

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**DESCARTES COMME HERITIER D'ARISTOTE DANS
LE CONTEXTE DES PREUVES DE DIEU**

THESE DE DOCTORAT

İhsan Hayri BATUR

Directeur de Recherche : Maître de Conf. S. Atakan ALTINÖRS

JANVIER, 2023

PREFACE

Tout d'abord, je tiens à exprimer toute ma gratitude à Doç. Dr. S. Atakan Altınörs d'avoir sans hésitation accepté d'être directeur de mes recherches et de son soutien constant dans la période de rédaction de ma thèse. Je voudrais remercier Doç. Dr. Ferda Keskin et Dr. Ögr. Üyesi T. Necati Ilgicioğlu, d'avoir accepté d'être membres de comité de suivi de thèse et d'avoir apporté des suggestions considérables sur ma thèse. Je voudrais remercier également Prof. Dr. Özkan Gözel et Dr. Ögr. Üyesi Erinç Aslanboğa, d'avoir sans hésitation accepté d'être membres du jury. Je tiens également à remercier le professeur Türker Armaner, directeur de mon département, qui s'est assuré que j'avais tout ce dont j'avais besoin pour mener à bien mes recherches avec beaucoup de patience. Je voudrais exprimer une fois de plus ma gratitude au professeur Melih Başaran pour ses efforts considérables, que je ne pourrai jamais nier. Enfin, il serait inconcevable pour moi de ne pas remercier tout particulièrement ma chère épouse Ece, qui m'a apporté un soutien indéfectible à toutes les étapes.

TABLE DES MATIERES

PREFACE	ii
TABLE DES MATIERES	iii
RÉSUMÉ	vi
ABSTRACT	xi
ÖZET	xvi
INTRODUCTION	1
PARTIE 1.	
LA PREUVE EN GÉNÉRAL	10
1.1. Aperçu du problème	10
1.2. Aperçu étymologique	19
1.3. De l'arbitraire à la preuve	33
PARTIE 2.	
LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIENNE DE LA PREUVE	54
2.1 Portée du sujet	55
2.2 Aristote face à l'interdiction parménidienne de la genèse	58
2.2.1. Description du problème	58
2.2.2. Tentatives de contournement par Anaxagore et Empédocle	62
2.2.3. Contribution des atomistes	65
2.2.4. Perte d'intérêt envers la <i>phusis</i>	71
2.2.5. Réaction d'Aristote	73
2.3 Conception aristotélicienne de la genèse	75
2.3.1. Connaissance divine	75
2.3.2. <i>Genesis</i> par opposition à <i>metabole</i>	78
2.3.3. <i>Metabole</i> en termes d' <i>ousia</i>	83
2.3.4. <i>Metabole</i> du point de vue des <i>Catégories</i>	96
2.3.5. <i>Kinesis</i> du point de vue des <i>Catégories</i>	98
2.3.6. <i>Metabole</i> par rapport à <i>metabole</i>	100
2.3.7. <i>Metabole</i> par rapport à <i>hypokeimenon</i>	108
2.3.8. <i>Metabole</i> par rapport à <i>kinesis</i>	111
2.3.9. Proposition fausse comme condition du <i>me on</i>	123
2.4 Premier moteur immobile	128
2.4.1. Le Premier moteur immobile, est-ce Dieu ?	128
2.4.2. Le Premier moteur immobile, est-ce un ou plusieurs ?	131
2.4.3. Le Premier moteur immobile comme <i>une sorte</i> de Dieu	133
2.4.4. Argument pour l'existence du premier moteur immobile	136

PARTIE 3.	
DESCARTES COMME LOINTAIN HÉRITIER D'ARISTOTE	138
3.1. Aperçu général du 17 ^e siècle	139
3.2. Exigences Théologiques d'une Preuve Philosophique	145
3.2.1. Besoin provenant des saintes Écritures	145
3.2.2. Imposition du contexte historique	150
3.2.3. Attitude prudente envers l'autorité ecclésiastique	152
3.2.4. Défense raisonnable des vérités de foi contre les athées	153
3.3. Question de Méthode	155
3.3.1. Recherche d'une méthode mathématique	155
3.3.2. Signes indiquant le <i>Cogito</i>	157
3.3.3. Limites et unité de la connaissance	162
3.3.4. <i>Mathesis universalis</i>	164
3.3.5. Sommaire des principes qui émanent des « <i>Règles</i> »	166
3.3.6. Rôle du doute	167
3.3.7. Natures composées	170
3.3.8. Discours de la méthode	172
3.4. Le Doute et sa Dissipation	174
3.4.1. Doute cartésien à la différence des sceptiques antiques	174
3.4.2. Dieu soumis au doute	178
3.4.3. Mauvais génie	181
3.4.4. Essence du « <i>je</i> »	185
3.4.5. Quelque chose d'autre que moi-même	187
3.4.6. Perfection provenant de la cause	190
3.5. Reconstruction de la vérité	192
3.5.1. Inconvénients des formations antérieures	192
3.5.2. Rejet de toutes les données	193
3.5.3. Perceptions claires et distinctes	195
3.5.4. Nouvelles règles proposées	209
3.5.5. Première vérité claire	212
3.6. Considérations apriori	222
3.6.1. Nécessité d'une preuve apriori	222
3.6.2. Argument de Perfection	224
3.6.3. Preuve ontologique	230
3.6.4. Création continue et preuve cosmologique	241
3.6.5. Assurance morale et véracité divine	244
3.6.6. Nouvel argument possible mais non proposée par Descartes	247
3.7. Théorie cartésienne des idées	250
3.7.1. Regroupement des idées	250
3.7.2. Idées innées	254
3.7.3. Idée d'infini et idée de Dieu	255
3.7.4. Spéculations pour esquiver l'idée d'un Dieu transcendant	260
3.7.5. Argument de Dieu comme idée innée	270

