir des préoccupations d'ordre religieux que des lecteurs actuels peuvent ignorer. Dans cette perspective, on le place dans la lignée des philosophes anglais empiristes qui commence avec Bacon, comprend Locke, Berkeley et Hume pour atteindre son apogée avec J. S. Mill. À l'appui de cette opinion, on fait valoir que Locke ne s'était pas rendu compte que si toute connaissance est basée sur des idées, il n'est pas possible de continuer à considérer les choses matérielles comme des entités distinctes des idées et les dépassant. Berkeley, lui, s'en était aperçu, et il avait, en conséquence, éliminé de l'ontologie de l'empirisme les substances matérielles en surnombre. Mais il conservait encore les esprits actifs et c'est à Hume qu'il est revenu de montrer que les esprits sont réductibles à des séries d'idées et de sentiments, ramenant ainsi l'empirisme à ses éléments fondamentaux » (51).

L'erreur dénoncée ayant été évitée, la trajectoire relatée reste cependant juste. Corrigeons l'empirisme de Locke par l'empirisme plus conséquent de Berkeley, enlevons de la doctrine de Locke son rationalisme et de celle de Berkeley son idéalisme, et nous obtenons la philosophie de Hume.

Bibliographie : G. BRYKMAN, *Berkeley et le voile des mots* ; R. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*.

IV. DAVID HUME

1. Introduction

La philosophie de Hume mérite une attention particulière, car, d'une part, elle représente l'aboutissement du courant empiriste et, d'autre part, elle aura, chez Kant, une influence considérable sur le développement de l'esprit critique.

Brève biographie

Né à Édimbourg en 1711 au sein d'une famille de petite noblesse écossaise, Hume entre, à l'âge d'onze ans, au Collège de cette même ville, où il lui est donné de pouvoir s'initier à la philosophie de Newton, ce qui sera non sans conséquence pour lui, comme nous le verrons dans un instant. Passant quelques années en France, il y prépare le plus important de ses ouvrages philosophiques : le *Traité de la nature humaine*, dont le sous-titre, *A treatise of human Nature, being a attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral subjects*, témoigne, conformément à la méthode newtonienne, de sa volonté de fonder la science de l'homme

51. H. B. ACTON, *Histoire de la philosophie*, vol. 2 / édit. Y. Belaval, p. 650.

sur la solidité de l'observation et de l'expérience et non sur des conjectures fantaisistes. Mais les deux premiers livres de ce *Traité*, publiés en 1739 après son retour à Londres, tombent « mort-nés des presses » (52). Après la publication du troisième et dernier livre du *Traité* en 1740, Hume s'attache à donner à ses idées une physionomie qui convienne mieux au public : ce sont, d'abord, les *Essais moraux et politiques* (1741), effectivement bien accueillis, puis *l'Enquête sur l'entendement humain* (1748), qui consiste en une refonte du premier livre du *Traité* et d'une partie du deuxième livre. Cette refonte présentant un texte moins précis, moins technique et même, selon l'expression de Hume lui-même, « châtré » de certaines des parties les plus nobles du *Traité*, c'est à cette œuvre de jeunesse qu'il convient de se référer prioritairement. Ayant enfin obtenu, pour la première fois de sa vie, une « situation » comme conservateur de la bibliothèque de l'ordre des avocats d'Édimbourg en 1752 — jusque-là toutes ses tentatives pour rentrer dans le monde universitaire c'étaient soldées par des échecs en raison des accusations d'hérésie, de scepticisme et d'athéisme qui pesaient contre lui —, Hume en profite pour faire paraître une monumentale *Histoire d'Angleterre* (1754-1762) qui lui procurera gloire et fortune. Ayant volontairement quitté cette fonction, il connaît alors, à partir de 1763, comme ambassadeur et puis comme chargé des affaires d'Angleterre en France, une carrière mondaine et politique, notamment auprès des Encyclopédistes qui veulent à tout prix connaître cet ennemi de la superstition et du fanatisme et cet apôtre de la tolérance et de la modération. Universitaire raté, mais historien reconnu, Hume devient donc, sur le tard, un homme politique réussi. De retour à Édimbourg en 1769, désormais riche d'une aisance matérielle et d'une gloire littéraire, il meurt à 65 ans en 1776.

2. Analyse du contenu de l'esprit

Impressions et idées

Toutes les *perceptions* de l'esprit humain se ramènent à deux genres distincts qui se démarquent par la vivacité différente avec laquelle ils frappent l'esprit :

1. les *impressions* (de sensation ou de réflexion) désignent nos perceptions les plus vivantes, quand nous entendons, voyons, touchons, aimons, haïssons ou voulons par exemple : elles ne se limitent donc pas à la sensation extérieure ;
2. les *idées* (de mémoire ou d'imagination) sont bien sûr dérivées des impressions (*), mais elles s'en différencient dans la mesure où elles sont plus faibles, plus abstraites, plus froides et distantes : bref, elles

52. D. HUME, *Discours politiques* / édit. F. Grandjean, p. 2 [*Ma vie*].

sont les « images effacées » ⁽⁵³⁾ des impressions et non plus des impressions directement vécues.

(*) Hume, comme Locke, est bien sûr un empiriste qui combat l'innéisme en respectant le principe selon lequel toutes nos pensées et tous nos concepts doivent être fondés sur l'expérience.

DIFFÉRENCES AVEC LES DÉFINITIONS DE LOCKE. — Désignant tout contenu mental, quel qu'il soit, les idées lockiennes englobaient aussi bien les sensations que les pensées. Hume se fait fort d'utiliser un vocabulaire plus précis et plus cohérent en réservant le terme d'« impression » pour les perceptions éprouvées et celui d'« idée » pour les pensées, souvenirs et imaginations qui n'en sont que la copie ⁽⁵⁴⁾.

Entre une idée et une impression, la seule différence est donc une différence de vivacité, d'intensité, d'où le classement décroissant suivant :

1. d'abord les *impressions* ;
2. puis les idées relatives à la *mémoire*, car leur composition reproduit à l'identique la complexité des impressions ;
3. et enfin les idées liées à l'*imagination*, car celles-ci résultent de la combinaison et de la dissociation, parfaitement libres, d'idées simples.

Idées complexes et idées simples

Beaucoup de nos perceptions — impressions ou idées — sont complexes (par ex. l'idée de boule de neige), puisqu'elles se laissent dissocier en perceptions plus simples (l'idée de blancheur, de froideur et de rondeur), sans pour autant que cette analyse puisse aller à l'infini : elle s'arrête nécessairement, à un moment donné, à des éléments eux-mêmes indivisibles. Les *idées complexes* sont donc constituées d'*idées simples*.

Correspondances entre impressions et idées

Toute la question est évidemment de déterminer quelles sont les correspondances entre les impressions et les idées :

1. à chaque idée simple correspond nécessairement une impression simple, car toutes nos idées simples procèdent, directement ou indirectement, d'impressions qui constituent donc les matériaux premiers de notre connaissance ;
2. en revanche, une idée complexe ne résulte pas nécessairement d'une impression complexe, car, comme nous allons le voir, une idée complexe peut résulter de la combinaison, selon certaines règles, d'idées simples.

53. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 65 [Livre 1, 1^{re} partie, sect. 1].

54. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 66, note 1 [Livre 1, 1^{re} partie, sect. 1].

Composition des idées complexes

Les idées complexes se divisent selon sept règles fondamentales de relation ⁽⁵⁵⁾ : la ressemblance ; la contrariété ; la proportion quantitative ; le degré qualitatif ; les relations spatiales et temporelles ; l'identité ; et enfin la causalité.

La causalité : une relation qui dépasse l'expérience ?

Parmi ces sept relations, c'est bien sûr celle de causalité qui retient toute l'attention de Hume — et qui va retenir la nôtre —, puisqu'elle semble mettre en échec son empirisme en paraissant *dépasse* l'expérience. En effet, la causalité n'est pas une relation liant deux termes présents au niveau de notre expérience, mais une relation qui amène la pensée à passer d'une cause *donnée* à un effet qui n'est pas encore donné, mais seulement *attendu*. Par l'établissement d'une telle relation, qui dépasse effectivement l'évidence des sens et de la mémoire en inférant à partir d'un événement l'avènement d'un autre, l'esprit ne serait-il pas capable, par ses seules ressources, de dépasser l'impression, puisqu'il affirme plus qu'il ne peut constater ? Pour contrer cette objection à la doctrine empiriste, Hume, après avoir critiqué la conception classique de la causalité, va s'attacher à montrer que le fondement de la croyance en la causalité ne peut être qu'empirique ⁽⁵⁶⁾.

3. La causalité

A. Le principe métaphysique de causalité

L'ennui avec le principe de causalité, c'est qu'il semble bien n'être fondé ni rationnellement, ni empiriquement, ni logiquement (comme nous le rappellerons dans un instant).

Ni rationnel

Selon Hume, le principe de causalité ne sort légitimement d'aucun raisonnement, car soit ceux-ci versent dans une pétition de principe en utilisant ce qu'ils doivent démontrer, soit ils font un usage équivoque des termes qu'ils emploient.

Ni empirique

Il n'est pas davantage fondé empiriquement, car, pour le dire d'un mot, si l'expérience nous invite à *croire* à la causalité, elle ne nous fait pas *voir* cette causalité.

55. Cf. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, pp. 78-80 [Livre 1, 1^{re} partie, sect. 5].

56. Cf. principalement D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, pp. 145-168 [Livre 1, 3^e partie, sect. 2 à 6].

Chaque fois, par exemple, que nous voyons deux boules de billard s'entrechoquer, nous constatons le mouvement de la première suivi du mouvement de la seconde. Ce que nous ne voyons pas cependant, c'est la première en train d'« obliger » la seconde à se déplacer, alors que c'est pourtant ce que nous affirmons par le principe de causalité en déclarant que la première est la cause du mouvement de la seconde. Autrement dit, nous savons par expérience que lorsqu'une boule de billard en frappe une autre, celle-ci sera amenée à se déplacer, mais ne nous voyons pas dans cette succession temporelle une relation nécessaire de cause à effet.

Prenons un autre exemple : notre corps. Nous avons appris que si nous voulons déplacer notre bras, notre bras se déplace, mais que si nous désirons déplacer notre foie, celui-ci ne bouge pas. Ce que nous observons, c'est une succession, à savoir une volition suivie d'un mouvement corporel, mais nullement notre volonté en train d'agir sur notre bras pour le forcer à se déplacer, et ce par une nécessité logique. D'ailleurs, nous avons déjà pu expérimenter, lorsque nous étions soudainement paralysés par exemple, que cette même volition pouvait ne pas être suivie du mouvement de bras attendu !

L'originalité de Hume

Face à ces constats bien connus, les philosophes se posaient classiquement la question suivante : puisque nous avons beau examiner sous toutes les coutures l'idée de la chose qui joue le rôle de cause sans n'y trouver aucune efficace, c.-à-d. « cette qualité qui fait suivre [les causes] de leurs effets » (57), puisque l'efficace en question n'est donc pas dans le phénomène appelé cause, où est-elle donc ? Malebranche, par exemple, la plaçait en Dieu et Berkeley, nous l'avons vu, dans l'Esprit universel. Confronté à ce même problème, toute l'originalité de Hume consiste à poser une question différente, non plus celle, métaphysique, de la localisation de l'efficace, mais bien celle, psychologique, de la justification de notre croyance : puisqu'il est vrai que nous n'avons, dans le fait initial, l'expérience d'aucune efficace propre à produire l'effet attendu, comment se fait-il que nous croyions néanmoins, et avec grande confiance encore bien, que cet effet se produira ?

B. Le principe empirique de causalité

Conformément à la méthode empiriste qui consiste toujours à retrouver la base empirique (en l'occurrence l'impression) qui est à l'origine d'un concept et à le tenir pour faux si une telle base ne peut être trouvée, Hume, ayant constaté que le principe de causalité ne nous est imposé par aucun raisonnement, va rechercher, en retraçant sa genèse, comment il peut nous être suggéré par l'expérience.

57. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 241 [Livre 1, 3^e partie, sect. 14].

Impossibilité logique de passer d'une conjonction constante à une connexion nécessaire

Dans notre expérience quotidienne, nous constatons que certaines impressions ou que certaines idées se présentent toujours ensemble, l'une accompagnant ou suivant l'autre. Ainsi l'impression « flamme » est toujours suivie par l'impression « chaleur », à tel point que lorsque l'une se présente, dans la sensation (impression) ou dans la mémoire (idée), elle évoque irrémédiablement l'autre.

Cette association temporelle, constante et maintes fois répétée, de deux impressions empiriques ne suffit cependant pas à expliquer la relation causale, car elle nous donne une *conjonction constante* (58), mais pas une *connexion nécessaire* (59), ce qui est le propre de la causalité. Or, le passage de l'une à l'autre, de la conjonction constante à la connexion nécessaire, est extrêmement délicat, car l'accumulation indéfinie, dans le passé, de conjonctions constantes mais inévitablement particulières ne saurait donner lieu à l'idée d'une connexion nécessaire (*), pour la simple et bonne raison qu'une conjonction constante n'implique pas une connexion nécessaire ! En effet, pour passer, par voie de raisonnement, de l'impression A à l'impression B (dont j'ai expérimenté dans le passé qu'elle suit constamment l'impression A), il me faudrait poser un moyen terme, établissant la « constance des lois naturelles » ou bien la « ressemblance de l'expérience future avec l'expérience passée », que je ne peux démontrer sans recourir par avance au principe de causalité (et verser donc dans une pétition de principe), et ce d'autant moins qu'il m'est toujours permis de concevoir un changement dans le cours de la nature.

(*) On reconnaît ici le problème du fondement logique de l'induction : qu'est-ce qui m'autorise à passer d'un certain nombre d'observations particulières, aussi important soit-il, à une loi générale valable non pas pour un nombre limité de cas, mais pour tous les cas sans exception ? « Logiquement, rien ! », répond Hume.

Passage psychologique d'une conjonction constante à une habitude nécessitante

Il faut donc, par conséquent, opter pour une autre voie, *psychologique* celle-là et non plus *logique*, qui consiste à constater que la répétition d'un même processus (B qui survient constamment lorsque A est donné), tout en laissant intact A et B — pour eux, la répétition ne change absolument rien ! —, produit néanmoins, dans l'esprit, une *habitude* de plus en plus forte au fur et à mesure que ledit processus se répète (*). Par cette habitude acquise par le sujet percevant, la connexion constante entre A et B devient une connexion *pratiquement* nécessaire à défaut de l'être *logiquement* : pris sous le joug tyrannique de l'habitude, je ne puis faire autrement que de passer de A à B, de sorte que mon vécu et ma psychologie

58. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 162 [Livre 1, 3^e partie, sect. 6].

59. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 149 [Livre 1, 3^e partie, sect. 2].

emportent inévitablement mon esprit au-delà (B) de ce qui m'est directement et empiriquement donné (à savoir A). Bref, nous sommes moins des êtres rationnels que des êtres d'habitudes : nous nous attendons invinciblement à ce que les choses se passent toujours comme elles se sont passées.

(*) Effectivement, si, logiquement, le millième cas de conjonction constante n'a pas plus de valeur que le premier pour établir, par induction, qu'il en sera toujours ainsi ; psychologiquement, cependant, ce millième cas renforce toujours davantage la tendance à attendre le second terme après la présentation du premier.

Passage d'une habitude nécessitante à une existence objective par la croyance

Le passage que nous venons d'effectuer d'une conjonction constante à une habitude nécessitante n'est pas encore pleinement satisfaisant, car il ne suffit pas, pour « retrouver » le principe de causalité, de l'*invincible attente* de B lorsque A est donné, il faut, à partir d'un terme existant (A), conclure à l'existence objective d'un second terme (B). Or, du point de vue de l'existence objective, il nous faut, conformément au point de vue empiriste, privilégier d'abord les impressions directes, puis les idées de la mémoire et enfin seulement celles de l'imagination. Mais tout comme un souvenir réel devient une simple idée en perdant de sa vivacité, inversement, une imagination, à force d'être répétée, peut gagner en intensité au point d'égaliser la vivacité d'un souvenir ou d'une impression. En témoignent les menteurs de bonne foi et les hallucinés qui, à force de raconter leurs inventions, finissent par y croire. C'est le même processus qui est à l'œuvre dans la relation de causalité : la croyance qui s'attache à une impression s'étendant aux idées qui lui sont associées — et ce d'autant plus fortement que la relation dont il est ici question entre A et B est la plus indérouable que nous connaissions —, le terme évoqué (B) sera investi de la même valeur objective, du même degré existentiel, que le terme originel (A), que celui-ci soit une impression actuelle ou un souvenir. Par ce transfert existentiel, la causalité fait plus que lier : elle détermine à croire.

Les trois composantes de la relation de causalité

Il en résulte alors que la relation de causalité est constituée de trois éléments et de trois seulement :

1. au point de départ, un premier terme (A), qui est une impression ou un souvenir ;
2. une habitude devenue impérieuse évoquant un second terme (B) précédemment associé au premier ;
3. un investissement du second terme (B) par l'indice de réalité du premier terme (A), soit un transfert de croyance au profit de B.

Il est impossible, conclut Hume, de pousser l'analyse de la relation de causalité au-delà de ces constatations.

C. Conclusion

a) *Au niveau épistémologique*

Une croyance salutaire en lieu et place de la raison

Au terme de l'analyse que Hume lui consacre, la causalité reste non fondée : ni logiquement — l'induction n'est pas valide — ni rationnellement — on s'en doute ! — ni même empiriquement — ce qui est tout de même un peu gênant pour un empiriste ! Par conséquent, la raison se trouve déboutée de sa position centrale au profit non pas de l'empirie, mais d'une théorie de la croyance résultant elle-même de l'accoutumance : désormais, la causalité cède la place à une croyance en la causalité qui découle ultimement de l'accoutumance et nullement de la raison ! Cette croyance présente néanmoins l'intérêt d'éviter à l'empirisme de déboucher sur un scepticisme intégral : notre croyance en la causalité n'est pas ébranlée et ne doit pas l'être ; ce qui se trouve détruit, en revanche, c'est l'apparence de rationalité qui l'entourait. De ce point de vue, faut-il le dire, la philosophie humienne marque la banqueroute de la raison.

Une science fragilisée

Suite à l'analyse humienne, l'épistémologie se retrouve, pour longtemps, dans une situation schizophrénique : d'un côté, elle ne peut que constater les progrès de plus en plus spectaculaires de la science, mais de l'autre, elle est incapable de fonder logiquement cette même science. Refusant effectivement d'apporter à tout prix une solution au problème de la causalité, l'analyse humienne conduit seulement au constat de l'impossibilité de justifier rationnellement un processus empiriquement constaté et à la nécessité, faute de mieux, de renvoyer à la croyance une information pourtant fournie par les sens. C'est dire que ce qui est empiriquement reconnu n'est pas pour autant démonstrativement établi. D'un point de vue logique, la science expérimentale s'en trouve fragilisée dans son aspiration légitime à la prévision.

b) *Au niveau métaphysique*

Explication du principe métaphysique de causalité

À la lumière de la genèse du principe empirique de causalité retracée par Hume, nous comprenons maintenant que le principe de causalité tel qu'il est traditionnellement conçu, c.-à-d. de manière métaphysique, est le fruit d'une illusion qui consiste à prendre pour un donné objectif ce qui n'est en réalité qu'un processus subjectif mal interprété ! En effet, loin d'être un principe qui régit ontologiquement les choses, la causalité n'est qu'un

principe de la nature humaine qui existe dans l'esprit seul et non dans les choses.

Subjectivation de la causalité et fin de la métaphysique classique

La relation de causalité, qui semblait jusque-là objective, trouve donc son explication finale dans le sujet et, plus précisément encore, dans ce sujet apte à mémoriser et porté à croire, car sans sujet, et sans sujet ayant de telles caractéristiques, les répétitions n'engendreraient rien du tout ! Cette subjectivation de la causalité marque la fin de la métaphysique classique qui, elle, cherchait la source de la causalité dans l'être. La métaphysique est ainsi amputée de tout usage de ce principe autant qu'est ruinée toute entreprise de fondation rationnelle de la religion à partir de lui !

Impossibilité de passer du principe empirique de causalité à sa version métaphysique

La disparition, que nous venons d'évoquer, du lien classiquement établi entre le principe de causalité et l'ontologie sera difficile à accepter pour certains qui imagineront peut-être retrouver le principe métaphysique de causalité à partir de sa version empirique. Voyons ce qu'en dit Hume.

Du point de vue de l'être, quelle est la portée du principe empirique de causalité ? Il se borne à étendre le caractère existentiel de perceptions actuelles à des perceptions évoquées, mais il ne faut pas perdre de vue que les unes comme les autres sont, ou furent, des données empiriques, internes ou externes. C'est donc légitimement, bien qu'irrationnellement, que le rapport causal s'établit entre des termes de même origine. Mais il ne pourrait en aller de même si le second terme, au lieu d'être une idée dérivée de l'expérience, était une notion, comme celle d'objet ou de réalité extérieure, résultant seulement d'un travail de l'imagination sans aucun ancrage empirique, car dans de telles circonstances la relation causale perd toute garantie expérimentale. Pour sauver ou retrouver le principe métaphysique de causalité, il est donc vain, car impossible, d'espérer passer du principe empirique de causalité à sa version métaphysique.

4. La substance

A. Matérielle

La notion de substance suppose l'existence indépendante et continue des objets physiques. Or, ni cette existence ni la notion de substance (que celle-ci soit matérielle ou spirituelle) ne sont assurées empiriquement. Donc l'existence continue des choses relève, comme la relation de causalité, de l'ordre de la croyance.