3.8. Existence du monde sensible	272
3.8.1. Besoin d'une preuve en faveur de la matière	272
3.8.2. Condition de possibilité de la matière	274
3.8.3. Facultés pour connaître la matière	276
3.8.4. Preuve de la matière	280
3.8.5. Existence de mon propre corps	284
3.8.6. Distinction de l'âme et du corps	286
3.8.7. Preuve d'une substance différente de la « <i>res cogitans</i> »	287
3.9. Explication de l'erreur et possibilité de la connaissance empirique	294
3.9.1. Cause de l'erreur	294
3.9.2. Dieu souverainement irresponsable et exempt de toute erreur	303
3.9.3. Erreur conciliable avec la bonté de Dieu	308
3.9.4. Libre arbitre comme principale dignité de l'homme	314
3.9.5. Dieu garant de toute vérité	317
3.9.6. Dieu garant de toute autre chose	324
3.9.7. Raisons pour douter et pour supprimer le doute	330
3.9.8. Rejet de la cause finale	334
3.9.9. Faillibilité des perceptions sensibles	336
3.9.10. Données fiables	339
CONCLUSION	347
BIBLIOGRAPHIE	370
BIOGRAPHIE	374

RÉSUMÉ

Comme l'indique le titre de notre thèse, dans cette étude, nous avons examiné l'évolution de l'idée de preuve à travers l'histoire de la philosophie et les preuves de Dieu d'Aristote et de Descartes. Conformément à cet objectif, nous avons discuté du progrès du concept de preuve dans la pensée humaine, depuis la période pré-philosophique jusqu'au début de la Modernité. Tout en examinant ce processus évolutif, nous nous sommes concentrés en particulier sur la contribution d'Aristote.

Dans l'étape suivante, nous avons examiné comment la question de la preuve a été traitée par Descartes et appliquée à la question de Dieu.

Il est possible de relire l'histoire de la pensée en mettant au centre divers éléments. Nous pourrions obtenir une idée plus ou moins correcte, plus ou moins englobante, en observant les débats autour d'un certain concept à travers les âges, en analysant comment ce concept a été traité par les penseurs, en recherchant la contribution de certains courants au concept en question, et en prenant en considération comment le domaine non philosophique a affecté ce développement, au cours de l'histoire.

Sans aucun doute, toute recherche laissera des pièces manquantes. Une autre recherche qui prétend combler ces lacunes peut être partiellement couronnée de succès, mais certains aspects du problème resteront intacts à chaque fois. Probablement, le concept de "Dieu" dans l'histoire de la philosophie est un tel sujet.

Dans notre thèse, nous avons tenté de montrer la relation entre les systèmes de pensée de la philosophie occidentale de l'Antiquité au XVII^e siècle, et le phénomène de l'organisation religieuse autour de Dieu ou du concept de Dieu. Certes, considérées dans leur forme la plus générale, la philosophie et la religion sont deux champs de pensée et de recherche distincts, car ils diffèrent par leur méthode et leur contenu. Cependant, il y a des matières que la philosophie partage avec la religion, ou, autrement dit, des points de vue par lesquels ces deux disciplines convergent. Même,

ne serait-il pas faux de dire qu'elles sont en constante interaction l'une avec l'autre. Comme nous pouvons le voir, l'histoire de la pensée a connu maints débats qui ont eu des implications à la fois philosophiques et religieuses, à savoir du mysticisme aux apologies, des discussions de première cause au sujet de la consubstantialité, du problème de libre arbitre à la question de destin, de dizaines de problématiques n'ont cessé d'occuper l'ordre du jour à la fois pour les théologiens et pour les philosophes.

Le concept de Dieu en est certainement l'un des meilleurs exemples. D'une part, c'est un concept qui est parfaitement d'ordre religieux étant l'élément fondateur de presque toutes les religions et discussions théologiques. Mais d'autre part, c'est aussi un concept philosophique parfois accepté ou parfois rejeté, puisqu'il est l'élément principal du débat théisme-athéisme, que presque tous les philosophes traitent comme un sujet de discussion majeur, ou auquel ils se réfèrent de proche ou de loin, qui s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui et n'a pas encore été définitivement résolu.

Assurément, ce n'est pas une attitude raisonnable de mettre des distinctions nettes parmi les différentes étapes de l'évolution de la pensée humaine à travers les âges et d'en négliger la continuité. Sans doute conviendrait-il de considérer les courants de pensée dans une relation d'interaction et de continuité avec les courants qui les précèdent et les suivent, voire avec d'autres courants simultanés. Pourtant, il existe des caractéristiques qui déterminent le caractère des époques sur lesquels les historiens de la philosophie s'accordent de manière générale.

D'une telle perspective, la pensée du XVII^e siècle constitue un tournant important dans l'histoire de la philosophie à bien des égards. Il s'agit là d'une période qui, vu d'un angle rétrospectif, a su systématiser l'héritage de la Renaissance en parallèle avec les développements scientifiques ; et qui, avec son aspect tourné vers l'avenir, représente les fondements de la Modernité et des Lumières qui sont sans doute parmi les éléments les plus constitutifs du monde dans lequel nous vivons. Comme nous venons de le mentionner, elle symbolise, d'une part, la sortie des schémas de pensée religieux du Moyen Âge et le triomphe de la méthode scientifique fondée sur le doute ; et, d'autre part, c'est une époque où le concept de Dieu a été reconsidéré, pour être placé dans le champ de la connaissance, ou encore, s'il faut l'exprimer autrement, le champ de la connaissance s'est tellement élargi qu'il a fini par envahir

le territoire de la connaissance.

Sur la base du tableau que nous avons essayé de tracer ci-dessus, nous voyons qu'il y a deux tournants dans l'histoire de la philosophie qui se ressemblent par divers aspects et les contributions de deux acteurs importants qui peuvent être considérés comme les architectes de ces tournants. Le premier d'entre eux est Aristote, pionnier de la rupture apparente dans l'Antiquité, et le second est Descartes, pionnier de la transformation au XVII^e siècle.

Partant de ce constat, dans notre thèse, nous avons tenté de relier les démarches de ces deux philosophes, qui ont vécu à deux époques différentes, au sujet de la preuve.

Notre objectif en écrivant cette thèse est de déterminer en quoi Aristote diffère de l'héritage philosophique avant lui, et de comparer avec cela, comment Descartes a également hérité de l'héritage philosophique de son temps, avec une attitude similaire à celle d'Aristote.

À la suite de cette étude, nous avons visé à montrer que les deux philosophes mentionnés ont réussi la transformation radicale qu'ils ont initiée autour du concept de preuve.

Dans notre thèse, où nous soutiendrons que la principale contribution d'Aristote et de Descartes à l'histoire de la pensée est l'effort pour assurer la certitude de la connaissance en mettant l'accent sur la preuve dans la voie d'accéder à la connaissance de la vérité, un autre point commun des deux philosophes que nous tenterons de révéler, c'est que tous les deux critiquent les inférences philosophiques de leurs prédécesseurs comme étant arbitraires et sans fondement.

Encore un autre but de notre thèse est de montrer qu'un autre point commun qui oblige à considérer Aristote et Descartes ensemble, est l'effort des deux philosophes pour purifier la philosophie des éléments religieux et mythologiques et de la replacer sur une base rationnelle.

C'est aussi l'un des objectifs de notre thèse de montrer qu'un autre point commun

qui peut être identifié à la fois chez Aristote et Descartes est un effort pour éléver le concept de Dieu d'une question de conscience et de croyance à un niveau démontrable de connaissance.

En plus de ceux mentionnés ci-dessus, un autre point sur lequel nous avons voulu attirer l'attention dans notre thèse est qu'Aristote et Descartes ne sont pas seulement des penseurs qui utilisent le concept de preuve dans leurs propres travaux et l'appliquent à la question de Dieu, mais qu'aussi tous deux ont essayé d'établir les règles d'accès à la certitude de la connaissance et ils ont laissé derrière eux des travaux sur la méthode à utiliser à cette fin.

Enfin, c'est aussi parmi les objectifs de notre thèse de mettre en évidence les contributions des deux penseurs à la formation de l'infrastructure mentale nécessaire au développement des sciences, grâce au changement radical qu'ils ont tous deux initié en philosophie.

Conformément à ces objectifs, dans notre thèse, nous nous sommes attaché d'abord à interroger les fondements du concept de preuve. Nous en avons examiné divers aspects avant qu'elle ne fasse l'objet d'une littérature scientifique et philosophique, nous avons essayé de révéler ce que signifie la preuve, ses origines historiques, juridiques, sociales, religieuses, etc.

Dans la prochaine étape, nous avons essayé de créer un certain champ sémantique en examinant les origines étymologiques du concept de preuve et des concepts étroitement liés au concept de preuve, tels que le grec, l'arabe, le latin, l'anglais, le français et le turc.

Ensuite, nous avons discuté des racines pré-philosophiques du concept de preuve dans la structure sociale de la civilisation grecque antique et de son équivalent dans les récits mythologiques qui ont une place importante dans la formation de la mentalité grecque antique. À la suite de cet examen, nous avons essayé de révéler la relation entre l'étape de « *transition du Mythe au Logos* », qui est fréquemment évoquée lorsqu'on parle du monde antique, avec le concept de preuve.

Après avoir créé toute cette infrastructure, dans le chapitre consacré à Aristote, nous avons révélé l'approche d'Aristote sur la question de la preuve en général, les critiques qu'il a fait des penseurs avant lui, quel type d'infrastructure de preuve il a proposé et comment il l'a appliquée à la question de Dieu.

Dans la partie de notre thèse consacrée à Descartes, nous avons examiné d'abord la vision générale du XVII^e siècle et nous examinerons pourquoi le paradigme philosophique actuel constraint Descartes à un nouveau discours fondé sur la preuve.

Après cela, nous avons examiné comment Descartes a cherché une méthode pour sortir du paradigme philosophique actuel, et nous avons abordé pas à pas tout le processus de reconstruction de la vérité, et nous avons essayé de révéler quelle place occupe la preuve dans ce processus.