Arguments contre la substance

Argument contre l'existence indépendante et continue des choses :

1. les éléments du monde sont des perceptions ;
2. les perceptions n'existent qu'au moment où elles sont perçues ;
3. donc les objets cessent d'exister quand ils ne sont pas perçus.

Argument contre la substance :

1. nos différentes perceptions (à l'égard de ce que la philosophie classique tient pour une même substance, à l'égard d'une « même » pomme par exemple) sont distinctes et constituent donc chaque fois des entités séparées ;
2. étant séparées et par conséquent multiples, nos perceptions ne peuvent pas être identifiées à une quelconque substance qui existerait extérieurement.

Explication de notre croyance en la substance

Il faut bien, pourtant, expliquer pourquoi et comment nous *croyons* que ces amas d'impressions qui nous sont données, de manière intermittente, par les sens constituent les mêmes corps qui ont continué à exister indépendamment des moments durant lesquels nous les percevons :

1. afin de maintenir cette continuité et cette unité des objets, nous sommes amenés, par une disposition naturelle et invincible, à combler les intervalles entre chacune de nos perceptions avec les images, conservées dans notre mémoire, de ce qui se passait dans de pareils cas lorsque nous avons pu l'observer (*) ;

(*) EXEMPLE. — Quand je quitte la pièce, je vois le feu brûler dans la cheminée ; quand je reviens, il n'y a plus que des cendres, soit une matière poussiéreuse et noirâtre qui ne semble pas devoir être liée à la flamme. Je comble l'intervalle avec le souvenir de ce que j'ai pu observer lorsque, restant près de la cheminée, j'ai assisté à l'extinction progressive d'un feu tel que celui-là ⁽⁶⁰⁾.

2. il n'en reste pas moins que ce faisant, nous nous forçons une fiction, mais qui est utile, car elle répond à notre besoin de cohérence.

B. Spirituelle

Il en va de cette substance spirituelle qu'est l'âme comme de la substance matérielle : elle n'est qu'un amas de perceptions variées, tant et si bien qu'on peut la comparer à un théâtre « où diverses perceptions font successivement leur apparition ; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations » ⁽⁶¹⁾. Aussi le moi acquiert son unité et son identité comme le font les choses

60. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 283 [Livre 1, 4^e partie, sect. 2].

61. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 344 [Livre 1, 4^e partie, sect. 6].

matérielles : grâce aux opérations de la mémoire et à certaines similitudes, l'imagination comble les états successifs de notre moi et crée la fiction de notre permanence.

Bibliographie : M. MALHERBE, *La philosophie empiriste de David Hume* ; R. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*.

V. CONCLUSION

Un scepticisme seulement philosophique

Comme nous avons pu le constater, le courant empiriste a la fâcheuse habitude d'éliminer tout ce qui ne relève pas strictement de la perception :

1. le monde extérieur, appréhendé comme problématique par Descartes et Locke, est finalement aboli par Berkeley ;
2. la réalité est jugée hors de notre portée dans le cadre d'un courant de pensée qui supprime la distinction entre notre pensée et le monde ;
3. le moi, dont Descartes avait fait le point de départ de sa philosophie avec le Cogito, est mis en pièces (au sens strict et figuré) par Hume.

Ces thèses de l'empirisme — la science non fondée, la portée seulement instinctive du principe de causalité, l'inaccessibilité de l'identité des choses et du moi... — peuvent conduire à un désespoir philosophique. Chez Hume, celui-ci se trouve compensé par un optimisme naturaliste issu non pas de la raison, mais du sentiment :

« Très heureusement il se produit que, puisque la raison est incapable de chasser ces nuages, la Nature elle-même suffit à y parvenir ; elle me guérit de cette mélancolie philosophique et de ce délire soit par relâchement de la tendance de l'esprit, soit par quelque divertissement et par une vive impression sensible qui effacent toutes ces chimères. Je dîne, je joue au tric-trac, je parle et me réjouis avec mes amis [...] » ⁽⁶²⁾.

Ce n'est donc plus la raison qui nous console et nous permet de continuer à vivre — songeons à la *Consolation de la philosophie* de Boèce ⁽⁶³⁾ —, mais c'est au contraire la vie qui nous délivre du désespoir passager où a pu nous plonger l'exercice philosophique de la raison !

Un relativisme

N'admettant aucune notion innée, aucun a priori, l'empirisme en arrive naturellement à refuser tout caractère de nécessité et d'universalité aux principes de la connaissance. La raison, fille de l'expérience, demeure

62. D. HUME, *Traité de la nature humaine* / édit. A. Leroy, vol. 1, p. 362 [Livre 1, 4^e partie, sect. 7].

63. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, chap. 2.

étroitement conditionnée par le contexte et la réalité ambiante. On ne saurait donc véritablement parler de la nécessité ou de l'universalité d'un principe, d'une idée ou d'une croyance, que dans un sens tout à fait relatif. On comprend dès lors pourquoi ses adversaires rationalistes ont si souvent accusé la philosophie empiriste de saper les bases du savoir et d'aboutir finalement au scepticisme aussi bien intellectuel que moral.

Une invitation à penser

En étant des empêcheurs de penser en rond, les empiristes anglais ont cependant eu le mérite de « bousculer » les philosophes rationalistes et de les inviter à penser : l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke a suscité les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibniz et Hume, comme chacun sait, fit sortir Kant (1724-1804) de son « sommeil dogmatique »⁽⁶⁴⁾. C'est en effet à la réflexion magistrale de ce dernier — un « continental » de l'ancienne Prusse Orientale — qu'il reviendra non seulement de réhabiliter, du moins sous sa forme critique, ce rationalisme que les penseurs anglo-saxons ont si bien mis à mal, mais également de tenter une synthèse entre l'empirisme et le rationalisme après avoir nettoyé, l'un et l'autre, de leurs antinomies spécifiques.

64. « J'en conviens franchement : l'avertissement de Hume fut précisément ce qui, voilà bien des années, vint interrompre mon sommeil dogmatique, et donna une tout autre orientation à mes recherches dans le domaine de la philosophie spéculative » (E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future* / édit. L. Guillermit, p. 18 [Préface]).

— Chap. IV —

L'idéalisme allemand

I. INTRODUCTION

Ses caractéristiques

Ramené traditionnellement aux « quatre grands » — l'idéalisme transcendantal d'Emmanuel Kant (1724-1804), subjectif de Gottlieb Fichte (1762-1814), objectif de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1770-1854) et enfin absolu de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) —, l'idéalisme allemand débute dans l'Époque des Lumières, s'épanouit avec le Romantisme et s'achève alors que le Positivisme triomphe [illus. n°2]. Tentons de dégager quelques-uns de ses traits caractéristiques :

1. Au sein de cette tendance, bien mal circonscrite, de l'idéalisme — défini en première approximation, faute de mieux, comme « la doctrine d'après laquelle (soit absolument, soit d'un certain point de vue) le monde dit extérieur n'a d'autre réalité que les idées ou représentations que nous nous en faisons » ⁽¹⁾ —, l'idéalisme transcendantal de Kant — défini par lui-même comme « la doctrine d'après laquelle nous envisageons [tous les phénomènes] dans leur ensemble comme de simples représentations et non comme des choses en soi, théorie qui ne fait du temps et de l'espace que des formes sensibles de notre intuition et non des déterminations données par elles-mêmes ou des conditions des objets considérés comme des choses en soi » ⁽²⁾ — peut donc être qualifié de relatif, dans la mesure où « c'est seulement du point de vue de l'homme que le monde dit extérieur se réduit aux idées que nous en avons » ⁽³⁾, puisqu'il existe aussi des choses en soi, mais inaccessibles à l'homme, de sorte que celui-ci ne peut former ses idées sur le monde extérieur qu'à partir de ce qu'il est capable de saisir, à savoir les phénomènes. Bref, dans la question fondamentale qui consiste à déterminer si c'est la matière ou l'esprit qui est le plus important, l'idéalisme, sans nécessairement nier l'existence d'une matière indépendante de l'esprit, fera ressortir toute l'importance de l'esprit dans la constitution du monde dit extérieur. Tel est précisément le cas de Kant qui, après avoir brièvement reconnu un donné

1. P. FOULQUIÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, pp. 335-336.

2. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 299 [2^e division, livre 2, chap. 1].

3. P. FOULQUIÉ, *Dictionnaire de la langue philosophique*, p. 336.

empirique irréductible (celui du pur divers de nos sensations émanant, d'une manière ou d'une autre, des choses-en-soi), s'empresse de l'oublier et de le neutraliser (*) par toute la batterie des « armes » pures de l'entendement (temps, espace, concepts...). Mais pour aborder l'idéalisme des postkantien — et non de Kant lui-même —, nous aurons plutôt en mémoire la définition qui présente l'idéalisme comme « la tendance philosophique qui consiste à ramener toute existence à la pensée, au sens le plus large du mot pensée » (4), donc pas nécessairement en référence à la pensée individuelle.

(*) Aussi A. Léonard s'attache-t-il à dénoncer cette perte du sens de l'être : non seulement l'être est ramené, chez Kant, au donné brut de la sensation, mais en outre ce donné brut ne fait pas « le poids » face à l'arsenal a priori de l'entendement.

2. L'idéalisme allemand « se singularise par sa radicalité (il va jusqu'au bout de ses conséquences), sa combativité (il ne tolère rien d'autre), son ambition démesurée (il prétend embrasser la totalité des êtres et de leur devenir), sa minutie (il s'attarde aux plus petits détails), sa technicité enfin » (5) et, pourrions-nous rajouter, sa capacité à produire, en un laps de temps si court, des systèmes aussi divers que ceux de Fichte, Schelling et Hegel.
3. Alors que Kant maintenait, pour faire front contre l'idéalisme subjectif de Berkeley, l'existence — indépendante de tout esprit humain —, de la chose en soi, faisant ainsi une mince concession au matérialisme pour ne pas verser dans un subjectivisme choquant, l'idéalisme allemand, lui, en abandonnant le dualisme kantien entre noumènes et phénomènes et par là même cette concession, s'enfoncera dans une surenchère antimatérialiste allant de la dépréciation jusqu'à la négation de toute réalité véritable en dehors du sujet.

Illus. n°2. — Tableau chronologique des principaux auteurs mentionnés dans le cadre de l'étude de l'idéalisme allemand.

Ses différents itinéraires

Entre les quatre principaux représentants de l'idéalisme allemand, l'historiographie classique trace un itinéraire qui se déploie comme un développement linéaire : au commencement la révolution kantienne, complétée par Fichte, qui généralise la primauté du sujet en dépréciant le monde extérieur, et par Schelling, qui inclut la nature et l'art dans le domaine de la connaissance a priori, pour s'achever avec Hegel, qui étend le savoir idéaliste au réel tout entier. Selon ce schéma, l'idéalisme allemand commencerait donc avec la *Critique de la raison pure* de Kant pour trouver son terme dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel. Le fait que

4. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* / édit. A. Lalande, p. 434.

5. J. D'HONDT, *Idéalisme allemand*, p. 872.

notre chapitre s'en tienne à ces deux seules figures, Kant et Hegel, pourrait laisser croire que nous souscrivons à cette vision, voire même que nous ignorons que d'autres parcours sont possibles. Or, seule la nécessité de faire bref justifie ce choix qui ne doit donc pas être interprété comme une prise de position historiographique. D'ailleurs, il nous importe de signaler l'itinéraire, beaucoup plus intéressant, proposé par Miklos Vetö ⁽⁶⁾. Selon cet auteur, le kantisme porte en lui les germes de deux développements différents : le premier augmente le pouvoir a priori de la subjectivité pour faire coïncider le subjectif avec l'objectif dans sa totalité et aboutir ainsi, avec Hegel, à l'idéalisme absolu ; le second reconnaît les limites de la subjectivité et s'incline devant la réalité irréductible de la transcendance pour retrouver l'altérité et la différence et connaître son aboutissement chez le second Fichte.

Notre itinéraire

Pour notre part, constatant que plusieurs aspects de la pensée kantienne sont étudiés de manière approfondie dans le cours d'*Affirmation de Dieu* ⁽⁷⁾ et dans celui d'*Épistémologie* ⁽⁸⁾, nous tenterons d'offrir une présentation générale, mais non exhaustive, de la doctrine de cet auteur ⁽⁹⁾. En effet, en prenant pour fil conducteur les trois grandes questions kantienne — « Que puis-je connaître ? » ; « Que dois-je faire ? » et enfin « Que puis-je espérer ? » —, nous ne passerons en revue que deux des trois grandes branches de la philosophie de Kant, à savoir sa philosophie théorique (1^{re} question) et sa philosophie pratique (2^e et 3^e questions), mais non sa philosophie esthétique. Enfin, parce qu'il serait tout à fait injuste de réduire l'idéalisme allemand à la figure de Kant et parce que ce penseur est également étudié dans le cours d'*Affirmation de Dieu* ⁽¹⁰⁾, nous proposerons aussi un très bref aperçu de la philosophie de Hegel ⁽¹¹⁾.

6. Cf. M. VETÖ, *De Kant à Schelling, les deux voies de l'idéalisme allemand*.

7. Cf. P. PIRET, *L'affirmation de Dieu*, pp. 163-179.

8. Cf. B. POTTIER, *Épistémologie*, pp. 26-47.

9. Pour fil conducteur de cet exposé, nous reprenons, très librement et en le complétant, celui adopté par A. LÉONARD, *Foi et philosophies*, pp. 131-146, qui demeure l'un des plus limpides que nous connaissions.

10. Cf. P. PIRET, *L'affirmation de Dieu*, pp. 180-198.

11. Ayant donné un *Commentaire littéral de la « Logique » de Hegel* (Paris : J. Vrin ; Louvain : Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1974), nous nous baserons essentiellement sur les travaux d'A. Léonard dont nous avons déjà loué la clarté.

II. KANT

1. Introduction

A. Contexte

Un constat : la crise de la pensée scientifique et métaphysique

Si la science, *en fait*, se porte bien — songeons à Newton qui est parvenu à réunifier le monde sublunaire et le monde céleste, théoriquement séparés depuis deux millénaires, grâce à la seule et unique loi de la gravitation qui rend compte aussi bien de la pesanteur terrestre que du mouvement des astres —, elle est confrontée depuis Hume, *en droit*, à une terrible crise philosophique. En effet, jusqu'à lui, la naïveté objectiviste avait placé dans les choses, autrement dit dans les objets, ce qui fait la nécessité et la légitimité des lois physiques, en l'occurrence la loi de causalité. Mais en affirmant que la connexion causale, que nous pensions inscrite dans la nature, n'est que le fruit d'une répétition, présente dans le sujet qui la perçoit, devenue une croyance irrésistible, le philosophe écossais conduit à penser que les lois de la science n'ont désormais plus d'autre fondement qu'une simple croyance psychologique !

Qui plus est, renchérit Kant, ce n'est pas seulement la causalité scientifique qui est en crise, mais également la rationalité tout entière, comme en témoigne le spectacle désolant que nous offre la métaphysique, à savoir celui d'un perpétuel champ de bataille : dès lors que les systèmes des uns et des autres continuent à proférer des affirmations sans fondement, ils ne peuvent que se critiquer mutuellement sans qu'aucun ne parvienne à l'emporter, laissant ainsi la porte grand ouverte à un scepticisme grandissant.

Une explication : un dogmatisme méthodologique

Comment expliquer cet état déplorable de la métaphysique ? Appartenant à ce siècle qu'il interprète lui-même comme étant « particulièrement le siècle de la critique à laquelle il faut que *tout* se soumette » (12), y compris la raison, Kant ne peut que reprocher à la méthode mise en œuvre par la métaphysique de n'être *pas critique* c.-à-d., dans son vocabulaire, d'être *dogmatique*. En effet, « sans examiner au préalable ce qui peut ou non la servir », ce qui serait faire preuve d'une attitude critique, la métaphysique « aborde avec assurance l'exécution » (13) de son dessein, à savoir parler de l'âme, du monde et de Dieu. Le reproche qu'adresse Kant aux dogmatiques n'est pas injustifié : pressés d'aller de l'avant dans l'élaboration de

12. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 6 [Préface de la première édition, en note]. Nous soulignons

13. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 35 [Introduction de la première édition].

leur métaphysique, ils ne songent pas à prendre le temps de s'arrêter... avant même de commencer ! Ce reproche, nous l'avons déjà laissé entendre, est surtout révélateur de l'esprit moderne et, plus encore, de ce siècle de la critique : loin d'être hostile à la métaphysique — il la considère au contraire comme inhérente à l'esprit humain —, Kant, tout simplement, ne se satisfait plus de l'approche naïve et irréfléchie jusque-là appliquée et entend bien, par conséquent, poser la question préalable et éminemment moderne de la valeur, d'un point de vue critique, de la démarche métaphysique. Passer d'une métaphysique dogmatique, condamnée à n'être qu'un champ de ruines, à une métaphysique critique, plus heureuse car construite sur des fondements assurés, tel est son défi.

Une source d'inspiration : la nouvelle attitude scientifique

Pour remédier à ce constat désolant d'une métaphysique qui échoue inéluctablement, il est bien naturel de s'inspirer de la voie victorieuse empruntée par la science moderne. Alors que les Anciens s'émerveillaient devant l'être et que les hommes de la Renaissance entassaient, sans ordre ni raison, les faits merveilleux de la nature sans pour autant arriver à un savoir scientifique digne de ce nom ⁽¹⁴⁾, la science moderne est devenue vraiment scientifique et victorieuse lorsque la raison a cessé d'être tenue en lisière par l'expérience pour, au contraire, soumettre l'expérience à ses propres exigences. Le succès de la raison scientifique résulte donc de la conversion qu'elle a opérée avec la science moderne : au lieu, comme elle le faisait jusque-là, d'aller au réel docilement en s'effaçant autant que possible devant les objets à connaître dans l'espoir de recueillir plus fidèlement leurs propriétés, elle impose désormais aux phénomènes naturels une grille de lecture a priori afin de les forcer, à l'avance, à répondre dans le langage quantitatif qui lui convient et par cette mainmise a priori exercée sur les phénomènes, elle transforme les expériences d'antan en véritables expérimentations :

« Quand Galilée fit rouler ses sphères sur un plan incliné avec un degré d'accélération dû à la pesanteur *déterminé selon sa volonté*, quand Torricelli fit supporter à l'air un poids *qu'il savait lui-même d'avance* être égal à celui d'une colonne d'eau *à lui connue*, ou quand, plus tard, Stahl transforma les métaux en chaux et la chaux en métal, *en leur ôtant ou en lui restituant quelque chose*, ce fut une révélation lumineuse pour tous les physiciens. Ils comprirent que *la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans* et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, qu'elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle ; car autrement, faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance, nos observations ne se rattacheraient point à une loi nécessaire, chose que la

14. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 3, chap. 1.

raison demande et dont elle a besoin. Il faut donc que la raison *se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes* qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordant entre eux l'autorité de lois, et de l'autre, *l'expérimentation qu'elle a imaginée d'après ces principes*, pour être instruite par elle, il est vrai, mais non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître, mais, au contraire, *comme un juge en fonctions qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose* » (15).

S'étant avéré fécond pour la raison scientifique, ce changement d'attitude ne le serait-il pas tout autant pour la raison métaphysique ? Plus encore, ne conviendrait-il pas, *dans tous les domaines*, que le sujet, abandonnant la passivité et le retrait qui étaient les siens devant l'objet à étudier, s'affirme et devienne premier ?

Une réponse à la crise de la pensée scientifique et métaphysique ?

Dans cette perspective, pour mettre fin au dogmatisme métaphysique et à la crise de la rationalité qu'il engendre, il faut assurément recourir à la critique, mais il faut surtout que cette critique, conformément au renversement fructueux opéré par la science, porte moins sur l'objet que sur le sujet : conçue comme un préalable nécessaire à toute connaissance, cette critique visera alors à clarifier les pouvoirs de la raison, afin de la préserver des erreurs et des affirmations sans fondement des dogmatiques par la mise au jour des conditions, et donc aussi des limites, de toute connaissance légitime possible.

Ce faisant, il sera peut-être possible de résoudre en même temps la crise philosophique que traverse la pensée proprement scientifique. Si nous pensons que Hume a tort d'affirmer qu'il n'y a aucune connexion *nécessaire* entre une cause et son effet et qu'il n'y a donc aucune légalité dans la science, si par conséquent nous pensons que le principe de causalité exprime bel et bien une légalité universelle et nécessaire, il nous faut lui trouver un fondement. Grâce à Hume, nous savons déjà que ce fondement ne peut être trouvé dans l'expérience. Il ne nous reste donc plus qu'une possibilité : faire résulter la légalité de la science de conditions a priori, donc préalables à toute expérience, ayant leur siège dans le sujet connaissant.

C'est donc bien en nous tournant vers le sujet connaissant que nous pourrions trouver une solution pour résoudre aussi bien la crise de la pensée métaphysique que scientifique !

15. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 17 [Préface de la seconde édition]. Nous soulignons.

B. Biographie

Une vie sans histoire passée tout entière à Königsberg

Né en 1724 dans une famille modeste et nombreuse (il est le quatrième de onze enfants) dont les parents vivaient leur foi selon l'esprit du piétisme protestant privilégiant la rigueur morale au détriment de l'orthodoxie doctrinale, Kant perd prématurément sa mère en 1737. Admis comme étudiant à l'Université de Königsberg en 1740 — où il est formé dans la tradition rationaliste de Christian Wolff (1679-1754) et de Leibniz, un précurseur d'un grand nombre de thèmes centraux de Kant et des postkantians ⁽¹⁶⁾ —, il doit interrompre ses études, suite à la mort de son père en 1746, pour subvenir à ses besoins en devenant précepteur. Ayant passé son doctorat en 1755, il devient la même année maître de conférences (*privatdozent*), poste qu'il occupera durant quinze ans, avant de devenir professeur ordinaire en 1770. Ayant renoncé à enseigner en 1797, il meurt dans sa quatre-vingtième année en 1804.