Enfin, nous avons attiré l'attention sur la façon dont Descartes applique le concept de preuve lorsqu'il traite de la question de Dieu.

Dans toutes ces étapes, nous avons essayé de montrer les similitudes entre Descartes et Aristote sous divers aspects tels que certains traits saillants de la période dans laquelle ils ont vécu ; l'importance centrale qu'ils attachent à la notion de preuve ; la nature de la transformation qu'ils ont opérée au cours de l'histoire de la philosophie par rapport à celles qui les ont précédés ; leurs efforts pour séculariser le concept de Dieu en appliquant la preuve à la question de Dieu dans une tentative de faire de Dieu une question de connaissance plutôt qu'une question de croyance ; leurs efforts pour théoriser la connaissance de l'observation et de l'expérimentation ; leur désir de fonder la connaissance de la vérité qu'ils tentent d'obtenir sur des données précises et incontestables ; leur tentative de séparer le langage philosophique et les modèles d'argumentation qu'ils utilisent des éléments religieux et mythologiques et de les placer sur une base rationnelle.

ABSTRACT

As the title of our thesis indicates, in this study we have examined the evolution of the idea of proof through the history of philosophy and Aristotle's and Descartes' Proofs of God. In accordance with this objective, we have discussed the progress of the concept of proof in human thought, from the pre-philosophical period to the beginning of Modernity. While examining this evolutionary process, we have focused in particular on the contribution of Aristotle.

In the next step, we have examined how the question of proof was treated by Descartes and applied to the question of God.

It is possible to reread the history of thought by putting various elements at the center. We could obtain a more or less correct, more or less encompassing idea, by observing the debates around a certain concept through the ages, by analyzing how this concept has been treated by thinkers, by researching the contribution of certain currents to the concept in question, and taking into consideration how the non-philosophical field has affected this development, throughout history.

Undoubtedly, any search will leave missing pieces. Another search that claims to fill these gaps may be partially successful, but some aspects of the problem will remain untouched each time. Probably, the concept of "God" in the history of philosophy is such a topic.

In our thesis, we have tried to show the relationship between the systems of thought of Western philosophy from antiquity to the seventeenth century, and the phenomenon of religious organization around God or the concept of God. Certainly, considered in their most general form, philosophy and religion are two distinct fields of thought and research, because they differ in their method and content. However, there are matters that philosophy shares with religion, or, in other words, points of view by which these two disciplines converge. Even, would it not be wrong to say that they are in constant interaction with each other. As we can see, the history of thought has known many debates which have had both philosophical and religious implications, namely from mysticism to apologies, from first cause discussions about

consubstantiality, the problem of free arbiter of the question of destiny, dozens of issues have constantly occupied the agenda for both theologians and philosophers.

The concept of God is certainly one of the best examples. On the one hand, it is a concept that is perfectly religious, being the founding element of almost all religions and theological discussions. But on the other hand, it is also a sometimes accepted or sometimes rejected philosophical concept, since it is the main element of the theism-atheism debate, which almost all philosophers treat as a major topic of discussion, or to which they turn, near or far, which has continued until today and has not yet been definitively resolved.

Surely it is not a reasonable attitude to draw sharp distinctions among the different stages of the evolution of human thought through the ages and to neglect their continuity. No doubt it would be appropriate to consider the currents of thought in a relation of interaction and continuity with the currents which precede and follow them, even with other simultaneous currents. Yet there are characteristics that determine the character of epochs on which historians of philosophy generally agree. From such a perspective, seventeenth-century thought constitutes an important turning point in the history of philosophy in many respects. This is a period which, seen from a retrospective angle, knew how to systematize the heritage of the Renaissance in parallel with scientific developments; and which, with its forward-looking aspect, represents the foundations of Modernity and the Enlightenment which are undoubtedly among the most constitutive elements of the world in which we live. As we have just mentioned, it symbolizes, on the one hand, the departure from the religious thought patterns of the Middle Ages and the triumph of the scientific method based on doubt; and, on the other hand, it is a time when the concept of God was reconsidered, to be placed in the field of knowledge, or again, if it is necessary to express it otherwise, the field of knowledge is so widened that it ended up invading the territory of knowledge.

Based on the picture we have tried to draw above; we see that there are two turning points in the history of philosophy which resemble each other in various aspects and the contributions of two important players who can be considered the architects of these turns. The first of them is Aristotle, a pioneer of apparent rupture in antiquity, and the second is Descartes, a pioneer of transformation in the 17th century.

Based on this observation, in our thesis, we have tried to link the approaches of these two philosophers, who lived in two different periods, on the subject of proof.

Our objective in writing this thesis is to determine how Aristotle differs from the philosophical heritage before him, and to compare with this, how Descartes also inherited the philosophical heritage of his time, with an attitude similar to that of Aristotle.

Following this study, we aimed to show that the two philosophers mentioned succeeded in the radical transformation they initiated around the concept of proof.

In our thesis, where we will argue that the main contribution of Aristotle and Descartes to the history of thought is the effort to ensure the certainty of knowledge by emphasizing proof in the way of accessing knowledge of the truth, another common point of the two philosophers that we will try to reveal is that both criticize the philosophical inferences of their predecessors as being arbitrary and without foundation.

Yet another aim of our thesis is to show that another common point that obliges us to consider Aristotle and Descartes together is the effort of the two philosophers to purify philosophy of religious and mythological elements and to place it on a rational basis.

It is also one of the purposes of our thesis to show that another commonality that can be identified in both Aristotle and Descartes is an effort to elevate the concept of God from a matter of consciousness and belief to a demonstrable level of knowledge.

In addition to those mentioned above, another point to which we wanted to draw attention in our thesis is that Aristotle and Descartes are not only thinkers who use the concept of proof in their own works and apply it to the question of God, but also that both tried to establish the rules of access to the certainty of knowledge and they left behind them works on the method to be used for this purpose.

Finally, it is also among the objectives of our thesis to highlight the contributions of the two thinkers to the formation of the mental infrastructure necessary for the development of the sciences, thanks to the radical change that they both initiated in philosophy.

In accordance with these objectives, in our thesis, we first endeavored to question the foundations of the concept of proof. We have examined various aspects of it before it became the subject of scientific and philosophical literature, we have tried to reveal what the evidence means, its historical, legal, social, religious origins, etc.

In the next step, we tried to create a certain semantic field by examining the etymological origins of the concept of proof and concepts closely related to the concept of proof, such as Greek, Arabic, Latin, English, French and Turkish.

Then, we discussed the pre-philosophical roots of the concept of proof in the social structure of the ancient Greek civilization and its equivalent in the mythological stories which have an important place in the formation of the ancient Greek mentality. Following this examination, we have tried to reveal the relationship between the stage of "*transition from Myth to Logos*", which is frequently evoked when speaking of the ancient world, with the concept of proof.

After having created all this infrastructure, in the chapter dedicated to Aristotle, we revealed the approach of Aristotle on the question of proof in general, the criticisms he made of the thinkers before him, what type of infrastructure of proof he offered and how he applied it to the question of God.

In the part of our thesis devoted to Descartes, we first examined the general vision of the seventeenth century and we will examine why the current philosophical paradigm constrains Descartes to a new discourse based on evidence.

After that, we examined how Descartes looked for a method to get out of the current philosophical paradigm, and we approached the whole process of reconstructing the truth step by step, and we tried to reveal what place the proof occupies in this process.

Finally, we have drawn attention to how Descartes applies the concept of proof when dealing with the question of God.

In all these stages we have tried to show the similarities between Descartes and Aristotle in various aspects such as some salient features of the period in which they lived; the central importance they attach to the notion of proof; the nature of the transformation they have brought about in the course of the history of philosophy in relation to those which preceded them; their efforts to secularize the concept of God by applying the evidence to the question of God in an attempt to make God a matter of knowledge rather than a matter of belief; their efforts to theorize knowledge from observation and experiment; their desire to base the knowledge of the truth that they are trying to obtain on precise and indisputable data; their attempt to separate the philosophical language and patterns of argument they use from religious and mythological elements and place them on a rational basis.

ÖZET

Tezimizin başlığında belirtildiği üzere, bu çalışmamızda ispat fikrinin felsefe tarihi boyunca tekamülünü, Aristoteles'in ve Descartes'in Tanrı ispatlarını inceledik. Bu amaç doğrultusunda, felsefe öncesi dönemden başlayarak, Modernite'nin başlangıcına kadar geçen süreçte ispat kavramının insan düşüncesindeki serencamını ele aldık. Bu evrim sürecini incelerken, özellikle Aristoteles'in katkısı üzerinde durduk.

Bir sonraki aşamada ise ispat konusunun Descartes tarafından nasıl ele alındığını ve Tanrı meselesine uygulandığını inceledik.

Düşünce tarihini çeşitli öğeleri öne çıkararak okumak mümkündür. Çağlar boyunca belli bir kavram etrafındaki tartışmaları, o kavramın çeşitli düşünürler tarafından nasıl ele alındığını, hangi akımların söz konusu kavrama ne tür katkılarda bulunduğunu, hatta felsefe dışı alanların bu gelişim üzerine nasıl etki ettiğini tarihin akışı içinde gözlemleyerek, geçmişten günümüze az ya da çok kuşatıcı bir fikir elde edebiliriz. Elbette bu tür bir araştırma eksik yanlar bırakacaktır. O eksikleri tamamlama iddiasında olan bir başka araştırma belki iddiasında kısmen başarılı olacaktır, ancak yine de her defasında meselenin ele alınmadık tarafları kalacaktır. Muhtemelen, felsefe tarihi içinde “Tanrı” konusu da böyle bir konudur.

Yukarıdaki kısa özeti, Antik Çağ'dan 17. yüzyıla dek Batı felsefesindeki düşünce sistemleri ile Tanrı ve Tanrı kavramı etrafında örgütlenmiş din olgusu arasındaki ilişkiyi sergilemeye çalışıyordu. Kuşkusuz en genel şekilde ele alındığında, felsefe ile din iki ayrı düşünce ve araştırma alanıdır, zira usul ve içerik bakımından farklılıklar gösterirler. Ancak dinin felsefeye, keza felsefenin de dinle ortaklaşlığı konular, yakınlaşlığı bakış açıları, paylaştığı ilgi alanları yok değildir. Hatta birbirleriyle sürekli bir etkileşim içinde olduklarını söylemek dahi fazla ileri gitmek olmaz. Yukarıdaki kısa özette de gördüğümüz gibi, tarihin öyle dönemleri gelmiştir ki, mistisizmden apolojiye, ilk neden tartışmalarından çift-tözlülük meselesine, özgürlük konusundan tümeller bahsine dek birçok konunun hem felsefi hem de dini içeriimleri olmuştur ve aynı konular hem ilâhiyatçıların hem de felsefecilerin gündemini meşgul etmiştir.