De cette longue vie d'un professeur allemand d'université tout entière passée à Königsberg et consacrée exclusivement à l'enseignement et à la publication d'œuvres savantes, il n'y a guère d'événements notables à relater, si ce n'est un décret — pris en 1793 par le nouveau roi, Frédéric-Guillaume II de Prusse (1744-1797), suite à la publication de *La religion dans les limites de la simple raison* — lui intimant l'ordre, sous peine de mesures désagréables, de modifier les parties de ses doctrines qui portent ombrage au christianisme. Âgé de septante ans, Kant promet de s'abstenir de tout propos relatif à la religion naturelle ou révélée tant qu'il sera sujet de Frédéric-Guillaume II, promesse dont il sera bientôt délivré par la mort dudit roi en 1797.

Ajoutons que Kant, malade et de corps chétif, compensa ce handicap par un effort constant de sa volonté et par une extraordinaire régularité de vie. C'est ainsi que la tradition rapporte qu'il ne modifia son emploi du temps immuable et l'itinéraire de sa promenade quotidienne que deux fois : en 1762, pour se procurer le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, et en 1789, pour acheter la gazette publiée après l'annonce de la Révolution française.

Ses œuvres

Depuis son entrée en fonction comme précepteur (1746) jusqu'à sa nomination comme professeur ordinaire (1770), Kant publie de nombreux opuscules de physique, de géographie, d'astronomie (mentionnons son *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel* de 1755), et de philosophie. Cet auteur déjà fécond se laisse alors le temps de la réflexion, une

16. Cf. M. VETÖ, *De Kant à Schelling*, vol. 1, pp. 25-40.

dizaine d'années durant, jusqu'à la parution, en 1781, de la première de ses œuvres capitales, parue à l'âge de 57 ans, à savoir la *Critique de la raison pure*. Dense et sèche, cette publication est suivie, en 1783, par une présentation plus accessible, à savoir les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, avant de connaître une seconde édition en 1787. Viennent ensuite, l'année suivante, la deuxième critique, à savoir la *Critique de la raison pratique* et, enfin, en 1790, la troisième, intitulée *Critique de la faculté de juger*.

2. Que puis-je connaître ?

A. La question

1^{re} formulation

Alors que la logique et les mathématiques ont déjà acquis le statut de science véritable et que la physique vient récemment d'en faire autant, la métaphysique, nous l'avons dit, continue à donner le spectacle désolant de « combats sans fin » (17).

Comment donc expliquer que les sciences logique, mathématique et physique soient couronnées d'un tel succès, tandis que la métaphysique, malgré sa prétention scientifique, se trouve incapable d'y accéder ?

Afin de donner, avec Kant, une tournure plus précise à cette question, effectuons un petit détour consistant à distinguer les différentes sortes de jugements, puisque les sciences à propos desquelles nous nous interrogeons (y compris la métaphysique) ne sont rien d'autre qu'un ensemble de jugements.

Jugements analytiques et synthétiques

Tout jugement, à savoir toute proposition qui articule un sujet et un prédicat, est soit analytique soit synthétique :

1. *analytique*, lorsqu'il suffit d'« analyser » ce qui est *déjà* contenu dans le concept du sujet pour obtenir le prédicat, sans donc devoir recourir à l'expérience. De tels jugements, qui ne font qu'explorer un concept, sont donc universellement et nécessairement vrais, mais, excepté leur capacité à rendre pleinement explicite ce qui est contenu dans le sujet, ils sont inintéressants puisqu'ils ne nous apprennent rien de vraiment neuf !

EXEMPLE. — « Tout triangle a trois angles » : il est déjà inclus, par définition, dans le concept même de triangle que cette figure géométrique possède trois angles.

17. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 5 [Préface de la première édition].

2. *synthétique*, lorsque le prédicat ajoute au concept du sujet une information que celui-ci ne renferme pas, de manière à former avec lui une « synthèse » ou composition nouvelle. De tels jugements nous apprennent donc du neuf, mais comme ils requièrent une expérience, ils sont, de ce fait, privés de nécessité !

EXEMPLE. — « Ce triangle est équilatéral » : il n'entre pas dans la définition d'un triangle d'avoir, forcément, tous les côtés égaux entre eux ; c'est donc bien une information supplémentaire.

Jugements synthétiques a priori et a posteriori

Faut-il donc en conclure que nous sommes face à un dilemme, celui qui nous oblige à choisir entre une nécessité stérile (les jugements analytiques) et une fécondité privée de nécessité (les jugements synthétiques) ? Non, car au sein des jugements synthétiques, il convient encore de distinguer ceux qui sont *a priori* et *a posteriori* :

1. *a posteriori* : lorsque le jugement est entièrement postérieur à une expérience ou à une constatation. De tels jugements, qui correspondent à presque tous les jugements de la vie ordinaire (« il fait mauvais », « le cours est bien ennuyant aujourd'hui »...), nous apprennent certes du neuf, mais, en raison de leur singularité, ils ne constituent pas une science pour autant.

EXEMPLE. — « Ce triangle est équilatéral » est un jugement non seulement synthétique, nous l'avons déjà vu, mais également *a posteriori*, puisqu'il me faut mesurer empiriquement les angles ou les côtés du triangle spécifiquement que je considère pour m'assurer que celui-ci possède bien cette propriété.

2. *a priori* : lorsque la synthèse opérée par le jugement, *avant* même toute vérification expérimentale, va *au-delà* de ce qui est réellement donné dans l'expérience (*). De tels jugements non seulement nous apprennent du neuf, mais, grâce à leur généralité, ils composent presque exclusivement toutes les sciences.

(*) Un tel jugement n'est donc pas qualifié d'*a priori* dans la mesure où son *contenu* serait indépendant de toute référence empirique, mais bien parce que sa *certitude* ne résulte d'aucune donnée d'expérience.

EXEMPLE. — « La somme des angles d'un triangle est égale à 180 degrés » est une proposition que j'affirme comme étant universellement et nécessairement vraie pour n'importe quel triangle *avant même* que je ne doive, ni même que je puisse, la vérifier empiriquement pour tous les triangles existants.

Il est donc possible d'envisager des jugements qui soient, à la fois, synthétiques, donc féconds, et *a priori*, donc nécessaires.

2^e formulation

Tel est précisément la « force » du savoir scientifique, à savoir d'être constitué de jugements synthétiques a priori. Or, à l'instar de la logique, des mathématiques et de la physique, la métaphysique est également composée, pour l'essentiel, de jugements synthétiques a priori, puisque les sujets de ses propositions (« Dieu est bon », « le monde est éternel », « l'âme humaine est immortelle »...) ne sont évidemment pas des réalités empiriquement constatables.

La question de Kant — pourquoi les sciences réussissent-elles tandis que la métaphysique échoue inexorablement ? — revient donc à se demander : comment et à quelles conditions des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? À vrai dire, la question est plus précise ou, si vous voulez, plus intéressée : il ne s'agit pas seulement de faire comparaître devant la raison, pour que leur validité soit vérifiée, les jugements synthétiques a priori des mathématiques, de la physique et de la métaphysique, mais bien de déterminer pourquoi (c.-à-d. par quelles conditions particulières) des jugements de même nature (à savoir synthétiques a priori) sont couronnés de succès (c.-à-d. possibles) en sciences, mais non en métaphysique ?

B. L'intuition***De la primauté de l'objet connu à celle du sujet connaissant***

Comme nous l'avons souligné en introduction, ce qui fait l'originalité de Kant dans l'abord de cette question, c'est de chercher ce fondement de la possibilité des jugements synthétiques a priori non plus dans les *objets* connus, mais bien dans le *sujet* connaissant lui-même, c.-à-d. dans l'esprit humain. Ce faisant, Kant opère, par rapport à la conception classique de la connaissance, un véritable renversement :

1. avant et conformément à la tendance *objectiviste* de la pensée spontanée, le sujet connaissant, fasciné par l'objet, soucieux de l'objet qu'il considérait comme déterminant, désireux de laisser pleinement éclater l'objectivité de l'objet, s'attachait à s'oublier lui-même, à s'effacer devant les propriétés de l'objet, à n'être rien d'autre, en somme, qu'une simple planète tournant tout autour de ce qui était central, à savoir l'objet étudié. En réalité, croyant ainsi trouver son salut, le sujet connaissant signalait sa perte !
2. avec le tournant *subjectiviste* introduit par Kant, il convient au contraire de se détourner de l'objet à connaître pour se pencher sur le sujet connaissant, puisque, après tout, c'est en lui que réside la faculté de connaître. Le sujet devient ainsi central et déterminant tandis que les objets gravitent désormais autour de lui comme autour d'un foyer d'intelligibilité.

Une révolution copernicienne

C'est Kant lui-même qui, pour emblème du changement de perspective qu'il propose, a choisi la révolution copernicienne :

« Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement a priori par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance a priori de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles. Or, en métaphysique, on peut faire un pareil essai, pour ce qui est de l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quelque chose a priori ; si l'objet, au contraire (en tant qu'objet des sens), se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité. » ⁽¹⁸⁾.

Ce choix, judicieux dans la mesure où les révolutions copernicienne et kantienne résident toutes les deux dans le fait d'échanger les positions respectives de l'objet et du sujet, ne l'est cependant pas totalement, puisque l'analogie fonctionne, en réalité, à rebours de ce que Kant veut signifier : alors que le mérite de Copernic consiste à faire tourner la Terre (lieu du sujet) autour du Soleil (l'objet), mettant ainsi fin à ce que l'on croit avoir été un anthropocentrisme géocentrique ⁽¹⁹⁾, celui de Kant consiste au contraire à faire tourner l'objet autour du sujet, c.-à-d. à remettre l'homme au centre de tout !

C. Les trois facultés**Introduction**

Consacrée à la question du « que puis-je connaître ? », la *Critique de la raison pure* distingue trois grandes facultés de connaissance auxquelles correspondent trois recherches kantienne qualifiées de *transcendantes* (*) dans la mesure où elles « transcendent » ou « dépassent » le fait de l'existence de jugements synthétiques a priori pour s'interroger, en

18. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, pp. 18-19 [Préface de la seconde édition].

19. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 2, chap. 2.

droit, sur leurs conditions de possibilité. Passons en revue ces trois facultés avant de les étudier plus en profondeur.

(*) TRANSCENDANTAL. — Au cours de l'histoire de la philosophie, le terme « transcendantal » a déjà été utilisé avec deux significations différentes :

1. dans la philosophie scolastique, les transcendants sont les propriétés qui transcendent toute catégorie d'étants dès lors qu'elles appartiennent à l'être en tant qu'être (chez Thomas d'Aquin, par exemple, c'est le cas de l'un, du bien, du vrai...);
2. dans le vocabulaire philosophique usuel, est « transcendant » ce qui est d'une nature différente et supérieure par rapport à celle qui est considérée (ainsi le monde des Idées et Dieu sont transcendants par rapport au monde sensible, comme l'âme est transcendante par rapport au corps).

Chez Kant, ce terme désigne dorénavant l'ensemble des conditions a priori qui rendent une connaissance possible.

Présentation

1. La *sensibilité*, soit la faculté d'avoir des intuitions, nous permet de percevoir des impressions dans l'espace et le temps. Comme « sensation » se dit αἴσθησις (*aïsthésis*), la recherche transcendantale, qui va examiner les conditions de réceptivité des objets par le sujet, se nomme l'*esthétique transcendantale*, sans donc qu'il faille y voir un lien direct avec la science du beau (l'esthétique au sens usuel).
2. L'*entendement*, soit la faculté de penser par concepts ou catégories. L'analyse de ces concepts et catégories a priori, qui sont les conditions de la connaissance du côté du seul entendement, se nomme, dans le sillage d'Aristote pour qui l'analytique est l'étude de la logique formelle, l'*analytique transcendantale*.
3. La *raison (pure)* enfin, soit la faculté de produire des Idées suprasensibles (l'âme, le monde et Dieu). Reprenant le sens péjoratif du terme « dialectique » qui se trouve déjà chez le Stagirite pour désigner un raisonnement trompeur, Kant appelle *dialectique transcendantale* cette espèce de « logique de l'erreur » qui va examiner les conséquences d'un mauvais usage des conditions de la connaissance.

Ayant pour point commun de s'opposer à la sensibilité et de constituer le pouvoir de penser, l'analytique et la dialectique transcendantales forment ensemble la *logique transcendantale* :

Sensibilité	Esthétique transcendantale	
Entendement	Analytique transcendantale	Logique transcendantale
Raison pure	Dialectique transcendantale	

D. La sensibilité

Le pur divers donné à la sensibilité

Hors du sujet, il existe assurément « quelque chose » (contre un subjectivisme radical), mais si, *par impossible*, ce « quelque chose » était saisi tel qu'il est en soi, il ne serait que du pur divers sensible — autrement dit, une rhapsodie de sensations, un chaos informe —, car les intuitions empiriques données a posteriori à la sensibilité n'ont, par elles-mêmes, aucune tendance à l'unification. Pour que ce « quelque chose » puisse devenir une expérience sensible, un donné sensible, il faut donc qu'il soit informé (c.-à-d. « mis en forme ») par l'espace et le temps, qui sont les manières dont *notre* réceptivité opère pour donner forme au sensible. Il en résulte, on l'aura compris, que le « divers sensible » est nécessaire, mais insuffisant.

L'espace et le temps

C'est par ces deux intuitions a priori ou pures (*) que sont l'espace et le temps ⁽²⁰⁾ que le pur divers donné à la sensibilité va donc s'organiser : par l'espace, cette forme du sens externe, ce « quelque chose » va se juxtaposer pour devenir pour nous, par exemple, des objets extérieurs ; par le temps, cette forme du sens intime, nos représentations vont se succéder et ainsi se disposer les unes par rapport aux autres.

(*) Dans le vocabulaire kantien, « pur » signifie : « non fondé sur l'expérience », « ce qui ne dépend pas de l'expérience », de sorte, par exemple, qu'une connaissance absolument pure est une connaissance possible entièrement a priori.

Pour Kant, les deux intuitions de l'espace et du temps ne nous sont donc pas données de l'extérieur, mais représentent deux formes constitutives de notre sensibilité elle-même — elles sont donc a priori — que nous apportons « avec nous » avant même toute expérience donnée. L'espace et le temps n'appartiennent donc pas à l'objet intuitionné, mais bien au sujet intuitionnant lui-même. Ce n'est donc pas nous qui sommes dans l'espace et dans le temps, mais c'est l'espace et le temps qui sont *en nous* et qui existent *pour nous*.

20. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, pp. 55-68 [Livre 1, 1^{re} partie, 1^{re} et 2^e sections, §§ 2-7].

Fondement de la géométrie et de l'arithmétique

Dès lors qu'il y a, par conséquent, de l'a priori (à savoir l'espace et le temps) même au niveau de la sensibilité qui est, globalement, a posteriori, Kant peut expliquer que la *géométrie*, en tant que science pure de l'espace, et que l'*arithmétique*, en tant que science pure du temps et donc du nombre (*), soient possibles en tant que sciences véritables comportant des jugements synthétiques a priori : c'est parce qu'elles s'exercent non pas sur des intuitions empiriques données a posteriori, mais sur des intuitions a priori, à savoir l'espace pour l'une et le temps pour l'autre. C'est en effet, comme nous l'avons vu en distinguant les jugements synthétiques a priori et a posteriori, ce caractère a priori des intuitions sur lesquelles ces deux sciences travaillent qui permet à leurs propositions d'être universellement et nécessairement vraies.

(*) Selon Aristote effectivement, « le temps [est] le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur » (21).

Conformément au point de vue kantien, ce qui fonde la certitude des mathématiques est donc trouvé dans la structure même du sujet connaissant et non plus en dehors de lui (un Dieu mathématicien ou un monde écrit dans la langue mathématique par exemple).

E. L'entendement

Catégories de l'entendement

Comme la sensibilité a unifié, grâce au temps et à l'espace, le pur divers de la sensibilité pour en faire un objet d'expérience, il revient à l'entendement d'unifier ce produit de la sensibilité pour en faire un objet de connaissance. Comment ? Par des concepts dont on devine déjà qu'ils ne peuvent être issus de l'expérience, puisqu'il s'agit au contraire de trouver, dans ces concepts, les conditions de toute expérience possible : ils sont donc nécessairement a priori. De ce fait, ils structurent toujours à l'avance toute expérience, puisque, pour nous du moins, il ne peut y avoir d'autre expérience que celle qui passe à travers leur moule intelligible.

Cette activité structurante de l'entendement s'exerce à travers douze concepts différents, car si l'entendement lie toujours, il lie différemment d'un cas à l'autre : face à la grandeur d'une ligne, il lie le divers de l'espace selon le concept de la *quantité* ; en présence de l'intensité d'une chaleur, il lie selon le concept de *qualité* ; devant une succession nécessaire de phénomènes, il emploie le concept de *causalité*... Bref, il lie différemment, mais non pas n'importe comment.

Kant appelle ces douze concepts les *catégories de l'entendement* (22).

21. ARISTOTE, *Physique (I-IV)* / édit. H. Carteron, p. 150 [Livre 4, 219 b].

22. Sur cette thématique, cf., outre le cours d'*Épistémologie*, A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, pp. 119-123.

Conséquence

Quand nous concevons une chose aussi simple qu'une substance (une boule de billard) ou qu'une relation de cause à effet (le choc de deux boules de billard), les catégories de substance et de causalité sont donc délivrées par notre entendement. La légalité des phénomènes n'est donc plus fournie par une expérience objective, mais par notre entendement ; elle ne relève donc plus de l'objet, mais bien du sujet !

Fondement de la physique pure

Comme Kant avait pu rendre compte de la possibilité des mathématiques à partir des intuitions a priori de la sensibilité que sont l'espace et le temps, il peut maintenant, sur base des douze catégories a priori de l'entendement, justifier la possibilité de nouveaux jugements synthétiques a priori constituant, cette fois, la physique pure :

« En effet, dès lors que les phénomènes portent l'empreinte du pouvoir structurant de l'entendement, le monde phénoménal possède une légalité qui est déterminable a priori puisqu'elle est celle de notre esprit lui-même. Une physique pure, entièrement a priori, est donc possible, qui énonce les principes découlant de l'application des catégories au divers sensible. Par exemple : tous les phénomènes du monde se succèdent dans le temps selon la loi de causalité. [...] La légalité de la nature n'est que le miroir de la légalité de notre esprit. Les sciences physiques sont ainsi transcendantalelement justifiées : en épelant progressivement l'ordre intelligible du monde, la science ne fait que mettre en évidence la cohérence et la légalité que l'esprit humain lui-même a activement introduites dans l'univers des phénomènes. L'ordre que nous découvrons dans le monde est tout simplement l'ordre que nous y avons mis. Le garant de l'intelligibilité du monde n'est plus l'entendement divin créateur, mais l'entendement structurant du sujet humain lui-même » (23).

Le sujet transcendantal et le sujet empirique

Le Moi dont il est ici question et qui organise a priori le monde de l'expérience ne saurait être, bien sûr, le moi empirique du sujet humain individuel, car :

1. la subjectivité du Moi transcendantal est tout sauf *subjective*, puisqu'il s'agit justement de constituer l'unité *objective* de l'expérience ;
2. lui attribuer la responsabilité de la légalité intelligible de l'univers relèverait assurément de la paranoïa.

Ce n'est donc pas le moi du sujet empirique qui est ici concerné, mais bien le moi du sujet transcendantal. Quelle différence entre les deux ?

23. A. LÉONARD, *Foi et philosophies*, p. 137.

1. le *moi transcendantal* ne peut pas lui-même être objet d'expérience possible, puisqu'il doit être la condition ultime de toute expérience ;
2. le *moi psychologique*, en revanche, est conscient, dès lors qu'il n'est qu'un phénomène (mais du sens interne et non externe) constitué, comme tous les autres, par le moi transcendantal (*).

(*) Le *cogito* cartésien, qui émerge au cours d'une expérience philosophique, n'est donc que le phénomène du moi et non pas le moi en soi.

Justification de la « révolution copernicienne »

C'est à ce niveau, celui de l'entendement, que se manifeste le plus explicitement le changement de point de vue présenté par Kant comme une « révolution copernicienne », soit le décentrement de l'objet connu au profit du sujet connaissant. Mais comment l'auteur de la *Critique de la raison pure* justifie-t-il un retournement aussi radical ?

Un « objet extérieur » est constitué par la perception et par l'entendement, puisqu'il se compose du divers sensible (les données brutes) ; des formes a priori de la sensibilité (l'espace et le temps) ; et enfin des concepts purs de l'entendement (la substance, la causalité...). Au vu de cette composition, il résulte qu'un tel objet est un objet *pour moi et par moi*, et non pas un objet *en soi*, car on ne peut retrancher de lui tout ce qui le constitue pour nous, sans quoi, pour nous, il disparaît !

Il en résulte que nous ne connaissons jamais les choses *en soi* — c.-à-d. telles qu'elles seraient si nous ne les connaissions pas ou telles qu'elles sont pour un entendement pur (*) —, mais seulement telles qu'elles sont *pour nous*, puisque, justement, c'est nous qui les connaissons et qui les connaissons seulement telles qu'elles sont pour nous qui les connaissons. Bref, nous ne connaissons jamais les choses en soi (*noumènes*), mais seulement les choses pour nous (*phénomènes*).

(*) Qui peut savoir ce qu'est la Lune indépendamment du sujet connaissant humain ou ce qu'elle est pour un autre esprit que le nôtre, comme celui d'un ange ou d'un Dieu ?