Muhakkak Tanrı tartışması da buna verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Bir yanıyla, neredeyse tüm dinlerin ve teologik tartışmaların kurucu ögesi olması itibariyle dini alana giren bir kavramdır. Ancak öte yandan, neredeyse tüm filozofların ağırlıklı bir bahis konusu olarak ele aldıkları veya kiyisinden köşesinden dejindikleri, kâh kabul kâh reddettikleri, günümüze degen süren ve nihaî bir çözüme kavuşmamış görünen teizm-ateizm tartışmasının temel unsuru olmaklığıyla da felsefi bir kavramdır.

Elbette insan düşüncesinin çağlar içindeki evrimini keskin hatlarla ayırmak ve sürekliği gözden kaçırma sahaklı bir tutum değildir. Kuşkusuz, düşünce akımlarının kendilerinden önceki ve sonraki akımlarla, hatta eşzamanlı başka akımlarla bir etkileşim ve devamlılık ilişkisi içinde düşünülmesi uygun olacaktır. Yine de ana hatlarıyla çağların karakterini belirleyen özellikler, felsefe tarihçilerinin yaygın olarak üzerinde ittifak ettikleri dönemler ve çığırlar vardır. Böyle bir genel bir perspektiften bakıldığında 17. yüzyıl düşüncesi, birçok bakımından felsefe tarihinin önemli bir dönemecini oluşturur. Geçmişe dönük yanıyla Rönesans düşüncesinin bir nevi evrimini temsil eden ve Rönesans'tan devraldığı mirası bilimsel gelişmelere paralel olarak sistemleştiren; geleceğe dönük yanıyla ise içinde yaşadığımız dünyanın en belirleyici unsurlarından Modernite'nin ve Aydınlanma'nın temellerini atan bir dönemdir. Az evvel deyindigimiz gibi, bir yanıyla Ortaçağ'ın dini içerikli düşünce kalıplarından çıkıştı ve şüpheye dayalı bilimsel yöntemin galebe çalışını temsil eder; diğer yanıyla ise başlıca filozofları eliyle Tanrı kavramının yeni baştan ele alındığı, inanç alanından bilgi alanına çekildiği bir dönemdir.

Yukarıda çizmeye çalıştığımız tablodan hareketle, felsefe tarihinde çeşitli yönleriyle birbirini andıran iki dönem noktası bulduğunu ve bu dönem noktalarının mimarı söylebilecek iki önemli aktörün katkılarını görüyoruz. Bunlardan birincisi Antik Çağ'daki belirgin kopuşun öncüsü olan Aristoteles, ikincisi ise 17. yüzyıldaki dönüşüme öncülük eden Descartes'tir. Bu gözlemden hareketle, tezimizde, birbirlerinden farklı dönemlerde yaşamış bu iki filozofun ispat konusuna yaklaşımalarını birbirleriyle ilişkilendirmeye teşebbüs edeceğiz.

Bu tezi yazmaktaki amacımız, Aristoteles'in kendi yaşadığı dönemde, kendisinden önceki felsefi mirasa nazaran nasıl bir farklılık ortaya koyduğunu tespit

etmek, ve bununla mukayeseli bir şekilde Descartes'ın da yine kendi yaşamış olduğu dönemde, Aristoteles'inkine benzer bir tavırla, devralmış bulunduğu felsefi mirasa nazaran nasıl bir farklılık ortaya koyduğunu göstermek olacaktır.

Bu çalışmanın neticesinde, adı geçen her iki filozofun da, öncülük ettiğleri köklü dönüşümü ispat kavramı etrafında sağladıklarını göstermeyi amaçlıyoruz.

Hem Aristoteles'in, hem de Descartes'ın düşünce tarihine sundukları başlıca katkının, hakikatin bilgisine ulaşma yolunda ispatı öne çıkararak, bilginin kesinliğini temin etme çabası olduğunu öne süreceklerimiz tezimizde, aynı zamanda her iki filozofun bir diğer ortak noktasının, her iki filozofun da kendilerinden önceki felsefi çıkarımları keyfi ve dayanaktan yoksun olmakla eleştirdiklerini ortaya koyacağız.

Aristoteles ve Descartes'ı beraber ele almayı gerekli kılan bir başka ortak noktanın ise her iki filozofun da felsefeyi dini ve mitolojik unsurlardan arındırıp, rasyonel temele oturtma gayreti olduğu göstermek yine tezimizin bir diğer amacını oluşturacaktır.

Keza hem Aristoteles'te hem de Descartes'ta tespit edilebilecek bir diğer ortaklığın, Tanrı kavramını bir vicdan ve inanç meselesi olmaktan çıkarıp, ispatlanabilir bir bilgi seviyesine yükseltme çabası olduğunu göstermek de yine tezimizin amaçları arasında yer almaktadır.

Yukarıda sayılanların yanı sıra tezimizde dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus ise gerek Aristoteles'in, gerekse Descartes'in yalnızca ispat kavramını kendi eserlerinde kullanan ve Tanrı meselesine uygulayan birer düşünür olmakla kalmayıp, bunun yanı sıra her ikisinin de geriye, kesin bilgiye ulaşmanın kurallarına ve bunun için kullanılması gereken yönteme dair eserler bırakmış oldukları hususudur.

En nihayet, her iki düşünürün felsefede açtıkları çığır sayesinde bilimlerin gelişebilmesi için gerekli olan zihinsel altyapının olması yönünde sundukları katkıları öne çıkarmak da yine tezimizin hedefleri arasındadır.

Bu amaçlar doğrultusunda tezimizde öncelikle ispat kavramının temellerini

sorgulamayı hedefliyoruz. Bilimsel ve felsefi literatürün konusu olmazdan evvel ispatın ne anlama geldiğini, tarihsel kökenlerini, hukuki, sosyal, dini vs. yönlerini ele alacağız.

Bir sonraki adımda ise, Yunanca, Arapça, Latince, İngilizce, Fransızca, Türkçe gibi ispat kavramının ve ispat kavramıyla yakın ilişki içinde bulunan kavramların çeşitli dillerdeki etimolojik kökenlerine bakarak, belli bir anlamsal alan oluşturmaya çalışacağız.

Bunu takiben, ispat kavramının felsefe öncesi köklerini Antik Yunan medeniyetinin toplumsal yapısında ve Antik Yunan zihin yapısının oluşumunda önemli bir yer tutan mitolojik anlatımlardaki karşılığını ele alacağız. Bu incelemenin neticesi olarak ise, antik dünyadan bahsedilirken sıkılıkla dile getirilen '*Mythos’tan Logos’a geçiş*' aşamasının ispat kavramıyla ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Tüm bu altyapıyı oluşturuktan sonra tezimizin Aristoteles’le ilgili kısmında Aristoteles’ın genel anlamda ispat meselesine yaklaşımını, kendisinden önceki düşünürlere yönelik eleştirilerini, nasıl bir ispat altyapısı ortaya koyduğunu ve bunu Tanrı meselesine nasıl uyguladığını ortaya koyacağız.

Tezimizin Descartes ile ilgili bölümünde ise öncelikle 17. yüzyılın genel görünümüne bakıp, neden mevcut felsefi paradigmın Descartes’ı ispata dayalı yeni bir söyleme mecbur kıldığını araştıracağız.

Bunun ardından Descartes’ın mevcut felsefi paradigmadan çıkış için nasıl bir yöntem arayışına girdiğini inceleyerek, aşama aşama tüm hakikati yeniden inşa sürecini ele alacağız ve bu süreçte ispatın nasıl bir yer tuttuğunu ortaya koymaya çaba göstereceğiz.

Son olarak da Descartes’ın ispat kavramını Tanrı meselesini ele alırken nasıl uyguladığına dikkat çekteceğiz.

INTRODUCTION

L'une des principales questions qui occupe l'histoire de la philosophie depuis des siècles est sans aucun doute la question des « *preuves de Dieu* ».

Lorsque nous regardons l'univers intellectuel des périodes précédant l'émergence de la philosophie en tant que discipline, nous voyons souvent divers mythes, mythologies et symbolismes remplis de symboles divins. Depuis les âges archaïques, l'homme a vu la terre et le ciel comme deux entités séparées, il en a fait l'objet de divers contes, et il a créé différentes astrologies dans différentes géographies à la suite d'enquêtes et d'observations qui ont duré des siècles. Nous savons que la connaissance du zodiaque et les astro-mythologies qui en découlent interagissent avec de nombreuses croyances religieuses différentes. En fait, certains chercheurs affirment que maints éléments archaïques ont été préservés lors de la transition des religions polythéistes aux religions monothéistes.

Bien que la philosophie se positionne dans une certaine autonomie par rapport au champ religieux, elle a toujours été en interaction avec les discours religieux tant à sa naissance qu'au cours des âges. Le sujet du commencement de l'univers a été problématisé depuis les premiers philosophes.

En résumé, même si elle se positionne en dehors de la religion dans son orientation de base et dans sa méthode, la philosophie n'a jamais été complètement indépendante de la religion et des débats concernant le champ religieux, à la fois en raison de la proximité des champs d'investigation et de l'intérêt à l'origine, et du fait qu'elles ont été en interaction pendant des siècles.

Dans la période précédant le triomphe du christianisme en Occident, comme on vient de le dire, les philosophes avaient proposé diverses conceptions de Dieu. Avec le christianisme, nous constatons que cette recherche dans la philosophie occidentale a pris fin, au moins pour un temps. Ce travail philosophique cède place à un effort pour expliquer les dogmes chrétiens, à une remise en question de la relation esprit-foi, et à une systématisation des fondements philosophiques du christianisme à travers le

Moyen Âge. Cependant, l'attitude des philosophes scolastiques tardifs, en particulier dans les discussions sur le nominalisme, a conduit à la nécessité de séparer la connaissance de l'expérience de la connaissance de Dieu ce qui a entraîné une approche philosophique contradictoire aux tentatives de réconciliation entre la foi et la raison.

La rencontre de ce milieu philosophique avec une conjoncture où l'autorité de l'Église s'affaiblit à la suite de divers événements politiques et sociaux conduira à la Renaissance en Europe. Avec la Renaissance, la culture et la philosophie de l'Antiquité, longtemps ignorées en Europe, seront reconstruites et compilées, la philosophie cessera d'être une activité exercée uniquement par le clergé, et en un sens, elle deviendra indépendante de la religion en fonction des thèmes qu'elle aborde. Reconsidérer l'Antiquité en retournant à ses sources originelles apportera une diversité tant dans l'art que dans la philosophie, à la différence du Moyen Âge, et éloignera le monde de la pensée de la dépendance de la religion et de l'Église.