Puisque le phénomène seul est objet d'expérience possible (*) et que le phénomène est, par définition, ce qui apparaît dans les deux intuitions a priori de la sensibilité et selon les catégories de l'entendement, il est manifeste que l'esprit connaissant, loin d'être passif, marque toujours de son empreinte tout objet connu. Par conséquent, il faut prêter attention, bien plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, au sujet connaissant, puisqu'en apportant, avec lui, quelque chose qui lui est propre (le temps, l'espace, les catégories), il s'avère central et déterminant dans la connaissance. D'où le retournement opéré au détriment de l'objet connu et au profit du sujet connaissant !

(*) Fort prudemment, et très justement, est bien sûr qualifié de connaissable tout ce qui est objet d'une expérience *possible* et pas forcément d'une expérience *réelle*.

Phénomènes et noumènes

Approfondissons la distinction fondamentale entre phénomènes et noumènes ⁽²⁴⁾ :

1. les *phénomènes* (de φαίνεσθαι, apparaître) sont les choses telles qu'elles nous apparaissent à nous qui ne pouvons les connaître qu'à travers le prisme de notre entendement et de notre sensibilité ;
2. les *noumènes* (de νοῦς, esprit) sont les choses telles qu'elles sont intelligées par un esprit pur.

Pourquoi poser le noumène ? Si le phénomène n'est que la chose telle qu'elle est pour moi, il faut bien poser l'existence de la chose telle qu'elle est en soi : c'est le noumène qui ne peut être donné dans l'intuition sensible.

Que peut-on savoir du noumène ? Rien, car pour le connaître, il faudrait supprimer du phénomène tout ce qui rend sa connaissance possible, de sorte que sa connaissance s'en trouverait impossible. Il n'y a donc pas de connaissance possible de la réalité nouménale !

Quel intérêt y a-t-il alors à poser le noumène ? C'est de nous empêcher de considérer le phénomène comme étant le tout de la réalité, car une chose est d'affirmer que nous ne connaissons que les phénomènes, une autre de soutenir qu'il n'existe que des phénomènes (*).

(*) D'où l'intérêt de la distinction posée, dans le vocabulaire philosophique, entre phénoménisme et phénoménalisme ⁽²⁵⁾.

Conclusion

Au terme de l'esthétique et de l'analytique transcendantales, la *Critique de la raison pure* a établi que ce que l'homme peut connaître, ce sont des phénomènes constitués par la sensibilité et ordonnés par l'activité a priori de l'entendement, de sorte que la seule connaissance valable est celle qui résulte de la conjonction *indispensable* de la sensibilité, qui donne le divers, *et* de l'entendement, qui unifie ce divers. Il faut en effet :

1. non seulement des phénomènes « produits » par la *sensibilité* à partir d'intuitions empiriques, car sans phénomènes, l'entendement n'a nul objet à connaître et tourne « à vide » ;

24. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, pp. 216-232 [Livre 2, chap. 3 : « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes »].

25. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire la philosophie*, vol. 1, chap. 3.

2. mais aussi l'activité structurante de l'*entendement* exercée sur le donné fourni par la sensibilité, sans quoi ce donné, à défaut d'avoir été mis en ordre et légalisé, ne peut nous fournir une connaissance véritable.

Cette conjonction nécessaire de la sensibilité et de l'entendement, Kant la résume comme suit :

« Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné et sans l'entendement nul ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles. » (26).

Il y a donc deux aspects dans la connaissance :

1. un *aspect matériel* ou *empirique* pour éviter les pensées « vides » : c'est la pure diversité des intuitions empiriques de la sensibilité avant que celles-ci ne deviennent phénomènes ;
2. un *aspect formel* ou *rationnel* pour prévenir les intuitions « aveugles » : ce sont, au niveau de la sensibilité (*), l'espace et le temps et, au niveau de l'entendement, les douze catégories.

On pressent que Kant réalise, par cette conjonction nécessaire, la synthèse du rationalisme et de l'empirisme.

(*) On ne peut donc pas identifier la sensibilité à l'aspect matériel et l'entendement à l'aspect formel !

F. La raison pure

De l'entendement à la raison pure ou de la validité à l'illusion

L'homme n'est pas que sensibilité et entendement : il est aussi raison pure. La raison pure, c'est l'entendement lorsqu'il s'affranchit de toute expérience possible (et donc de la sensibilité) pour connaître, par ses seules ressources, des objets suprasensibles, à savoir le monde en tant que totalité, l'âme et Dieu. Pour le dire autrement, c'est l'entendement qui, inassouvi par la connaissance des phénomènes physiques toujours nécessairement *conditionnés*, s'envole à la recherche métaphysique de l'*inconditionné*, de l'absolu, en s'affranchissant de la nécessité d'une expérience possible.

Comparant le projet de la métaphysique à l'élan d'une colombe, Kant reconnaît que « la colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide » (27). Mais si elle pouvait se l'imaginer, c'est bien sûr parce qu'il n'en est rien : l'air, qui assurément la freine, est aussi

26. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 77 [Livre 1, 2^e partie, Introduction].

27. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 36 [Introduction].

l'air qui la porte, de sorte que dans le vide, loin de planer plus rapidement, elle s'écraserait au sol. Il en est de l'entendement comme de la colombe. Il se voit limité, dans ses aspirations, par le domaine restreint qui est le sien, celui de l'expérience possible, mais cette dépendance à l'égard de l'ordre empirique est aussi ce qui garantit sa validité. Et pourtant, parce que l'homme est intrinsèquement un animal métaphysique, l'entendement ne peut s'empêcher d'imaginer qu'il connaîtrait mieux et plus s'il s'affranchissait de cette limitation empirique pour se tourner, en toute liberté et de manière purement apriorique, vers des objets suprasensibles. Lorsqu'il succombe à cette tentation, l'entendement se transforme en raison pure, tourne à vide et, au lieu d'atteindre les cimes escomptées, verse dans l'illusion transcendantale de la métaphysique dénoncée par la dialectique transcendantale.

L'explication du sort de la métaphysique

Suite à cette ambition irrésistible et intemporelle de s'élever jusqu'à la connaissance de ces trois objets dépourvus de toute intuition empirique que sont le monde, l'âme et Dieu, la raison produit trois Idées correspondantes à propos desquelles, comme nous l'avons fait remarquer en commençant, les métaphysiciens ne cessent de se disputer depuis des millénaires. Ce constat désolant — qui avait conduit Kant à s'interroger : « pourquoi les sciences réussissent-elles tandis que la métaphysique échoue inexorablement ? » — se trouve maintenant expliqué par le système kantien de telle manière que l'échec de la métaphysique apparaît aussi compréhensible qu'inéluctable : c'est parce qu'elle ne respecte pas les conditions normales d'une connaissance valide, à savoir la double garantie de la sensibilité *et* de l'entendement (puisque'elle a l'entendement, mais non la sensibilité), que la raison pure peut seulement *penser* ces Idées, mais non les *connaître* (*). Autrement dit, dès lors que la critique kantienne a répondu à sa question initiale — « Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? » — en précisant que c'est à condition que l'objet considéré soit construit dans l'intuition sensible a priori de l'espace et du temps (d'où les mathématiques) et que ce divers de l'intuition sensible soit lié par les catégories de l'entendement (d'où la physique), il en résulte nécessairement que la métaphysique, qui ne rentre dans aucune de ces deux catégories puisque les objets dont elle traite (le monde, l'âme et Dieu) ne relèvent pas d'une expérience possible et ne peuvent donc pas s'exposer dans une intuition sensible, n'a pas, comme les mathématiques ou la physique, la possibilité de produire des jugements synthétiques a priori !

(*) Il n'en résulte pas que ces Idées, certes inconnaissables, soient pour autant inutiles : elles exercent au contraire un rôle régulateur tout à fait bénéfique pour l'entendement en l'amenant à considérer le monde comme un tout intelligible et cohérent et, par conséquent, à unifier les savoirs empiriques multiples qui lui appartiennent.

Les antinomies de la raison

Les malheurs de ces trois branches classiques de la métaphysique que sont la psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelle s'expliquent donc par le fait que la raison, traitant l'âme, le monde et Dieu comme des réalités (en l'occurrence comme des réalités suprêmes), se perd dans des antinomies. Vérifions que c'est bien ce qu'il advient lorsque la raison pure traite du monde et de Dieu.

Le monde

La raison pure conçoit le monde comme la série totale des choses. Or une série étant soit finie soit infinie, les seules quatre questions qu'elle peut se poser à l'égard du monde reviendront toujours à se demander s'il est une totalité finie ou infinie :

1. étant un ensemble de choses dans l'espace et une succession d'événements dans le temps, le monde :
 - a) est-il limité dans l'espace ou fini ?
 - b) a-t-il commencé dans le temps ou éternel ?
2. étant la somme des parties dont il est composé, cette division en parties s'arrête-t-elle à certains indivisibles ou peut-elle se poursuivre à l'infini ?
3. étant une série d'événements liés par le lien de cause à effet, cette série débute-t-elle par une cause première ou peut-elle régresser à l'infini ?
4. enfin, les événements contingents que nous observons s'appuient-ils, en définitive, sur un terme nécessaire ou non ?

Or, chacune de ces questions conduit à une impasse, car il apparaît chaque fois que la thèse finitiste et l'antithèse infinitiste sont démontrées par la raison avec exactement la même force, de sorte qu'il est impossible de conclure en faveur de l'une ou de l'autre. C'est la preuve que la raison, en obligeant l'entendement à se forger l'idée de totalité, lui fait faire une besogne pour laquelle il n'est pas fait.

Dès lors est déclarée comme vide de sens, car insoluble, toute recherche portant sur les limites du monde, sur les composants ultimes de la matière, les causes libres ou l'être nécessaire dont dépendrait la réalité contingente.

Dieu

Tout en étant, comme l'idée d'âme ou de monde, un produit nécessaire et utile de la raison humaine (nous l'avons déjà souligné), l'idée de Dieu ne

peut donner lieu à, ni résulter de, une preuve démonstrative de l'existence de Dieu. En effet :

1. Contre la *preuve ontologique*, qui passe de l'essence à l'existence au nom de la plus grande richesse d'une essence possédant l'existence, Kant fait valoir que l'existence n'est pas un prédicat que l'on puisse ajouter à une essence, autrement dit que l'existence n'ajoute rien à la richesse de l'essence : « cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles », écrit-il, même si « je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept » (28).
2. Contre la *preuve cosmologique*, qui nous mène, dans un premier temps, de la contingence du monde à un être nécessaire et, dans un second temps, de cet être nécessaire à son identification avec le Dieu personnel et créateur, Kant fait valoir que, même en supposant démontrée la première étape (l'être nécessaire), la seconde (l'identification) présuppose qu'il n'y ait pas d'autre être nécessaire que Dieu, puisqu'il est le seul dont l'essence soit d'exister, ce qui renvoie à la preuve ontologique dont la fausseté vient d'être démontrée.
3. Contre la *preuve physico-théologique*, qui déduit l'existence d'un sage ordonnateur à partir du constat de la présence contingente de causes finales dans le monde, Kant fait enfin remarquer qu'être capable d'ordonner les choses, ce n'est pas encore les créer et que, par conséquent, pour passer de cet ordonnateur à un créateur qui doit être identifié à Dieu, il faut compléter la preuve physico-théologique par la preuve cosmologique qui, elle-même, doit s'appuyer sur la preuve ontologique.

Toutes les preuves fondées sur une expérience possible (à savoir les preuves cosmologique et physico-théologique) se ramènent donc à celle de la preuve ontologique, mais celle-ci, étant dépourvue de toute expérience possible, relève de la raison pure qui ne peut justement pas établir une existence sans disposer d'une intuition sensible, de sorte que cette preuve, à laquelle se réduisent toutes les autres, n'est elle-même pas probante.

Conclusion

1. Avec Kant, les facultés de connaissance de l'homme permettent à ce dernier de connaître *scientifiquement* le monde — puisqu'il peut dépasser le strict donné empirique pour accéder à des jugements universels et nécessaires —, mais, en revanche (ou en contrepartie ?), elles ne lui permettent pas de « faire de la métaphysique » ou, pour

28. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 429 [2^e division, livre 2, chap. 3, § 4].

mieux dire, de connaître l'absolu qui, désormais, ne relève plus du pouvoir de la raison humaine.

2. « La métaphysique sacrifiée sur l'autel de la science » s'exclamera-t-on ! A. Léonard ⁽²⁹⁾ interprète cependant autrement le geste kantien : dès lors que connaître, pour le sujet humain, c'est dominer un objet en le construisant en quelque sorte soi-même a priori et qu'il ne saurait être question pour Kant d'enfermer le mystère de l'âme, du monde et de Dieu dans les filets de l'entendement, le philosophe de Königsberg restreint volontairement la connaissance humaine au domaine des phénomènes pour préserver une place à la croyance rationnelle de la raison pratique. Et A. Léonard d'appuyer son interprétation sur l'affirmation suivante :

« Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance » ⁽³⁰⁾.

G. Conclusion

La synthèse du rationalisme et de l'empirisme

En soutenant que la connaissance véritable résulte de la conjonction d'un aspect matériel et d'un aspect formel, Kant synthétise les deux grands courants antagonistes qui le précédaient et ce, en élargissant l'un et en limitant l'autre :

1. l'*empirisme* qui est spontanément porté **(a)** à se méfier de l'a priori et **(b)** à tenir pour véritable la seule connaissance acquise par induction à partir de faits expérimentaux, Kant l'élargit en fondant la possibilité de jugements synthétiques a priori **(a)** bénéficiant d'une universalité et d'une nécessité qui ne pourront jamais être inférés à partir d'une expérience inévitablement toujours limitée **(b)** ;
2. le *rationalisme* qui est naturellement enclin **(a)** à sous-estimer le rôle de l'expérience et **(b)** à n'accorder de crédit qu'aux déductions pures de l'entendement, Kant le limite en soulignant que l'activité synthétique de l'entendement n'est légitime et féconde que dans la mesure où elle s'applique à un donné empirique **(a)**, dès lors qu'elle est, par elle-même, une forme vide sans contenu **(b)**.

En insistant sur la nécessaire collaboration de la sensibilité et de l'entendement, Kant opère donc, dans l'histoire de la philosophie, une tentative de réconciliation entre l'empirisme et le rationalisme.

29. A. LÉONARD, *Foi et philosophies*, p. 141.

30. E. KANT, *Critique de la raison pure* / édit. A. Tremesaygues, p. 24 [Préface de la seconde édition].

3. Que dois-je faire ?

A. Introduction

La nécessaire pureté de la raison pratique

Avec la *Critique de la raison pratique*, nous changeons non seulement de question — « Que dois-je faire ? » et non plus « Que puis-je connaître ? » —, mais aussi de critère : alors que dans le domaine que nous venons de quitter, celui de l'épistémologie, la raison théorique n'était féconde qu'à condition de renoncer partiellement à sa pureté pour prendre également en compte l'empirique sous peine de « tourner à vide », dans le domaine de l'éthique en revanche, la raison pratique n'est vraiment morale que si elle est entièrement pure, c.-à-d. dégagée de toute expérience. Ce changement d'attitude — la pureté exigée sur le plan pratique après avoir été critiquée sur le plan théorique — résulte de deux fondements du purisme kantien :

1. une norme morale n'est jamais un fait donné a posteriori, mais un idéal s'imposant a priori, conformément à la vocation de la morale qui n'est pas de décrire a posteriori ce qui est, mais de prescrire a priori ce qui doit être ;
2. toute action guidée par des motifs sensibles (par intérêt, par souci d'efficacité...) et non par simple obéissance à la raison pure ne relève plus de l'ordre moral (*), de sorte que toute morale fondée sur l'expérience serait proprement immorale.

(*) EXEMPLE. — Le commerçant qui ne trafique pas ses balances afin de ne pas perdre sa clientèle n'agit pas moralement, puisqu'il est guidé par des motivations empiriques.

Il appartient donc à la raison pure, et à elle seule, de dégager l'impératif moral, tant et si bien qu'illusoire en métaphysique, la raison pure est, en revanche, l'unique fondement de la moralité.

B. L'impératif catégorique

Un critère universel et nécessaire...

À partir du moment où la moralité exclut toute forme d'*hétéronomie* (c.-à-d. de normativité imposée de l'extérieur et à laquelle il suffit de se conformer) pour être une *autonomie* (se donner à soi-même sa loi), une question se pose : comment s'assurer qu'une telle loi sera universelle et absolument nécessaire ?

La réponse de Kant est ici similaire à celle par laquelle il fondait la légitimité scientifique : cette nécessité et cette universalité seront à trouver non point dans les *contenus* produits par la raison, car ils peuvent varier, mais dans la seule *forme* de la raison qui, elle, est identique en tout

homme. Cette forme est la suivante : mon action peut-elle, ou non, être érigée en loi morale universelle ?

... car entièrement formel

Connu sous l'appellation d'*impératif catégorique* — ou *inconditionné*, parce qu'il n'est précisément pas un impératif hypothétique, subordonné à quelque condition, mais bien un impératif catégorique, ne souffrant aucune restriction —, l'exigence éthique, qui se présente comme un commandement issu de la raison pure et qui réclame obéissance à ce législateur qu'est notre propre raison, prescrit d'agir de manière rationnelle, c.-à-d. universelle :

« [...] je dois toujours me conduire de telle sorte *que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle.* » (31).

Pour savoir si j'agis bien en posant telle ou telle action, je dispose donc de l'unique critère, entièrement *formel* (*), qui consiste à me demander : puis-je vraiment vouloir, sans contradiction aucune, que ma ligne de conduite soit étendue à tous et devienne ainsi une loi universelle ? Si oui, mon action est morale ; sinon, elle est guidée par des motivations égoïstes, puisque j'accepte pour moi une ligne de conduite que je ne voudrais pas voir appliquée pas tous les autres.

(*) En effet, cette loi morale ne me livre pas un contenu, en l'occurrence un but bien particulier qu'il me faudrait réaliser, mais elle se contente d'énoncer comment, formellement, nous devons nous conduire lorsque nous nous proposons des objectifs orientant notre action.

4. Que puis-je espérer ?

Sur base de la loi pratique prescrite par la raison pure, Kant postule trois grandes affirmations métaphysiques : les *postulats de la raison pratique*. Comme leur dénomination le laisse entendre, ces affirmations sont indémonstrables par la raison théorique, mais sont considérées comme nécessairement vraies par la raison pratique et ce afin que l'impératif de cette dernière ne soit pas incohérent.

A. La liberté

***Ignorée par l'entendement ignore, pensée par la raison pure,
imposée par la raison pratique***

Voyons ce qu'il en est de la liberté aux différents niveaux de la raison :

1. au niveau phénoménal, l'*entendement* ne peut ni démontrer que je suis libre ni tenir compte de ma liberté puisque, par principe, il en

31. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs* / édit. V. Delbos, p. 68 [1^{re} section].

reste au niveau du déterminisme strict des phénomènes : pour lui, chacune de mes actions est donc interprétée comme un phénomène lié causalement à un autre phénomène.

2. la *raison pure* peut « penser » que mon âme est douée de liberté, mais elle est incapable de le « connaître » démonstrativement.
3. la *raison pratique*, en revanche, m'ordonne catégoriquement d'agir de manière purement rationnelle, c.-à-d. de manière complètement indépendante à l'égard du monde sensible. Or, agir de cette manière en se déterminant soi-même selon la seule raison, c'est, justement, être libre. Par l'impératif catégorique, la raison pratique m'oblige donc à affirmer que je suis libre, car sauf à se contredire et par conséquent à être irrationnelle (ce qui serait un comble), elle ne peut m'imposer un devoir (agir librement) qui serait irréalisable (n'étant pas libre). Bref, je dois faire mon devoir ; or je ne peux le faire que si je suis libre ; donc je suis autorisé à postuler pratiquement que je suis réellement libre.

Solution de l'opposition entre la liberté et le déterminisme

Il en résulte que l'antique opposition entre la liberté et le déterminisme est solutionnée :

1. dans un premier temps, par la distinction entre noumènes et phénomènes et la restriction du domaine d'application du déterminisme aux seuls phénomènes, puisqu'il est une loi de notre connaissance et non pas une loi de l'être, autrement dit qu'il s'applique à la réalité telle que nous la connaissons et non telle qu'elle est ;
2. dans un second temps, par la découverte, que m'oblige à faire la raison pratique, que je ne suis pas seulement un *phénomène*, soumis par conséquent au déterminisme, mais également un *noumène* qui, lui, est doué de liberté, c.-à-d. qu'un seul et même être peut être, comme noumène, libre et comme phénomène, déterminé, de telle sorte que s'il est vrai que je me connais moi-même, par le sens intime, qu'à titre de phénomène, il n'en résulte pas que le déterminisme expérimenté de mes actions soit une preuve contre ma liberté réelle, puisque je suis aussi, sans pouvoir l'expérimenter cette fois, noumène.

Bref, le déterminisme implacable de la causalité étant restreint au monde phénoménal et le monde nouménal étant rendu inaccessible aussi bien à la connaissance scientifique que métaphysique, on ne doit plus se contorsionner intellectuellement pour essayer de concilier, de manière factice, la liberté avec le déterminisme : il suffit de reconnaître qu'il n'y a pas de liberté dans le monde phénoménal pour affirmer que la liberté est possible au niveau nouménal. Ni la science ni la spéculation ne peuvent plus se prononcer en matière de liberté.

B. L'immortalité de l'âme

Un rapprochement indéfini de l'idéal moral rendu possible par l'immortalité de l'âme

Il semble y avoir une contradiction entre mon devoir — agir par pur respect de la loi morale à l'écart de toute considération empirique — et ma situation — une immersion dans le sensible (puisque j'ai tout de même un corps !), qui m'empêche de me détacher complètement de tout intérêt égoïste lié à ma sensibilité. Or, malgré cette particularité qui est la mienne, la raison pratique continue à m'imposer catégoriquement le devoir pour le devoir. Par conséquent, soit elle est déraisonnable, mais c'est impossible, soit elle m'invite à me rapprocher indéfiniment de l'idéal moral, ce qui ne peut se faire que si mon âme persiste indéfiniment par-delà la mort qui frappe mon existence phénoménale. Au nom de l'adage kantien « tu dois, donc tu peux », le « tu dois » de l'impératif catégorique m'oblige donc à réaliser le « tu peux » en postulant non seulement la liberté, mais également l'immortalité de mon âme.

C. L'existence de Dieu

Le bonheur comme vœu raisonnable grâce à l'existence de Dieu

Enfin, étant donné, d'une part, que la raison elle-même reconnaît que la vertu doit être récompensée par le bonheur et, d'autre part, que le souverain bien, soit l'accord entre la vertu (le bien agir par devoir) et le bonheur (dont on se rend digne par notre vertu) est rarement donné par l'ordre naturel (que d'honnêtes hommes malheureux et d'impies satisfaits ?), la raison, sauf à être contradictoire avec elle-même, nous impose de postuler pratiquement l'existence d'un Dieu capable, lui, de donner le souverain bien à ceux qui le méritent pour combler l'incohérence de la nature en la matière.

Échapper à la réduction cosmologique pour verser dans la réduction anthropologique

Comme on le constate, et il vaut la peine de lire à ce sujet les pages conclusives d'A. Léonard lui-même ⁽³²⁾, Kant, tout en nous aidant à échapper au danger de la *réduction cosmologique* du sens de Dieu (à savoir, une mainmise scientifique sur le concept de Dieu résultant du positionnement de Celui-ci dans le prolongement de notre savoir scientifique de l'univers physique), verse, en faisant de son existence une exigence de la raison humaine pour que celle-ci ne soit pas incohérente dans son vœu raisonnable de bonheur, dans les périls de la *réduction anthropologique* (en l'occurrence une dévalorisation de la connaissance de Dieu au profit de l'agir

32. A. LÉONARD, *Foi et philosophies*, pp. 145-146, et *Métaphysique de l'être*, pp. 166-172.

juste, qui risque de faire perdre de vue ce que Dieu est en soi et pour soi et de le ramener, dans une perspective utilitariste, à un principe dont la pertinence se mesure à l'aune de son efficacité morale).

D. Conclusion

Une morale qui ouvre à la métaphysique

La révolution copernicienne (qui, dans l'épistémologie kantienne, nous avait conduits à ramener l'ordre de la nature à n'être que le miroir de la légalité première de l'esprit humain) se retrouve dans sa conception de la morale : au lieu que, classiquement, la morale se fonde sur la métaphysique ou, pour mieux dire, sur l'ordre du réel déchiffré préalablement par la métaphysique, c'est maintenant la raison humaine qui est première (puisque l'impératif catégorique ne présuppose la soumission à aucune loi extérieure, mais seulement à la cohérence interne de la pensée) et qui, par le biais des postulats pratiques, ouvre ensuite à la réflexion métaphysique. L'inversion que nous avons constatée dans son épistémologie — de la primauté de la nature sur l'esprit à celle de l'esprit sur la nature — se retrouve donc dans sa morale — de la primauté de la métaphysique sur la morale à celle de la morale sur la métaphysique —, de sorte que, écrit A. Léonard, « ce n'est plus l'être qui détermine le sens de l'homme, mais l'homme éthique qui décide du sens de l'être » (33).

Avantages apologétiques

D'un point de vue kantien, la restriction des prétentions de la connaissance au seul domaine phénoménal, présente, malgré ce qui en coûte à la métaphysique, certains avantages :

1. enfermée dans le phénoménal, la science est « hors course » en matière de morale, ce qui élimine la menace d'une prétention de la science à tout gouverner, y compris la morale (*) ;

(*) Songeons au scientisme du XIX^e siècle !

2. la conception traditionnelle qui faisait de la morale un domaine annexe de la métaphysique présentait le risque que des débats, des contradictions, des incompatibilités entre différents systèmes métaphysiques se reportent sur la morale en la relativisant et donc en l'affaiblissant. Or, la morale ne peut prendre un tel risque, car elle doit représenter une exigence absolument inconditionnée. Pour protéger la morale, il pouvait dès lors sembler judicieux de la couper de tout lien avec la métaphysique ;

33. A. LÉONARD, *Foi et philosophies*, p. 145.

3. en montrant que les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu sont illégitimes, est rendu impossible tout discours scientifique en faveur de l'existence de Dieu, mais également contre son existence (*);

(*) C'est tout le problème, que nous retrouverons à l'ère du scientisme, d'une apologétique négative, très efficace contre « l'ennemi », mais qui interdit aussi aux « amis » toute apologétique scientifique positive.

5. Conclusion

Une victoire au prix d'un recentrement sur le sujet

En parvenant à les justifier devant la raison, Kant a réussi à restaurer toute une série de valeurs — la science et la morale, mais aussi le droit, la religion et l'art — qui étaient gravement compromises par le scepticisme et le matérialisme régnant lors de son entrée sur la scène de la pensée. Mais il opéra cette restauration en rattachant toutes ces valeurs non pas à des choses en soi ou à quelque réalité transcendante, car désormais celles-ci nous échappent à jamais, mais bien aux facultés humaines : ces valeurs sont parce qu'elles doivent être pour que telle ou telle autre faculté puisse s'exercer. En allant ainsi chercher en l'homme toutes ces réponses qui, auparavant, étaient trouvées en se référant à ces « objets » que sont le monde et Dieu, la révolution kantienne apparaît effectivement comme ayant décentré l'objet pour placer l'homme au centre de tout :

1. *Au niveau de la connaissance* : c'est dans l'entendement humain (le sujet) et non plus dans la nature (l'objet) que sont trouvées les conditions de possibilité et de légitimité de la connaissance ;
2. *Au niveau de la morale* : loin d'une objectivité normative, c'est le sujet moral qui se donne sa loi ;
3. *Au niveau esthétique* : la beauté objective cède la place au jugement de goût porté par le sujet.

Postérité

Dans l'histoire de la pensée, la doctrine kantienne trace assurément une ligne de démarcation entre ce qui la précède et ce qui la suit sans plus pouvoir l'ignorer : désormais, la question critique devient explicitement un préalable indispensable à toute réflexion philosophique, de sorte qu'il n'est plus possible d'être dogmatique ! Elle inspire, pourrait-on dire, toutes les doctrines qui conçoivent la réalité comme une œuvre à faire plus que comme une chose à constater. Après les postkantien (Fichte, Schelling, Hegel), on repère, entre 1860 et 1914, un retour à Kant, intitulé néo-kantisme ou néo-criticisme et incarné par des penseurs comme Helmholtz, Cassirer ou Renouvier, qui ne manqua pas de susciter, à la fin du XIX^e siècle, de très vives critiques.

Bibliographie : *La philosophie allemande de Kant à Heidegger* ; A. LÉONARD, *Foi et philosophies* ; P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique* ; D. THOUARD, *Kant* ; M. VETÖ, *De Kant à Schelling*.

III. HEGEL

1. Introduction

La revanche de la métaphysique

Alors que la métaphysique semblait condamnée par la critique kantienne ou du moins que ses capacités s'en trouvaient restreintes, les postkantien s'attachent à renouer avec la grande tradition métaphysique de la philosophie classique. Héritier des premiers efforts menés dans cette direction par Fichte et Schelling, le système de Hegel, en visant à réconcilier critique et métaphysique, subjectivité transcendantale et affirmation de l'être et de l'absolu, constitue l'entreprise la plus prestigieuse pour restaurer, après Kant et en tenant compte de ses exigences critiques, une authentique pensée métaphysique.

Étant donné l'importance toute relative de Hegel (comparée à celle d'un Descartes ou d'un Kant par exemple), nous devons nous contenter d'un bref aperçu ⁽³⁴⁾.

2. Assumer la philosophie transcendantale tout en la dépassant

A. Du Moi transcendantal au Soi absolu

Kant et l'objectivité seulement phénoménale

Comme nous l'avons vu, Kant avait situé le foyer de toute intelligibilité dans le Moi, puisque c'est à l'intérieur du sujet que le pur divers de la sensibilité se trouvait unifié en un objet. Cette unité de l'objet n'était donc rien d'autre que l'unité du moi (du sujet) avec lui-même.

Tout en étant d'accord avec cette découverte de l'activité *structurante* de l'entendement, Hegel reproche à Kant d'avoir « situé » les catégories de l'entendement seulement à un niveau subjectif, c.-à-d. au niveau de l'entendement *humain*, tant et si bien que l'objectivité kantienne ainsi constituée n'est qu'une objectivité *dans* et *pour* le sujet fini et par conséquent

34. Pour une première approche, A. LÉONARD, *Foi et philosophies*, pp. 45-50 ; dans un second temps, A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, pp. 173-240.

une objectivité simplement *phénoménale*, puisque le noumène reste à jamais inaccessible au sujet connaissant.

Hegel et l'objectivité absolue

Le but que se propose Hegel est de dépasser cette unité seulement subjective du Moi pour aller jusqu'à l'affirmation de l'unité absolue du Soi ou du Concept (*), c.-à-d. de quitter cette objectivité uniquement relative au sujet humain pour atteindre une objectivité *en et pour soi* (au lieu de *en et pour le sujet fini*), soit une objectivité *absolue* et plus seulement relative et phénoménale.

(*) Chez Hegel, le terme « concept » ne désigne pas une simple représentation mentale de notre pensée subjective, mais bien — comme le *Noûs* d'Anaxagore ⁽³⁵⁾ — l'intelligibilité qui gouverne la totalité du réel telle qu'elle se déploie à travers les trois moments :

1. de l'*universel* (tout en se déployant, le concept restera à jamais ce qu'il est depuis son origine) ;
2. du *particulier* (lors de ce déploiement, le concept se particularise par l'acquisition progressive d'une multitude de déterminations) ;
3. et enfin du *singulier* (ces déterminations qui le particularise étant les siennes, c'est bien l'individu singulier qui se développe).

Dieu étant « le » concept qui se particularise dans la Nature et qui revient sur soi comme Esprit à travers l'homme et son histoire, il en résulte que toute réalité naturelle ou historique se révèle être un moment à l'intérieur du déploiement ternaire du Concept absolu, déploiement proprement *circulaire*, puisque c'est le point de départ qui constitue aussi le point d'arrivée. Nous y reviendrons.

La première caractéristique du dépassement de la philosophie transcendantale opéré par Hegel est donc le passage du Moi transcendantal au Soi absolu et, parallèlement, celui de l'objectivité seulement phénoménale à l'objectivité absolue.

B. De l'unité synthétique à l'unité dialectique

Dialectiser Kant par la contradiction

Le deuxième but de Hegel est de « dialectiser » Kant : partout où celui-ci se contente de juxtaposer et de composer synthétiquement des éléments différents, Hegel veut introduire la vie et le mouvement d'une *contradiction* immanente. À la synthèse kantienne, Hegel veut donc substituer la contradiction (*).

(*) Par « contradiction », il faut entendre non pas la contradiction de la logique formelle, mais bien cette intuition — déjà ressentie par Héraclite ⁽³⁶⁾ et reprise par Giordano Bruno ⁽³⁷⁾ — que seul ce qui est mort est

35. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 1.

36. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 1, chap. 1.

37. Cf. J.-Fr. STOFFEL, *Histoire de la philosophie*, vol. 3, chap. 2.

sans contradiction et que tout ce qui est vivant est, au contraire, habité par une contradiction bénéfique, car principe de mouvement.

Réaction aux antinomies kantienne de la raison pure

Comme nous l'avons vu (*), Kant avait reconnu que la contradiction inhérente aux antinomies de la raison pure était constitutive de l'essence même de la raison.

(*) S'attachant à relever, dans la dialectique transcendantale, les raisonnements illusoires de la raison pure lorsqu'elle traite du monde pris dans sa totalité, Kant se plaît à soutenir, sur la page de gauche, une thèse (par ex. : « le monde a commencé dans le temps et est limité dans l'espace ») et sur la page de droite, de manière tout aussi convaincante, sa parfaite antithèse (en l'occurrence : « le monde est infini aussi bien dans l'espace que dans le temps »).

Hegel est bien sûr content que Kant lui-même ait dû reconnaître la présence de telles contradictions, mais il lui reproche néanmoins :

1. de n'avoir repéré que quatre antinomies, alors que tout ce qui est, est, par là-même, antinomique ou contradictoire ;
2. d'avoir considéré, par préjugé, la contradiction comme une tare dont il faudrait se débarrasser, alors qu'elle est principe de vie et de mouvement ;
3. d'avoir expliqué ces contradictions de façon déplaisante, voire même surprenante (*).

(*) Pour Kant, on s'en souvient, les antinomies relevées ne manifestent pas une contradiction du monde, mais seulement de la raison lorsque celle-ci se met à considérer erronément le monde comme une entité métaphysique. La honte de ces contradictions n'affecte donc pas le monde, mais seulement la raison... Voilà, pour Hegel, une affirmation pour le moins surprenante lorsqu'on se rappelle que, depuis Platon, l'histoire de la philosophie valorise le monde de l'esprit au détriment du monde sensible.

Connaître le monde dans sa vitalité contradictoire

L'ambition d'Hegel est donc de dépasser Kant afin de connaître le monde « à fond », c.-à-d. dans sa vitalité contradictoire, grâce à cette méthode, qu'est la dialectique — le terme n'a donc plus du tout le sens péjoratif qu'il avait pour Kant ! —, qui consiste à accompagner le mouvement du réel en tant qu'il est un concept.

En quoi consiste cette méthode ? Alors que l'entendement kantien se contentait de juxtaposer des déterminations séparées et de les réunir par un semblant de synthèse, la raison dialectique se propose de penser ensemble ces déterminations, en les concevant 1°) dans leur *position* (c.-à-d. dans leur affirmation), 2°) dans leur *négation*, et enfin 3°) dans la *négation de cette négation*. Nous avons donc trois « moments » :

1. le côté *abstrait*, qui relève de l'*entendement* : les déterminations sont alors figées, isolées, enfermées, bien séparées les unes des autres, autrement dit « abstraites » (c.-à-d. « retirées ») des autres ;
2. le côté *dialectique* ou *négativement rationnel* : la *raison* dépasse l'*entendement* en opérant la *négation* de ses déterminations abstraites ;
3. le côté *spéculatif* ou *positivement rationnel* : la *raison* dépasse une nouvelle fois l'*entendement* en révélant cette fois l'*aspect positif* qui accompagne la négation des négations opérées au point précédent, de sorte qu'on aboutit, en définitive, à une affirmation.

Les exemples de l'être et de l'infini

Illustrons ces trois étapes en recourant aux exemples de l'être et de l'infini.

1. D'abord, l'*entendement* en reste à des déterminations abstraites.

Ex. n°1 : L'être est totalement séparé du néant ; le néant est radicalement opposé à l'être.

Ex. n°2 : Le fini et l'infini subsistent comme des entités complètement isolées l'une de l'autre.
2. Ensuite, la *raison* nie les déterminations abstraites de l'*entendement* en mettant fin à leur prétendu isolement.

Ex. n°1 : Penser que l'être est totalement séparé du néant et inversement n'est pas satisfaisant, car, d'une part, l'être qui n'est qu'être est privé de tout contenu spécifique et est donc identique au néant et, d'autre part, le néant, lorsqu'il est pensé pour lui-même, devient quelque chose et est ainsi assimilé à l'être ! Par conséquent, l'être qui n'est qu'être passe dans le néant et le néant qui n'est que néant passe dans l'être !

Ex. n°2 : Le fini qui n'est que fini, c.-à-d. sans contact aucun avec l'infini, se transforme lui-même en infini. Inversement, l'infini, qui aurait le fini entièrement séparé de lui (c.-à-d. « hors » de lui), deviendrait le fini, puisqu'il aurait, en dehors de lui, une borne (à savoir ce fini extérieur) qui le limiterait !
3. Enfin, intervient le côté spéculatif.

Ex. n°2 : Le véritable infini est donc celui qui contient nécessairement, à l'intérieur de lui-même, ce fini sans la présence et sans la négation duquel il ne serait pas véritablement l'infini.

Conclusion : du sujet fini au Sujet absolu

Le centre gravité de la philosophie de Hegel n'est donc plus le sujet fini comme chez Kant — c.-à-d. un entendement humain qui organise formellement un donné sensible *donné par ailleurs* —, mais le Sujet absolu, appelé aussi le Soi ou le Concept — c.-à-d. un entendement qui *se donne à lui-même* son contenu intuitif. Dès lors, la chose en soi, désormais superflue, est remplacée par une Raison créatrice, qui pose elle-même un Objet qui lui correspond et qui par conséquent « habite » au cœur même du réel,

car le rationnel est réel et le réel est rationnel ⁽³⁸⁾, ou encore : le concept est être et l'être est concept. Dans ces conditions, la connaissance finie du sujet humain n'est plus qu'un moment partiel au sein du Savoir absolu.

3. La métaphysique

A. Logique - Nature - Esprit

Chez Hegel, les trois idées kantienne de la raison — Dieu, le monde et l'âme — redeviennent les objets de la métaphysique au lieu d'être seulement des idées régulatrices pour l'entendement fini. La métaphysique consiste alors à appréhender l'Idée absolue comme une totalité vivante et organique (moment universel du concept) qui se déploie dialectiquement selon un ordre différencié et nécessaire (moment particulier du concept), pour enfin se reployer librement sur soi comme sujet (moment singulier du concept). D'où les trois parties du système hégélien ⁽³⁹⁾ :

1. *Logique* : c'est la science de l'Idée en et pour soi, la pensée absolument identique avec soi, l'éternelle Pensée divine avant la création du monde et de l'homme, le Logos absolu ;
2. *Philosophie de la nature* : c'est la science de l'Idée en son être-autre particulier qu'est la Nature ;
3. *Philosophie de l'Esprit* : c'est l'Idée qui, à partir de son être-autre, fait retour sur soi ; c'est l'Homme et son histoire.

Un processus circulaire

Conformément à l'ambition dialectique et non simplement synthétique de Hegel, ces trois moments ne sont pas la simple juxtaposition d'états, mais une activité selon un processus circulaire :

1. dans la Logique, l'Idée est connue de façon « abstraite », c.-à-d. séparée de la Nature et de l'Esprit, de sorte qu'elle coïncide avec elle-même ;
2. dans la Nature, ce qui est connu, c'est encore et toujours l'Idée (et pas quelque chose d'autre), mais dans la forme de l'aliénation : à savoir, l'Idée dans le moment dépouillé, humilié de son être-autre ;
3. dans l'Esprit, c'est encore une autre facette de l'Idée qui est mise en évidence : l'esprit absolu qui surgit en l'homme comme esprit fini.

Après l'Idée logique (l'Idée pure en et pour soi), après la Nature (l'Idée dans son altérité et dans son aliénation), vient donc l'Esprit (l'Idée retour-

38. Cf. G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit* / édit. J.-Fr. Kervégan, préface.

39. Cf. G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* / édit. B. Bourgeois, vol. 1, § 18.

nant à soi à partir de son être-autre). Chacun des trois moments du système (Logos, Nature, Esprit) constitue donc un aspect de la Pensée qui se pense, à savoir : Idée-Logique ; Idée-Nature et Idée-Esprit.

B. Les trois syllogismes de l'Idée

Insuffisance de ce premier syllogisme

Prenons garde que l'itinéraire que nous venons de suivre et qui nous a conduit de la Logique à la Nature et de la Nature à l'Esprit est unilatéral, partiel et partial :

1. la Logique n'est pas seulement le point de départ ;
2. l'Esprit n'est pas uniquement le point d'arrivée ;
3. et les médiatiser l'un et l'autre par la Nature, c'est les unir par ce qu'il y a de moins unifiant !

Trois syllogismes...

Pour remédier à ces insuffisances et évacuer toute partialité, il faut recourir à un triple syllogisme, afin de permettre à chacun des trois termes de jouer successivement le rôle de grand extrême, de petit extrême et de moyen terme :

1. Logique – Nature – Esprit : c'est l'itinéraire suivi par les *Cours de Berlin* ;
2. Nature – Esprit – Logique : c'est le déroulement du point de vue de l'Esprit lui-même présenté dans *La phénoménologie de l'esprit* ;
3. Esprit – Logique – Nature : c'est l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

... correspondant aux trois branches de la métaphysique

Au terme de ces trois regards différents et complémentaires, se trouve restaurée la métaphysique traditionnelle avec :

1. sa théologie (la Logique développant l'Idée de Dieu) ;
2. sa cosmologie (la Philosophie de la nature développant l'Idée du monde) ;
3. sa psychologie (la Philosophie de l'esprit développant l'Idée de l'âme).

Mais cette restauration échappe au dogmatisme dénoncé jadis par Kant, puisqu'elle n'expose pas le savoir métaphysique sans exposer en même temps le devenir de ce savoir dans la conscience et dans l'histoire.

C. Une création nécessaire ?

Mais cette restauration a un prix. Dans le système hégélien en effet, la seule positivité qui subsiste n'est pas une positivité originaire (comme chez Thomas d'Aquin), mais celle qui résulte de la négation du négatif, soit une positivité finale qui correspond... à la négativité absolue. En effet, l'Absolu hégélien est sans positivité originaire : Dieu n'est pas Dieu en lui-même, mais dans la négation du monde qui est lui-même la négation de Dieu. Il en résulte que :

1. Le Dieu hégélien ne crée pas par une générosité surabondante, mais par pénurie : au début, il n'est que Dieu et pas encore Esprit ; la création est alors un aveu d'impuissance *nécessaire*, puisque c'est par la négation de cette négation qu'il s'affirmera authentiquement comme Esprit. Loin d'être un « trop plein » libre et gratuit qui permet l'existence du monde sans que Dieu n'y gagne rien, la création est ici conçue comme une déchéance nécessaire pour que Dieu conquière finalement sa spiritualité au terme du processus de la négativité ! Nous ne sommes donc pas dans un cercle, mais une spirale !
2. C'est moins du monde (et de l'homme) que de la négation du monde (et de l'homme) que le Dieu hégélien a besoin pour être Dieu. L'être même du fini a donc pour vocation de se supprimer : « c'est le non-être du fini qui est l'être de l'Absolu ». Aussi, adaptée au système hégélien, la célèbre formule de saint Irénée — « la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant » ⁽⁴⁰⁾ — devient : « la vie de Dieu, c'est la mort de l'homme » ou, pour reprendre la formule lapidaire de Mgr Léonard : « Là où je finis, Dieu commence » ⁽⁴¹⁾ !

Hegel opère donc une restauration de la métaphysique, certes, mais qui se paie au prix fort ! Sa philosophie de l'histoire de la philosophie est plus optimiste.

4. La philosophie de l'histoire de la philosophie

Le contexte

La conception platonicienne de l'histoire de la philosophie est, sans surprise, tributaire de la figue du cercle caractéristique de la période préchrétienne. Radicalement étrangère à toute perspective historique, elle pense une histoire sans histoire, comme si tout serait immédiatement donné depuis toujours. Se situant dans un contexte radicalement différent, car postchrétien, Hegel estime que l'histoire de la philosophie a bien dû commencer, puisqu'elle a progressé.

40. IRÉNÉE, *Contre les hérésies* / édit. Ad. Rousseau, livre 4, 20:7.

41. A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, p. 234.

Commencement et fondation

Or la question du commencement de l'histoire de la philosophie n'est pas qu'une question d'érudit : elle engage les fondations et donc aussi la solidité de tout l'édifice ! À défaut de pouvoir fonder en raison ces présupposés initiaux (ils ne s'imposaient pas), on peut du moins, tout en les admettant comme point de départ, en faire des résultats ! Expliquons-nous.

Selon la conception traditionnelle, le commencement de la philosophie est un point de départ sans préalable, une origine radicale comme le début d'une demi-droite. À cette représentation imagée, Hegel substitue le cercle, mais pas le cercle de l'Antiquité qui, lui, effectue un retour du Même au Même ! Mais un cercle quand même, car dans un cercle, n'importe quel point de la circonférence peut être désigné comme commencement et ce commencement, une fois la circonférence entièrement parcourue, devient en même temps un aboutissement ! Le problème du fondement est ainsi résolu : une fois entré dans le cercle, il suffit de le parcourir entièrement pour revenir juste derrière le point de départ initial, ce qui permet de fonder celui-ci en raison et d'en faire un résultat nécessaire !

Une vision optimiste

Toute philosophie historique constitue un moment de la totalité, une partie de la vérité, mais non « la » vérité elle-même. En tant que partie de la vérité, elle sera incorporée dans une autre philosophie, de sorte que cette part de vérité se réalise aussi ailleurs qu'en elle-même. L'adjonction de toutes ces vérités partielles, lorsque le système philosophique sera complet, donne accès à la vérité absolue.

Hegel solutionne ainsi le problème de l'antagonisme des différentes philosophies : au lieu de commencer sa philosophie par un point de départ radical qui rejette comme faux tous les autres systèmes, il incorpore les systèmes des autres dans le sien comme autant de vérités partielles.

Est-ce à dire qu'Hegel a la prétention de détenir, dans son propre système, la vérité de tous les autres systèmes de sorte qu'il aurait atteint la vérité vraie, ce qui impliquerait qu'il soit le dernier des philosophes au sein d'une histoire dorénavant achevée ? Non bien sûr. Si la philosophie est d'ores et déjà achevée comme œuvre de l'Esprit absolu, comme exposition, à des moments successifs au sein de notre histoire dont la contingence est inépuisable, elle reste toujours inachevée, toujours en train de se réaliser pour nous. Car le nombre infini de points de vue n'implique pas un cercle infini, mais un cercle fini dont il est toujours possible d'approfondir indéfiniment chaque segment.

La marche rationnelle de l'Esprit

Marquée par saint Augustin et l'idée d'une Providence divine à l'œuvre dans le monde, la philosophie de l'histoire de Hegel est convaincue, d'une part, qu'il y a une « ruse de la raison » qui se sert de la résistance de la matière, de nos buts limités et de nos passions, pour parvenir, par un biais qui échappe à notre conscience, à la réalisation de ses fins propres et, d'autre part, que cette *présomption* d'une histoire universelle malgré tout rationnelle, car gouvernée par une raison, deviendra un résultat nécessaire quand l'étude philosophique de l'histoire universelle aura dévoilé la marche rationnelle de l'Esprit universel.

Bibliographie : A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être* ; P. PIRET, *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique* ; B. TIMMERMANS, *Hegel*.

IV. CONCLUSION

Débutant, avec Kant, par une volonté affichée de rompre avec le passé *dogmatique*, en vérifiant que ce qu'elle s'apprête à examiner relève bel et bien de son pouvoir légitime, et *empiriste*, en se retranchant derrière les remparts assurés de l'a priori, la raison, par cette autolimitation et ce retranchement, perd, avec l'idéalisme allemand, une partie importante de son champ d'investigation traditionnel, perte qu'elle compense par une sécurité accrue. Mais, comme nous l'avons constaté avec Hegel, une fois rassurée, la raison de l'idéalisme allemand retrouve, à partir de son retranchement même, tout ce qu'elle avait cru devoir abandonner au nom de la critique kantienne et récupère ainsi les problématiques classiques de la philosophie, dont la métaphysique.

Questions d'examen ⁽¹⁾

Descartes

- [1] *Le doute est un état pour les sceptiques alors qu'il est une action pour les cartésiens. Qu'est-ce à dire ?*
- [2] *Quelle est la différence que Descartes établit entre la certitude et l'évidence et pourquoi cette différence constitue-t-elle un défi pour une philosophie qui entend se baser sur l'évidence ?*
- [3] *Quand, pourrait-on dire, le cartésianisme commence ?*
- [4] *Expliquez pourquoi l'attitude qu'il convient d'adopter à l'égard du doute est diamétralement opposée dans la vie et dans la pensée.*
- [5] *Expliquez pourquoi le doute cartésien est méthodologique, provoqué, total et hyperbolique.*
- [6] *Expliquez ce qui différencie Descartes de Montaigne ou, pour le dire autrement, en quoi Montaigne est un interlocuteur de référence pour Descartes.*
- [7] *Pourquoi substituer l'accoutumance de la distinction entre matière et esprit à la confusion de la mentalité enfantine est un travail aussi difficile que nécessaire ?*
- [8] *Pourquoi après la fiction nécessaire d'un Dieu trompeur est-il tout aussi indispensable d'y ajouter celle d'un malin génie ?*
- [9] *Comment Descartes parvient-il à sortir de l'enclos du Cogito grâce à l'affirmation d'un Dieu existant ?*
- [10] *Comment Descartes démontre-t-il que l'infini ne s'obtient pas à partir du fini ?*
- [11] *Déroulez précisément le raisonnement qui conduit du « Cogito, ergo sum » au « dubito, ergo Deus est ».*
- [12] *Comment Descartes parvient-il à sortir définitivement de l'enclos du Cogito grâce à l'affirmation d'un Dieu véracé après celle d'un Dieu existant ?*
- [13] *Descartes était très fier que sa distinction substantielle de l'âme et du corps puisse rendre possible l'immortalité de l'âme. Expliquez.*
- [14] *Alors que pour Descartes l'union de l'esprit et du corps est un fait quand leur distinction constitue un défi, pour ses successeurs et interprètes au contraire, c'est leur union qui devient problématique. D'où vient cette divergence de point de vue ?*
- [15] *Exposez la problématique de l'union de l'esprit et du corps en adoptant successivement le point de vue de Descartes et celui de ses interprètes et successeurs.*
- [16] *Synthétisez, comme nous avons tenté de le faire en conclusion de la partie métaphysique, le cheminement cartésien depuis l'incertitude qui est la sienne et celle de son époque jusqu'à la reconnaissance vécue de l'union de composition du corps et de l'esprit.*
- [17] *Montrez que l'épistémologie cartésienne est effectivement adaptée à l'objectif cognitif qu'elle se donne.*

1. La pondération des questions étant variable, certaines de ces questions ne demandent que 2 à 3 lignes de réponse.

[18] *La connaissance de Dieu est-elle, chez Descartes, une fin en soi et/ou une nécessité pour asseoir la certitude, tant recherchée, du savoir et, en particulier, de la science ?*

[19] *La métaphysique cartésienne, couronnement ou début des études ?*

Pascal

[20] *Définissez le fidéisme et le jansénisme.*

[21] *Définissez le déisme et le pyrrhonisme.*

[22] *Qu'est-ce qu'une régression à l'infini ? Qu'est-ce que la « mathesis universalis » ?*

[23] *Argumentez pour et contre la présence de Blaise Pascal dans une histoire de la philosophie.*

[24] *Qu'est-ce qui fait de Pascal, au XVII^e siècle, le principal opposant à Descartes ?*

[25] *La doctrine pascalienne du cœur relève-t-elle uniquement de son apologétique ou également de son épistémologie ? Quels sont les enjeux de cette question ?*

[26] *Quel est le rôle dévolu à la philosophie dans la conversion véritable ?*

[27] *Commentez la citation suivante : « La conversion véritable consiste à s'anéantir devant cet être universel qu'on a irrité tant de fois ».*

[28] *Commentez le célèbre fragment suivant : « Le silence de ces espaces infinis m'effraie ».*

[29] *Selon Pascal, la philosophie a-t-elle pour vocation de démontrer l'existence de Dieu ?*

[30] *Pour un pascalien, que valent les preuves thomistes de l'existence de Dieu ?*

[31] *N'y a-t-il pas, chez Pascal, une contradiction dans le fait de condamner toute apologétique scientifique tout en présentant, néanmoins, un argument, celui du pari ?*

[32] *Selon Pascal, la philosophie a-t-elle pour vocation de donner la connaissance de l'homme ?*

[33] *Pourquoi Pascal, tout en connaissant la méthode idéale et parfaite, se rabat-il sur la méthode géométrique ?*

[34] *Comparez les rapports institués entre la physique et la métaphysique par Descartes et Pascal.*

[35] *Qu'est-ce que le cœur dans l'apologétique pascalienne ?*

[36] *Expliquez pourquoi cette phrase a divisé les commentateurs : « Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis ».*

[37] *Chez Pascal, pourrait-on dire, la raison développe et le cœur crée. Expliquez.*

[38] *Quels sont les enjeux apologétiques, encore actuels, de la doctrine pascalienne du cœur appliquée à l'épistémologie ?*

[39] *Présentez, de manière structurée, les différences entre Pascal et Descartes.*

Locke

[40] *L'axiome célèbre « Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensibilité » nous autorise-t-il à ramener l'empirisme à un pur sensualisme ?*

[41] *Expliquez comment la contestation du cartésianisme par Newton et Locke engendre la fin de la métaphysique classique et un intérêt pour le problème de la connaissance.*

- [42] *Comment la théorie corpusculaire de Robert Boyle permet-elle à Locke d'affirmer que toutes nos idées simples sont réelles car fondées dans la nature, malgré la plus grande conformité avec la réalité extérieure des qualités premières par rapport aux qualités secondes ?*
- [43] *Locke doute-t-il de la réalité du monde extérieur et/ou de la connaissance que nous en avons ?*
- [44] *Qu'est-ce que la substance pour Locke ?*
- [45] *Descartes proclame que l'infini est antérieur au fini et Locke qu'il est, au contraire, postérieur. Cette controverse présente-t-elle des enjeux importants ?*

Berkeley

- [46] *Faites ressortir tout ce qu'a de singulier la pensée de Berkeley.*
- [47] *Que sont les qualités premières et les qualités secondes pour Locke et pour Berkeley ?*
- [48] *Pourquoi Berkeley tient-il à démontrer que les qualités premières sont aussi subjectives que les qualités secondes ?*
- [49] *Si « exister c'est être perçu ou percevoir », comment concevoir la genèse du monde, et donc son existence, cinq jours avant la création d'Adam et donc avant l'apparition de quelqu'un pour le percevoir ?*
- [50] *Exposez sous forme de raisonnement la « preuve » de l'existence de Dieu développée par Berkeley.*
- [51] *En quoi la philosophie de Berkeley constitue-t-elle une victoire, largement apologétique, sur le matérialisme et sur le scepticisme aussi bien philosophique que populaire ?*
- [52] *Berkeley n'est-il pas l'illustration qu'en poussant l'empirisme de Locke jusqu'à ses dernières conséquences on arrive paradoxalement à l'idéalisme ?*

Hume

- [53] *Pourquoi ai-je qualifié le scepticisme de David Hume de souriant ?*
- [54] *Pourquoi et comment Hume nous invite-t-il à passer d'une conception métaphysique à une conception empiriste du principe de causalité ?*
- [55] *Exposez le principe empirique de causalité.*
- [56] *Quelles sont, pour Hume, les trois composantes de la relation de causalité ?*
- [57] *Quelles sont les conséquences épistémologiques et métaphysiques de la doctrine de Hume ?*
- [58] *Qu'est-ce la substance matérielle pour Locke, Berkeley et Hume ?*

Kant

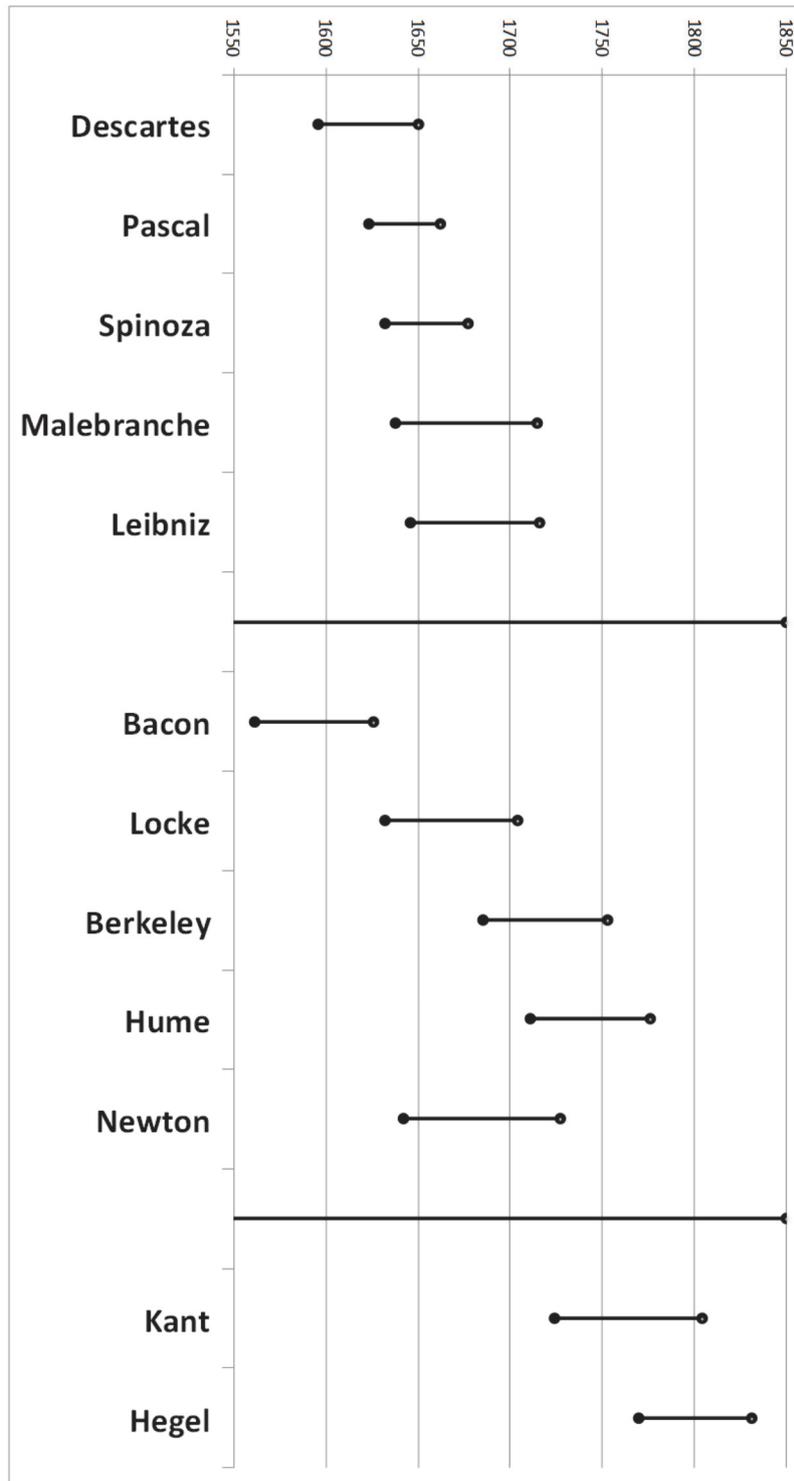
- [59] *Tentez de définir, en les différenciant, l'idéalisme transcendantal et l'idéalisme des postkantians.*
- [60] *Alors que Kant fait une concession au matérialisme, Hegel verse dans une surenchère anti-matérialiste. Expliquez.*

- [61] *La « révolution kantienne », une réponse à la crise de la pensée scientifique aussi bien que métaphysique ?*
- [62] *En quoi Kant s'inspire-t-il tout à la fois de la science moderne et de la révolution copernicienne ?*
- [63] *Formulez précisément la question kantienne du « Que puis-je connaître ? ».*
- [64] *Un jugement synthétique a priori est-il forcément entièrement antérieur à toute expérience ?*
- [65] *L'existence de jugements synthétiques a priori permet d'éviter le dilemme entre une nécessité stérile et une fécondité facultative. Expliquez.*
- [66] *Quelle réponse Kant apporte-t-il finalement à la question suivante : quelles sont les conditions qui permettent de rendre compte que des jugements synthétiques a priori soient possibles en mathématique et en physique, mais non en métaphysique ?*
- [67] *Comment Kant justifie-t-il le tournant subjectiviste par lequel il se détache de la naïveté objectiviste ?*
- [68] *« Comme Copernic, Kant met fin à l'anthropocentrisme géocentrique ». Juste ?*
- [69] *Que veut dire « transcendantal » chez Kant ? Donnez quelques exemples.*
- [70] *L'espace et le temps, selon Kant, sont en nous et pour nous. Expliquez*
- [71] *Pourquoi est-il fondamental, pour Kant, que l'espace et le temps soient deux intuitions a priori ?*
- [72] *À quoi servent les catégories de l'entendement ?*
- [73] *Le cogito cartésien qui éprouve le « je pense, donc je suis » est-il phénoménal ou nouménal ? Quel est l'enjeu fondamental de cette question ?*
- [74] *Kant est-il phénoméniste ou nouménaliste ? Justifiez votre réponse.*
- [75] *Comment Kant opère-t-il une synthèse historique entre le rationalisme et l'empirisme ?*
- [76] *« Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné et sans l'entendement nul ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles. » Expliquez.*
- [77] *La raison pure, c'est une colombe qui veut atteindre des cimes et qui s'écrase. Juste ? Expliquez !*
- [78] *Comment Kant explique-t-il l'échec, aussi compréhensible qu'inéluctable, de la métaphysique ?*
- [79] *Présentez l'antinomie de la raison quant à l'idée de Dieu et commentez-la.*
- [80] *Pourquoi la pureté est-elle exigée au plan pratique après avoir été critiquée au niveau théorique ?*
- [81] *Comment assurer l'universalité et la nécessité de l'impératif catégorique tout en rejetant toute forme d'hétéronomie ?*
- [82] *La liberté, une conséquence de la raison pratique ou de la négation métaphysique du déterminisme ?*
- [83] *En reprenant l'exemple de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, montrez comment, chez Kant, c'est la morale qui ouvre à la métaphysique et non l'inverse.*

Hegel

- [84] *Comment le passage hégélien du Moi transcendantal au Soi absolu est-il identiquement celui de l'objectivité phénoménale à l'objectivité absolue ?*
- [85] *Le terme « dialectique » a-t-il la même signification chez Kant et chez Hegel ?*
- [86] *Pourquoi Hegel estime-t-il que Kant n'a pas connu le monde dans sa vérité authentique ?*
- [87] *Comment Hegel restaure-t-il les trois branches traditionnelles de la métaphysique que sont la théologie, la cosmologie et la psychologie ?*
- [88] *Pourquoi la dialectique hégélienne juge-t-elle bon de recourir à un triple syllogisme ?*
- [89] *La pensée hégélienne, une figure du cercle ou de la spirale ?*
- [90] *Pour Hegel, pourrait-on dire, la vie de Dieu, c'est la mort du monde et de l'homme. Expliquez.*

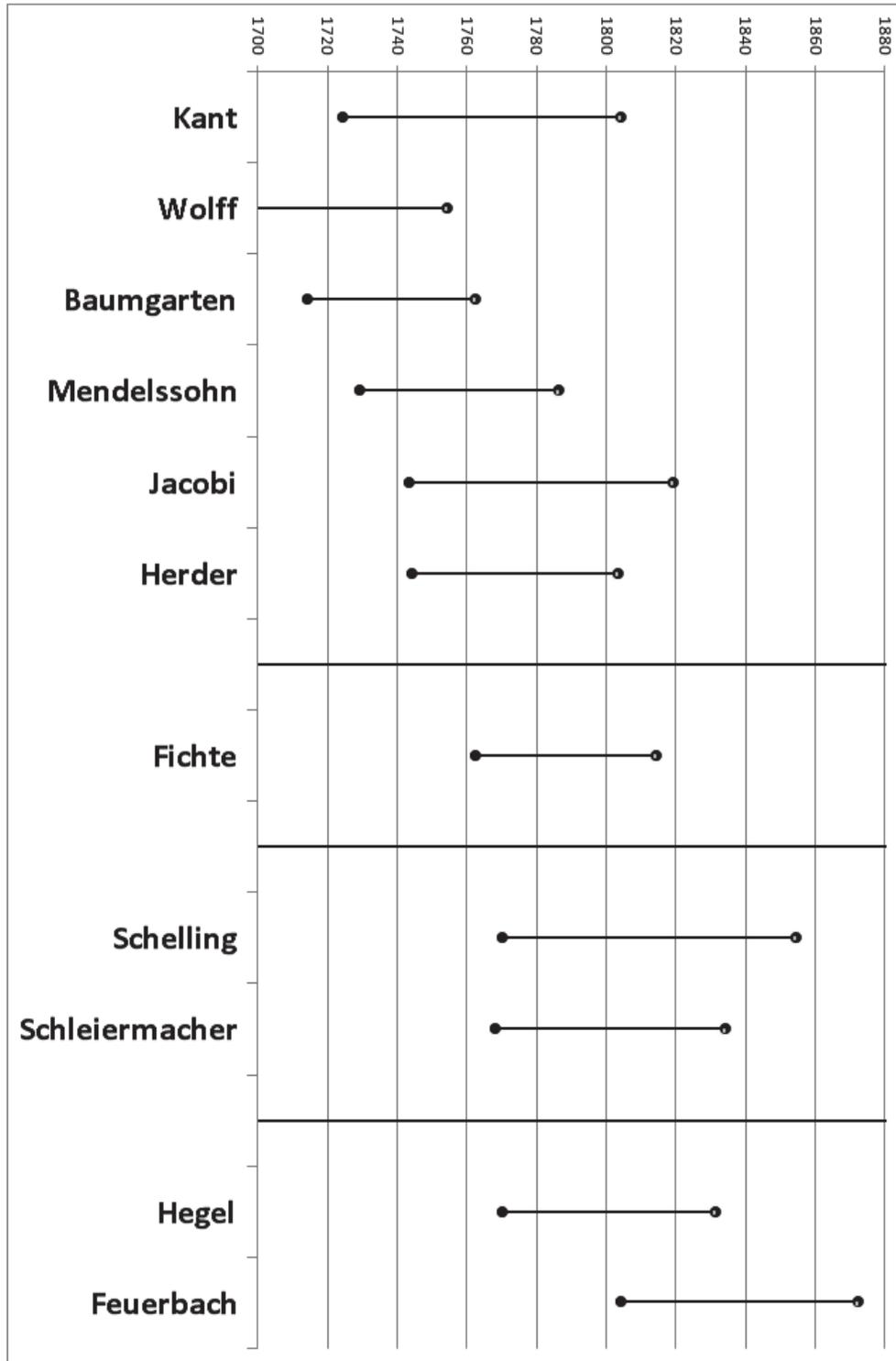
Rationalisme et empirisme



Illus. n°1.

Tableau chronologique des principaux auteurs mentionnés.
 Source : composition personnelle.

Idéalisme allemand



Illus. n°2.

Tableau chronologique des principaux auteurs mentionnés.
Source : composition personnelle.

Bibliographie ⁽¹⁾

I. HISTOIRES DE LA PHILOSOPHIE

1. Générales

- [1] *Histoire de la philosophie*. – Vol. 2 : *De la Renaissance à la révolution kantienne* / sous la direction d'Yvon BELAVAL. – [Paris] : Éditions Gallimard, 1986. – xx, 1142 p. – (Encyclopédie de la Pléiade ; 36).
- [2] BRÉHIER (Émile), *Histoire de la philosophie*. – Vol. 2 : *XVII^e-XVIII^e siècles* / édition revue et mise à jour par Pierre-Maxime SCHUHL et André-Louis LEROY. – 3^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 1985. – 506 p. – (Quadrige ; 22).
Ouvrage ancien, mais qui reste parfois éclairant.
- [3] DUMAS (Jean-Louis), *Histoire de la pensée : philosophies et philosophes*. – Vol. 2 : *Renaissance et Siècle des Lumières*. – [s. l.] : Éditions Tallandier, 1990. – 503 p. – (Approches).
- [4] FOLSCHIED (Dominique), *Les grandes philosophies*. – 8^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 2011. – 128 p. – (Que sais-je ? : Philosophie ; 47).

2. Spécifiques

- [5] *Histoire de la philosophie française* / sous la direction de Denis HUISMAN. – [s. l.] : Perrin, 2002. – 618 p.
Dans cet ouvrage collectif s'étendant du moyen âge au XX^e siècle, le chapitre consacré, par Marie-Frédérique Pellegrin, au XVII^e siècle mérite d'être lu comme première initiation de qualité.
- [6] *La philosophie allemande de Kant à Heidegger* / sous la direction de Dominique FOLSCHIED. – Paris : Presses universitaires de France, 1993. – ix, 436 p. – (Premier cycle).
Le chapitre sur Kant est très bon.
- [7] BOUVERESSE-QUILLIOT (Renée), *L'empirisme anglais : Locke, Berkeley, Hume*. – Paris : Presses universitaires de France, 1997. – 127 p. – (Que sais-je ? ; 3233).
Pas très réussi...
- [8] LÉONARD (André), *Foi et philosophies : guide pour un discernement chrétien*. – Bruxelles : Éditions Lessius, [2005]. – 314 p. – (Présence ; 4).

1. Pour ne pas alourdir inutilement cette bibliographie, celle-ci, outre quelques ouvrages fondamentaux, se restreint essentiellement aux travaux que nous avons été amenés à citer ou à mentionner. Les instruments de travail et les manuels introductifs sont donnés, une fois pour toute, dans le premier volume de notre syllabus.

- [9] ———, *Métaphysique de l'être : essai de philosophie fondamentale*. – Paris : Les éditions du Cerf, 2006. – 448 p. – (La nuit surveillée).
Cf. le chap. 2 : « Kant et le problème de la métaphysique » (pp. 105-172), qui reprend en partie l'exposé donné dans *Foi et philosophie*, et le chap. 3 : « Hegel et le triomphe dialectique de la négativité » (pp. 173-240).
- [10] MARÉCHAL (Joseph), *Le point de départ de la métaphysique : leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. – Cahier 2 : Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant*. – 3^e édition. – Bruxelles : L'édition universelle ; Paris : Desclée De Brouwer, 1944. – 261 p. – (Museum lessianum : section philosophique ; 4).
- [11] VETÖ (Miklos), *De Kant à Schelling : les deux voies de l'idéalisme allemand*. – Vol. 1. – Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 1998. – 492 p. – (Krisis).
- [12] ———, *De Kant à Schelling : les deux voies de l'idéalisme allemand*. – Vol. 2. – Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2000. – 542 p. – (Krisis).
La référence incontestée, en langue française, sur l'idéalisme allemand.

3. Thématiques

- [13] BRITO (Emilio), *Philosophie moderne et christianisme*. – Leuven ; Paris ; Walpole (MA) : Uitgeverij Peeters, 2010. – XXI, 1514 p. – (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium ; 225 A & B).
Sur cette remarquable publication, cf. B. POTTIER, *Philosophie moderne et christianisme : à propos d'un ouvrage récent*, in *Nouvelle revue théologique*, vol. 133, 2011, n°4, pp. 633-643.
- [14] LARGEAULT (Jean), *Enquête sur le nominalisme / préface de René POIRIER*. – Paris : Béatrice Nauwelaerts ; Louvain : Éditions Nauwelaerts, 1971. – XVI, 453 p. – (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne : Recherches ; 65).
Ouvrage adoptant un point de vue qui n'est pas le nôtre, mais avec intelligence. Cf. la 3^e partie : « Nominalisme et empirisme à l'époque moderne ».
- [15] PIRET (Pierre), *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*. – Bruxelles : Éditions Lessius, 1998. – 272 p. – (Donner raison ; 1).

II. PUBLICATIONS SPÉCIFIQUES AUX DIFFÉRENTS PHILOSOPHES

1. Descartes

Littérature primaire

- [16] DESCARTES (René), *Œuvres de Descartes / publiées par Charles ADAM et Paul TANNERY*. – Paris : Léopold Cerf, 1897-1910. – 12 vol.
- [17] ———, *Œuvres philosophiques*. – Vol. 1 : 1618-1637 / textes établis, présentés et annotés par Ferdinand ALQUIÉ. – Paris : Bordas, 1988. – 829 p. – (Classiques Garnier).

- [18] ———, *Œuvres philosophiques*. – Vol. 2 : 1638-1642 / textes établis, présentés et annotés par Ferdinand ALQUIÉ. – Paris : Éditions Garnier, 1987. – 1148 p. – (Classiques Garnier).
- [19] ———, *Œuvres philosophiques*. – Vol. 3 : 1643-1650 / textes établis, présentés et annotés par Ferdinand ALQUIÉ. – Paris : Bordas, 1989. – 1152 p. – (Classiques Garnier).

Littérature secondaire

- [20] ALQUIÉ (Ferdinand), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. – 7^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 2011. – vii, 384 p. – (Épiméthée : essais philosophiques).
- [21] ———, *Descartes René (1596-1650)*, dans *Dictionnaire des philosophes*. – Paris : Encyclopædia universalis ; Paris : Albin Michel, 2006. – pp. 474-494.
- [22] GILSON (Étienne), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. – 5^e édition. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1984. – 344 p. – (Études de philosophie médiévale ; 13).
- [23] GOUHIER (Henri), *La pensée métaphysique de Descartes*. – 4^e édition augmentée ; 2^e tirage. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1999. – 416 p. – (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- [24] GRIMALDI (Nicolas), *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1978. – 252 p. – (À la recherche de la vérité).
- [25] GUÉROULT (Martial), *Descartes selon l'ordre des raisons*. – Vol. 1 : *L'âme et Dieu*. – Vol. 2 : *L'âme et le corps*. – [Paris] : Aubier, 1991. – 390 p. + 339 p. – (Aubier philosophie).
- [26] HALLYN (Fernand), *Descartes : dissimulation et ironie*. – Genève : Librairie Droz, 2006. – 214 p. – (Titre courant).
- [27] KOYRÉ (Alexandre), *Entretiens sur Descartes*, dans A. KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon [suivi de] Entretiens sur Descartes*. – [Paris] : Éditions Gallimard, 1987. – pp. 163-229. – (Les essais ; 107).
- [28] ———, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*. – Paris : Éditions Ernest Leroux, 1922. – xix, 220 p. – (Bibliothèque de l'École des hautes études : Sciences religieuses ; 33).
- [29] MARION (Jean-Luc), *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « Regulae »*. – 2^e édition revue et augmentée. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1993. – 220 p. – (Bibliothèque d'histoire de la philosophie : nouvelle série).
- [30] ———, *Sur la théologie blanche de Descartes : analogie, création des vérités éternelles et fondement* / édition corrigée et complétée. – Paris : Presses universitaires de France, 2009. – 492 p. – (Quadrige : Essais, débats).
- [31] RODIS-LEWIS (Geneviève), *L'œuvre de Descartes*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1971. – 575 p. (2 vol.). – (À la recherche de la vérité).

2. Pascal

Littérature primaire

Les éditions de Pascal sont nombreuses. Celle de Brunshvicg (1908-1921) est périmée, mais ses annotations, qui émanent d'un philosophe compétent aussi bien dans les sciences que dans les questions philosophiques et religieuses, ne doivent pourtant pas être négligées. L'édition de Lafuma a longtemps fait autorité, mais elle comporte certaines fautes de lecture gênantes. Elle est en passe d'être définitivement supplantée par l'édition de Mesnard, dont seuls 4 volumes sont parus sur les 7 annoncés et ils ne contiennent ni *Les provinciales* ni les *Pensées*. Pour ces dernières, il convient de signaler l'édition récente et originale de Sellier. Quant à l'*Entretien avec M. de Sacy*, il faut dorénavant se référer à l'édition du texte, entièrement renouvelé, de Mengotti et Mesnard. Pour notre part, nous suivons généralement Mesnard et, à défaut, Lafuma.

- [32] FONTAINE (Nicolas), *Entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne : original inédit / texte établi*, présenté et annoté par Pascale MENGOTTI-THOUVENIN et Jean MESNARD. – Paris : Desclée De Brouwer, 1994. – 141 p. – (Les carnets DDB).
- [33] PASCAL (Blaise), *Œuvres complètes / préface d'Henri GOUHIER ; présentation et notes de Louis LAFUMA*. – Paris : Éditions du Seuil, 1963. – 676 p. – (L'intégrale).
- [34] ———, *Œuvres complètes / texte établi*, présenté et annoté par Jean MESNARD. – Paris : Desclée De Brouwer, 1964-1992. – 4 vol. – (Bibliothèque européenne).
- [35] ———, *Œuvres de Blaise Pascal / publiées suivant l'ordre chronologique avec documents complémentaires, introductions et notes par Léon BRUNSHVICG, Pierre BOUTROUX et Félix GAZIER*. – Paris : Librairie Hachette et Cie, 1908-1921. – 14 vol. – (Les grands écrivains de la France).
- [36] ———, *Pensées, opuscules et lettres / « Pensées »* éditées par Philippe SELLIER selon la copie de référence de Gilberte PASCAL ; « Opuscules et lettres » édités par Laurence PLAZENET et Philippe SELLIER. – Paris : Éditions Classiques Garnier, 2010. – 806 p. – (Bibliothèque du XVII^e siècle ; 2).

Littérature secondaire

- [37] ADORNO (Francesco Paolo), *Pascal*. – 2^e tirage. – Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 2004. – 144 p. – (Figures du savoir ; 23).
- [38] BIRAULT (Henri), *Science et métaphysique chez Descartes et Pascal*, dans *La phénoménologie et les sciences de la nature : Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences (2-4 septembre 1963)*. – Bruxelles : Office international de librairie, 1965. – pp. 163-206.
- [39] BOUCHILLOUX (Hélène), *Pascal : la force de la raison*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2004. – 240 p. – (Bibliothèque des philosophies).
- [40] CARRAUD (Vincent), *Approfondir trop et parler de tout : Les « Principia philosophiae » dans les « Pensées » (note complémentaire sur « Disproportion de l'homme »)*, in *Revue d'histoire des sciences*, vol. 58, 2005, n°1, pp. 29-52.
- [41] ———, *Pascal et la philosophie*. – Paris : Presses universitaires de France, 1992. – 471 p. – (Épiméthée).

- [42] CHEVALLEY (Catherine), *Ce que Pascal doit à la physique des « Principia »*, in *Revue d'histoire des sciences*, vol. 58, 2005, n°1, pp. 9-27.
- [43] DE GANDILLAC (Maurice), *Pascal et le silence du monde*, dans *Blaise Pascal : l'homme et l'œuvre*. – Paris : Les éditions de Minuit, 1956. – pp. 342-365. – (Cahiers de Royaumont : Philosophie ; 1).
- [44] DESCOTES (Dominique), *Blaise Pascal : littérature et géométrie*. – Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal, 2001. – 356 p. – (Collection CERHAC).
- [45] ———, *L'argumentation chez Pascal*. – Paris : Presses universitaires de France, 1993. – 462 p. – (Écrivains).
- [46] GOUHIER (Henri), *Blaise Pascal : conversion et apologétique*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1986. – 268 p. – (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- [47] LAPORTE (Jean), *Le cœur et la raison selon Pascal*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 52^e année, 1927, pp. 93-118, pp. 255-299 et pp. 421-451.
- [48] MAGNARD (Pierre), *Pascal : la clé du chiffre*. – Nouvelle édition. – Paris : La table ronde, 2007. – XII, 378 p.
Brillant, mais réservé à des lecteurs avertis.
- [49] MESNARD (Jean), *Les « Pensées » de Pascal*. – 3^e édition. – Paris : Société d'édition d'enseignement supérieur, 1995. – 443 p. – (Littérature).
- [50] MICHON (Hélène), *Les raisons du cœur*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, 2009, n°1, pp. 47-58.
- [51] PASQUA (Hervé), *Le cœur et la raison selon Pascal*, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 95, 1997, n°3, pp. 379-394.
- [52] STOFFEL (Jean-François), *Pierre Duhem : un savant-philosophe dans le sillage de Blaise Pascal*, in *Revista Portuguesa de filosofia*, vol. 63, 2007, n°1-3, pp. 275-307.

3. Locke

Littérature primaire

- [53] LOCKE (John), *Essai philosophique concernant l'entendement humain* / traduit par Pierre COSTE ; édité par Émilienne NAERT. – 4^e tirage. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994. – 7, XXXVII, 627 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).
- [54] ———, *Essai sur l'entendement humain. – Livres I et II* / traduction, préface, notes et index par Jean-Michel VIENNE. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2001. – 637 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).
- [55] ———, *Essai sur l'entendement humain. – Livres III et IV. Annexes* / traduction, notes et index par Jean-Michel VIENNE. – 2^e édition revue et corrigée. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2006. – 733 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).

Littérature secondaire

- [56] BRYKMAN (Geneviève), *Locke : idées, langage et connaissance*. – Paris : Ellipses, 2001. – 124 p. – (Philo).
- [57] TADIÉ (Alexis), *Locke*. – 2^e tirage. – Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 2004. – 219 p. – (Figures du savoir ; 27).

Ouvrage clair et pédagogique, mais dont l'auteur, professeur de littérature britannique, semble manquer d'une culture historique et philosophique suffisante pour mettre en perspective et prendre du recul par rapport à la doctrine qu'il expose.

4. Berkeley

Littérature primaire

- [58] BERKELEY (George), *Œuvres*. – Tome 1 / édition publiée sous la direction de Geneviève BRYKMAN avec, pour ce volume, la collaboration de Dominique BERLIOZ-LETELLIER, Michelle BEYSSADE, Jean-Marie BEYSSADE, Michel BLAY, Laurent DÉCHERY, Marilène PHILLIPS. – Paris : Presses universitaires de France, 1985. – 432 p. – (Épiméthée).

Littérature secondaire

- [59] BRYKMAN (Geneviève), *Berkeley et le voile des mots*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1993. – 446 p. – (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- On privilégiera les travaux de cette editrice des œuvres de Berkeley aux Presses universitaires de France qui réserve à l'immatérialisme la juste place qui lui revient et qui est sensible à la perspective apologétique qui le sous-tend.
- [60] DUBOIS (Pierre), *L'œuvre de Berkeley*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1985. – 159 p. – (À la recherche de la vérité).
- [61] GUÉROULT (Martial), *Berkeley : quatre études sur la perception et sur Dieu*. – Paris : Aubier-Montaigne, 1956. – 189 p. – (Philosophie de l'esprit).
- [62] SCALA (André), *Berkeley*. – Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 2007. – 186 p. – (Figures du savoir ; 40).

5. Hume

Littérature primaire

- [63] HUME (David), *Discours politiques, précédé de « Ma vie » et suivi de « De l'écriture par essais »* / traduit de l'anglais par Fabien GRANDJEAN. – Mauvezin : Éditions T.E.R., 1993. – v, 260 p. – (T.E.R. bilingue).
- [64] ———, *Enquête sur l'entendement humain* / introduction, texte, traduction et notes par Michel MALHERBE. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2008. – 420 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).

- [65] ———, *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux* / traduction, préface et notes de André LEROY. – Paris : Aubier, 1946. – 766 p. (2 vol.) – (Bibliothèque philosophique).

Traduction plus fidèle au texte que celle parue, entre 1991 et 1995, chez Garnier-Flammarion.

Littérature secondaire

- [66] CLÉRO (Jean-Pierre), *Hume : une philosophie des contradictions*. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1998. – 256 p. – (Bibliothèque des philosophies).

Tout sauf une introduction à Hume. On privilégiera la publication, qui a fait ses preuves, de M. Malherbe.

- [67] MALHERBE (Michel), *La philosophie empiriste de David Hume*. – 4^e édition corrigée. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2001. – 383 p. – (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

6. Kant

Littérature primaire

- [68] KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure* / traduction française avec notes par André TREMESAYGUES et Bernard PACAUD ; préface de Charles SERRUS. – 10^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 1984. – xxxi, 584 p. – (Quadrige ; 61).

- [69] ———, *Fondements de la métaphysique des mœurs* / traduction de Victor DELBOS ; revue par Alexis PHILONENKO, avec une introduction et des notes nouvelles. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1980. – 153 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).

- [70] ———, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* / traduction de Louis GUILLERMIT ; introduction de Jules VUILLEMIN. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1986. – 171 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).

Littérature secondaire

Pour une toute première approche de la philosophie de Kant, nous conseillons, dans un premier temps, les pages lumineuses d'A. Léonard (*Foi et philosophies*, pp. 131-146), puis, dans un second temps, l'article de D. Folscheid (dans *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, pp. 7-46) et enfin le livre de D. Thouard, *Kant*.

- [71] DELBOS (Victor), *La philosophie pratique de Kant*. – 3^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 1969. – iv, 608 p. – (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

- [72] D'HONDT (Jacques), *Idéalisme allemand*, dans *Dictionnaire de la philosophie* / préface d'André COMTE-SPONVILLE ; introduction de Jean GREISCH. – Nouvelle édition augmentée. – Paris : Encyclopaedia Universalis ; Paris : Albin Michel, 2006. – pp. 871-882. – (Encyclopaedia universalis).

- [73] KOJÈVE (Alexandre), *Kant*. – [Paris] : Gallimard, 1973. – 218 p. – (Bibliothèque des idées).

- [74] THOUARD (Denis), *Kant*. – 2^e tirage. – Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 2004. – 176 p. – (Figures du savoir ; 30).

- [75] VUILLEMIN (Jules), *Physique et métaphysique kantienne*. – 2^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 1987. – 363 p. – (Dito).

7. Hegel

Littérature primaire

- [76] HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), *Encyclopédie des sciences philosophiques*. – Vol. 1 : *La science de la logique* / texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard BOURGEOIS. – 4^e édition. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994. – 646 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).
- [77] ———, *Encyclopédie des sciences philosophiques*. – Vol. 2 : *Philosophie de la nature* / texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard BOURGEOIS. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2004. – 778 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).
- [78] ———, *Encyclopédie des sciences philosophiques*. – Vol. 3 : *Philosophie de l'esprit* / texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard BOURGEOIS. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1988. – 604 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).
- [79] ———, *Principes de la philosophie du droit* / texte intégral, accompagné d'annotations manuscrites et d'extraits des cours de Hegel, présenté, révisé, traduit et annoté par Jean-François KERVÉGAN. – Édition revue et augmentée. – Paris : Presses universitaires de France, 2003. – VII, 500 p. – (Quadrige ; 397).

Littérature secondaire

- [80] BRUAIRE (Claude), *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. – Paris : Éditions du Seuil, 1964. – 190 p.
- [81] PAPAIOANNOU (Kostas), *Hegel* / avec un choix de textes traduits par l'auteur ; préface de François BORDES, Laurie CATTEEUW ; édité par François BORDES, Laurie CATTEEUW. – Société d'édition « Les Belles Lettres », 2012. – 240 p. – (Le goût des idées ; 27).
- [82] TIMMERMANS (Benoît), *Hegel*. – 2^e tirage. – Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 2003. – 179 p. – (Figures du savoir ; 19).
- [83] WAHL (Jean), *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. – Saint-Pierre-de-Salerne : G. Monfort, 1983. – VII, 208 p. – (Imago mundi).

III. PUBLICATIONS DIVERSES

Littérature primaire

- [84] *La Bible de Jérusalem* / traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. – Nouvelle édition revue et augmentée. – Paris : Les éditions du Cerf, 2000. – 2195 p.

- [85] ARISTOTE, *De l'Âme* / texte établi par A. JANNONE ; traduction et notes de Edmond BARBOTIN. – Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 1966. – XLV, 118 p. – (Collection des Universités de France).
- [86] ———, *Physique (I-IV)* / texte établi et traduit par Henri CARTERON. – 6^e tirage. – Paris : Société d'édition « Les Belles Lettres », 1983. – 169 p. – (Collection des Universités de France).
- [87] AUGUSTIN (saint), *Soliloques* / traduction, introduction, annotations, guide thématique de Denis MARIANELLI. – Paris : Migne, 1999. – 198 p. – (Les Pères dans la foi ; 76).
- [88] BACON (Francis), *Novum organum* / introduction, traduction et notes par Michel MALHERBE et Jean-Marie POUSSEUR. – Paris : Presses universitaires de France, 1986. – 349 p. – (Épiméthée).
- [89] IRÉNÉE (saint), *Contre les hérésies*. – Livre IV / édition critique [...] sous la direction de Adelin ROUSSEAU, avec la collaboration de Bertrand HEMMERDINGER, Louis DOUTRELEAU, Charles MERCIER. – Paris : Les éditions du Cerf ; Lyon : E. Vitte, 1965. – 995 p. – (Sources chrétiennes ; 100).
- [90] LEIBNIZ (Gottfried Wilhelm), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* / chronologie et introduction par Jacques BRUNSCHWIG. – Paris : Garnier-Flammarion, 1966. – 499 p. – (Texte intégral ; 92).
- [91] MONTAIGNE, *Les essais* / édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux [...] par Pierre VILLEY ; sous la direction et avec une préface de Verdun-Louis SAULNIER. – Paris : Presses universitaires de France, 1988. – LXXV, 1386 p. (3 vol.). – (Quadrige ; 94-95-96).
- [92] NEWTON (Isaac), *De philosophiae naturalis principia mathematica = Les principes mathématiques de la philosophie naturelle* / traduction nouvelle, postface et bibliographie établies par Marie-Françoise BIARNAIS ; préface de Stephen HAWKING ; avant-propos de A. Rupert HALL. – [s. l.] : Christian Bourgois éditeur, 1985. – 376 p. – (Épistémè).
- [93] THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité « De l'âme » d'Aristote* / introduction, traduction et notes par Jean-Marie VERNIER. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1999. – 430 p. – (Bibliothèque des textes philosophiques).
- [94] ———, *De la vérité*. – Question 2 : *La science en Dieu* / introduction, traduction et commentaire de Serge-Thomas BONINO ; avec une préface de Ruedi IMBACH. – Fribourg : Éditions universitaires ; Paris : Éditions du Cerf, 1996. – XIV, 622 p. – (Vestigia : pensée antique et médiévale ; 17).
- [95] VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* / édition critique avec une introduction et un commentaire par Gustave LANSON. – Nouveau tirage / revu et complété par André M. ROUSSEAU. – Paris : Librairie Marcel Didier, 1964. – LVI, 218 p. + 344 p. – (Société des textes français modernes ; 87-88).
- [96] ———, *Œuvres de Voltaire* / avec préfaces, avertissements, notes par M. BEUCHOT. – Vol. 20 : *Siècle de Louis XIV*. – Tome 2. – Paris : Firmin Didot frères ; Paris : Werdet et Lequien fils, 1830. – 570 p.

Littérature secondaire

- [97] *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* / revu par MM. les membres et correspondants de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations par André LALANDE ; avant-propos de René POIRIER. – 16^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 1988. – xxiv, 1323 p.
- [98] FOULQUIÉ (Paul), *Dictionnaire de la langue philosophique*. – 5^e édition. – Paris : Presses universitaires de France, 1986. – xv, 778 p.
- [99] RUSSELL (Bertrand), *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours* / traduit de l'anglais par Hélène KERN. – Paris : Éditions Gallimard, 1968. – 909 p. – (Bibliothèque des idées).
- [100] VAN FRAASSEN (Bas C.), *Lois et symétrie* / présentation et traduction par Catherine CHEVALLEY. – Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1994. – 520 p. – (Mathesis).

Table des matières

— Chap. I — René Descartes

I. INTRODUCTION	1
1. Plan.....	1
2. Contexte.....	1
Les résultats inattendus de la Renaissance — Trois réponses : Charron, Bacon, Descartes	
3. Biographie	3
1619 : La cassure, l'épisode du poêle — 1637 : « Discours de la méthode » — 1641 : « Méditations métaphysiques » — 1644 : « Principa philosophiae » — 1649 : « Traité des passions »	
II. LA MÉTHODE.....	6
1. Du doute vécu au doute méthodique	6
Montaigne en Descartes : doute et déception — Descartes au-delà de Montaigne	
2. Le bon sens ne suffit pas.....	8
3. Les difficultés d'une philosophie de l'évidence.....	8
Descartes ne jouit d'aucune supériorité en la matière — La certitude n'est pas l'évidence	
4. La solution : la résistance au doute.....	9
Un doute provoqué et total comme criterium de vérité — Les doutes de la vie ne peuvent-ils suffire ? — Premier temps : distinction du vrai et du douteux — Deuxième temps : assimilation du douteux au faux — Doute et scepticisme	
5. L'origine de la pseudo-évidence.....	12
Pourquoi l'histoire de l'esprit de M. Descartes ? — La confusion de la mentalité enfantine entre matière et esprit — Substituer l'accoutumance de la distinction à celle de la confusion	
6. Un doute difficile et dangereux.....	15
Personnes pour lesquelles le doute n'est pas indiqué — Adaptation des écrits cartésiens aux publics visés — Privilégier le « bon » public — Un exercice de la raison seule que plus rien n'arrêtera	

III. LA MÉTAPHYSIQUE	17
1. Le doute à l'œuvre.....	17
A. <i>Les choses matérielles</i>	17
B. <i>Les mathématiques</i>	17
Le Dieu trompeur — Le malin génie	
2. Le Cogito.....	19
« Je pense, donc je suis » — « Que suis-je ? »	
3. Dieu existant et vérace	20
A. <i>Dieu existant</i>	20
a) Introduction.....	20
b) Nécessité d'un être actuel pour rendre compte de l'idée de Dieu.....	21
c) L'homme peut-il lui-même être cet être actuel ?.....	21
d) Nécessité d'un être non seulement actuel, mais encore infini.....	21
Présentation du raisonnement — Conditions requises — Démonstration de la 1 ^{re} condition : « l'infini ne s'obtient pas à partir du fini » — Démonstration de la 2 ^e condition : « je ne suis pas infini »	
e) Conclusion	24
Résumé — Commentaires	
B. <i>Dieu vérace</i>	25
Impossibilité du Dieu trompeur — Fondement des idées claires et distinctes	
4. Le corps et l'esprit.....	26
A. <i>La réelle distinction de l'esprit et du corps</i>	26
L'âme comme pensée ; le corps comme étendue — L'existence des corps — L'espoir de l'immortalité de l'âme	
B. <i>L'union de l'esprit et du corps</i>	28
a) Quel type d'union ?	28
Une union interactive qui fait unité — Une union de toute l'âme à tout le corps, malgré la glande pinéale	
b) Comment concevoir cette union ?	29
Un malentendu persistant	
c) Le point de vue des interprètes et successeurs.....	30
Comment le matériel et le non-matériel peuvent-ils agir l'un sur l'autre ? — L'homme n'est-il pas réduit à un « être par accident » ? — L'esprit est-il une substance complète ?	
d) Le point de vue de Descartes	31
Pour le non-philosophe : L'union vécue, la distinction oubliée — Pour le philosophe cartésien : La distinction pensée, l'union oubliée — Pour Descartes	
5. Conclusion	33

IV. L'ÉPISTÉMOLOGIE.....	34
1. Introduction.....	34
2. Le but de la connaissance.....	35
Un savoir utile à la vie — Maîtres et possesseurs de la nature — Les fruits de l'arbre de la philosophie	
3. La chaîne des sciences.....	36
A. <i>Source d'optimisme</i>	36
Continuité de la longue chaîne du savoir — Continuité du connu à l'inconnu — Seules craintes de Descartes	
B. <i>Source de la banalisation</i>	37
4. La maîtrise technique du monde	37
Déconstruire pour savoir reproduire — Une imitation plus qu'une reproduction à l'identique — La connaissance des véritables causes importe peu	
5. Conclusion	38
V. SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE	39
1. Introduction.....	39
2. La métaphysique, fondement nécessaire de la certitude scientifique.....	39
Primauté de la métaphysique — De la certitude métaphysique à la certitude scientifique	
3. La métaphysique, justification supplémentaire de ce que tient déjà la physique	41
VI. CONCLUSION	41

— Chap. II — Blaise Pascal

I. INTRODUCTION	43
1. Préliminaires.....	43
Difficultés — Objectifs et plan	
2. Biographie	44
Éducation — Premières réalisations — La question du vide — Des divertissements mondains au « Mémorial » — Les « Provinciales » — Les « Pensées » ou l'Apologie de la religion chrétienne — Dernières découvertes et inventions	

II. PHILOSOPHIE ET APOLOGÉTIQUE.....	48
1. Les conversions pascaliennes	48
Une expérience personnelle — Conséquences	
2. La conversion véritable	48
Le miracle — La connaissance — Un anéantissement	
3. Le rôle de la philosophie	51
A. <i>Introduction</i>	51
Utilité de l'apologétique — Utilité de la philosophie au sein de cette apologétique	
B. <i>Démontrer l'existence de Dieu ?</i>	51
a) Introduction.....	51
b) Des preuves impossibles	51
Nécessité préalable de la foi — Un monde désormais muet	
c) Des preuves inutiles	52
Éphémères et réservées à quelques-uns — Inutiles au salut — La médiation incontournable de Jésus-Christ	
d) L'objection du pari.....	53
e) Conclusion	54
C. <i>Donner la connaissance de l'homme ?</i>	55
Obtenir le discrédit de toute philosophie — L'alternative proposée par les deux sortes de philosophie — L'échec de l'une comme de l'autre	
4. Conclusion	56
III. L'ÉPISTÉMOLOGIE.....	56
1. Introduction.....	56
2. Des limites de la connaissance humaine.....	57
Le fini face à l'infini — Le composé face au simple — Interconnexion des parties entre elles et des parties avec le tout — Entre scepticisme et dogmatisme	
3. Des principes et des définitions	58
A. <i>La méthode parfaite et idéale</i>	58
Tout définir, tout démontrer — Définition des choses et définition de nom	
B. <i>La méthode géométrique</i>	59
Différences entre la méthode idéale et parfaite et la méthode géométrique — Non-définition des premiers termes — Non-fondation des premières propositions — Génie de la méthode géométrique — Conclusion	
4. Des rapports de la physique et de la métaphysique	61

	L'enracinement cartésien — Le déracinement pascalien	
5.	Les différentes sortes d'esprits.....	62
	Esprit de finesse et esprit de géométrie — Esprit fort et esprit ample	
6.	La critique explicite de Descartes.....	63
	Introduction — Les textes	
IV.	LE CŒUR.....	64
1.	Dans l'apologétique	64
	Nécessité du cœur — Une supériorité du cœur sur la raison, mais pas une incompatibilité — Avantages du cœur	
2.	Dans l'épistémologie	66
	A. <i>La question</i>	66
	Le cœur a-t-il d'autres fonctions que religieuses ? — Le cas de l'espace et des nombres — Explication de ce cas	
	B. <i>Les textes</i>	68
	De l'esprit géométrique — De l'art de persuader — Lafuma 110	
	C. <i>Le cœur, source de connaissance</i>	69
3.	Conclusion	70
	Distinction entre certitude et démonstration — Certitude et apologétique	
V.	CONCLUSION	71
1.	Une philosophie	71
2.	Pascal <i>versus</i> Descartes.....	71
	En général — En apologétique — En anthropologie — En épistémologie	
3.	Postérité et actualité de sa pensée	73

— Chap. III — L'empirisme

I.	INTRODUCTION	75
1.	Contexte.....	75
	Chronologie — Deux maîtres, Newton et Locke — Du déclin de Descartes à la fin de la métaphysique classique — Le problème de la connaissance — L'expérience et l'induction — Dieu et le matérialisme	
2.	Caractéristiques	78

Une spécificité anglo-saxonne ? — « Tabula rasa » — Une passivité de la raison ?	
3. Itinéraire	80
Antécédents — Thèmes retenus	
II. JOHN LOCKE	81
1. Objectif et méthode	81
Définition du terme « idée »	
2. Origine des idées.....	82
A. Innées ?	82
La critique de l'innéisme — Commentaire : Empirisme et tolérance	
B. Acquisées !	84
L'expérience — Commentaire : Empirisme et sensualisme	
3. Genèse des idées	85
A. Les idées simples.....	85
Leur origine : la sensation ou la réflexion, via les qualités — Qualités premières et qualités secondes — Des qualités aux idées grâce aux corpuscules — Théorie corpusculaire et vérité des idées simples	
B. Les idées complexes	88
Leur formation par l'entendement — Vérité des idées complexes — Existence du monde extérieur	
C. Les idées abstraites	88
D. Deux cas importants	89
a) L'idée de substance.....	89
La confusion des partisans de la substance — La formation de l'idée de substance — Conclusion — Commentaires	
b) L'idée d'infini.....	91
Sa formation — Des rapports du fini et de l'infini ou l'erreur de Descartes	
4. La connaissance	91
A. Types de savoirs.....	91
B. La foi.....	92
a) Foi et raison	92
b) L'existence de Dieu.....	92
Contexte — La preuve — Commentaires	
5. Conclusion	93
Réserves critiques — Les limites de la connaissance — Locke : mi-rationnaliste, mi-empiriste	

III. GEORGE BERKELEY	95
1. Introduction.....	95
2. L'immatérialisme.....	96
A. <i>Inutilité de la substance matérielle</i>	96
Des qualités premières aussi subjectives que les qualités secondes — De la subjectivité de toutes les qualités à l'inutilité de la substance matérielle	
B. <i>Exister, c'est être perçu</i>	97
Première catégorie d'objections — Seconde catégorie d'objections — Solution : un Dieu « garde-meubles » — Commentaire et reprise du raisonnement	
C. <i>Résultats</i>	100
Une victoire sur le matérialisme — Une victoire sur le scepticisme philosophique et populaire — Une victoire apologétique	
3. Conclusion	102
IV. DAVID HUME	103
1. Introduction.....	103
Brève biographie	
2. Analyse du contenu de l'esprit.....	104
Impressions et idées — Idées complexes et idées simples — Correspondances entre impressions et idées — Composition des idées complexes — La causalité : une relation qui dépasse l'expérience ?	
3. La causalité.....	106
A. <i>Le principe métaphysique de causalité</i>	106
Ni rationnel — Ni empirique — L'originalité de Hume	
B. <i>Le principe empirique de causalité</i>	107
Impossibilité logique de passer d'une conjonction constante à une connexion nécessaire — Passage psychologique d'une conjonction constante à une habitude nécessitante — Passage d'une habitude nécessitante à une existence objective par la croyance — Les trois composantes de la relation de causalité	
C. <i>Conclusion</i>	110
a) Au niveau épistémologique.....	110
Une croyance salutaire en lieu et place de la raison — Une science fragilisée	
b) Au niveau métaphysique	110
Explication du principe métaphysique de causalité — Subjectivation de la causalité et fin de la métaphysique classique — Impossibilité de passer du principe empirique de causalité à sa version métaphysique	
4. La substance	111

<i>A. Matérielle</i>	111
Arguments contre la substance — Explication de notre croyance en la substance	
<i>B. Spirituelle</i>	112
V. CONCLUSION	113
Un scepticisme seulement philosophique — Un relativisme — Une invitation à penser	

— Chap. IV — L'idéalisme allemand

I. INTRODUCTION	115
Ses caractéristiques — Ses différents itinéraires — Notre itinéraire	
II. KANT	118
1. Introduction.....	118
<i>A. Contexte</i>	118
Un constat : la crise de la pensée scientifique et métaphysique — Une explication : un dogmatisme méthodologique — Une source d'inspiration : la nouvelle attitude scientifique — Une réponse à la crise de la pensée scientifique et métaphysique ?	
<i>B. Biographie</i>	121
Une vie sans histoire passée tout entière à Königsberg — Ses œuvres	
2. Que puis-je connaître ?.....	122
<i>A. La question</i>	122
1 ^{re} formulation — Jugements analytiques et synthétiques — Jugements synthétiques a priori et a posteriori — 2 ^e formulation	
<i>B. L'intuition</i>	124
De la primauté de l'objet connu à celle du sujet connaissant — Une révolution copernicienne	
<i>C. Les trois facultés</i>	125
Introduction — Présentation	
<i>D. La sensibilité</i>	127
Le pur divers donné à la sensibilité — L'espace et le temps — Fondement de la géométrie et de l'arithmétique	
<i>E. L'entendement</i>	128
Catégories de l'entendement — Conséquence — Fondement de la physique pure — Le sujet transcendantal et le sujet empirique — Justification de la « révolution copernicienne » — Phénomènes et noumènes — Conclusion	
<i>F. La raison pure</i>	132

De l'entendement à la raison pure ou de la validité à l'illusion — L'explication du sort de la métaphysique — Les antinomies de la raison — Le monde — Dieu — Conclusion	
<i>G. Conclusion</i>	136
La synthèse du rationalisme et de l'empirisme	
3. Que dois-je faire ?.....	137
<i>A. Introduction</i>	137
La nécessaire pureté de la raison pratique	
<i>B. L'impératif catégorique</i>	137
Un critère universel et nécessaire... — ... car entièrement formel	
4. Que puis-je espérer ?.....	138
<i>A. La liberté</i>	138
Ignorée par l'entendement ignore, pensée par la raison pure, imposée par la raison pratique — Solution de l'opposition entre la liberté et le déterminisme	
<i>B. L'immortalité de l'âme</i>	140
Un rapprochement indéfini de l'idéal moral rendu possible par l'immortalité de l'âme	
<i>C. L'existence de Dieu</i>	140
Le bonheur comme vœu raisonnable grâce à l'existence de Dieu — Échapper à la réduction cosmologique pour verser dans la réduction anthropologique	
<i>D. Conclusion</i>	141
Une morale qui ouvre à la métaphysique — Avantages apologétiques	
5. Conclusion.....	142
Une victoire au prix d'un recentrement sur le sujet — Postérité	
III. HEGEL	143
1. Introduction.....	143
La revanche de la métaphysique	
2. Assumer la philosophie transcendantale tout en la dépassant.....	143
<i>A. Du Moi transcendantal au Soi absolu</i>	143
Kant et l'objectivité seulement phénoménale — Hegel et l'objectivité absolue	
<i>B. De l'unité synthétique à l'unité dialectique</i>	144
Dialectiser Kant par la contradiction — Réaction aux antinomies kantienne de la raison pure — Connaître le monde dans sa vitalité contradictoire — Les exemples de l'être et de l'infini — Conclusion : du sujet fini au Sujet absolu	
3. La métaphysique.....	147
<i>A. Logique – Nature – Esprit</i>	147

Un processus circulaire	
<i>B. Les trois syllogismes de l'Idée</i>	148
Insuffisance de ce premier syllogisme — Trois syllogismes... — ... correspondant aux trois branches de la métaphysique	
<i>C. Une création nécessaire ?</i>	148
4. La philosophie de l'histoire de la philosophie.....	149
Le contexte — Commencement et fondation — Une vision optimiste — La marche rationnelle de l'Esprit	
IV. CONCLUSION	151
* * *	
QUESTIONS D'EXAMEN	152
ILLUSTRATIONS	157
BIBLIOGRAPHIE	159
TABLE DES MATIÈRES.....	169