La libération partielle de la pensée du joug de la religion et la tendance à se focaliser plutôt sur l'expérience qui a commencé à partir de la période scolaire tardive, créent un terrain propice au développement de la science. En particulier, des progrès remarquables sont réalisés en astronomie, en mathématiques et en physique.

En ce qui concerne la philosophie du XVII^e siècle, on constate un certain éloignement par rapport à la Renaissance. Les progrès des sciences naturelles ont accru la confiance dans les mathématiques et la physique et renforcé l'idée que la structure de la nature peut être systématisée. L'acceptation des mathématiques comme méthode épistémologique s'accompagne d'un effort pour exprimer les lois de la nature par des concepts. Cela a donné naissance au rationalisme en tant que mouvement philosophique.

La nouvelle compréhension de la physique, qui a commencé avec les découvertes de Copernic, Tycho Brahe, Galilée, Kepler, en particulier en astronomie et qui a été complètement resystématisée avec Newton, a provoqué une transformation radicale des connaissances sur l'univers que l'on possédait jusqu'alors. Cependant, cette transformation a rendu indispensable la recherche d'une nouvelle méthode, non seulement sur la connaissance de l'univers lui-même, mais aussi sur la manière

d'obtenir la connaissance correcte.

Si l'on prend un peu de recul, la tendance à donner du poids à l'expérience a commencé avec la Scolastique tardive ; et ce fut la Renaissance qui, par la suite, a pavée la voie d'une science basée sur l'expérience et l'observation. Mais l'enseignement de Copernic et de ses successeurs a non seulement détruit la vision du monde de l'Église et la physique aristotélicienne, mais a également montré que la méthode basée sur l'expérience et l'observation ne saurait être entièrement fiable. Avec Copernic, il a été prouvé que les connaissances obtenues par les sens peuvent ne pas être correctes, étant donné que les informations sensorielles nous avaient apporté une compréhension de l'univers géocentrique. Or, l'innovation apportée par Copernic prédisait une conception d'univers héliocentrique. Ainsi, l'opinion selon laquelle la recherche des lois de la nature devait être menée non seulement par l'expérimentation et l'observation, mais en les fondant sur des concepts par l'esprit s'est vite répandu dans les milieux philosophiques. Les découvertes de Copernic, Galilée et Newton ont confirmé que les lois de la nature que nous construisons par l'esprit n'acceptent point la distinction sublunaire et supralunaire, et qu'elles devraient être valables pour n'importe quel point de l'univers. Par exemple, la loi de la gravitation de Newton prétendait être valable non seulement pour la terre mais aussi pour n'importe quel point de l'univers. La nouvelle conception de l'univers n'était plus centrée sur le monde ou sur l'homme et suggérait que l'univers entier était dominé par la même loi. L'adoption de la méthode mathématique, d'autre part, a exigé l'évaluation de données mesurables et calculables, indépendamment des données sensorielles ou intuitives, pour comprendre la relation entre les objets.

Galilée a établi la règle selon laquelle les données intelligibles et les données expérimentales devaient être réunies. Selon la méthode scientifique développée par Galilée, tout d'abord, il fallait traiter le phénomène naturel, qui fait l'objet de recherches, en termes de quantités mesurables, pour formuler les interactions des valeurs numériques incluses dans le calcul les uns avec les autres, et c'était seulement après cette étape, qu'il fallait recourir à l'expérience. Cette méthode avait deux apports importants : l'un d'eux était la formulation mathématique de l'événement en question en examinant le sujet de la recherche en le décomposant en petites parties et en déterminant les relations de ces petites parties entre elles ; la seconde était le recours à

l'expérience qui prenait la deuxième place après la fiction mathématique de l'événement, c'est-à-dire, en un sens, l'expérience était projetée à une étape suivante, après la construction mentale.

Bien sûr, cette transformation radicale du monde de la science se refléterait aussi dans la philosophie. La croyance qu'une conception globale de l'univers pouvait être réalisée par des formulations mathématiques a révélé l'harmonie entre la nature et l'esprit. Comprendre le fait que la nature est rationnelle et peut être comprise par la raison a donné naissance au rationalisme du XVII^e siècle. L'opinion selon laquelle les principes de l'esprit humain et les principes qui déterminent l'univers entier sont les mêmes, a validé le jugement selon lequel l'homme peut comprendre l'univers complètement, sur la base des principes qu'il trouve dans son esprit.

L'idée que la structure de l'univers pouvait être mise en concepts définis par l'esprit a également ébranlé la certitude de la distinction croyance-connaissance qui a émergé avec la fin de la scolastique. Restant en dehors du champ de l'expérience, la connaissance de Dieu se définissait dans le domaine de la croyance, surtout chez des philosophes comme Duns Scot, Guillaume d'Ockham et Roger Bacon, qui avaient établi la connaissance à base de l'expérience. Selon ceux-là, Dieu ne saurait être connu que par la conscience, puisqu'il ne faisait pas partie de la connaissance.

Cependant, la philosophie rationaliste, qui s'est développée au cours du XVII^e siècle, est enclue à considérer que des sujets métaphysiques tels que Dieu et l'esprit peuvent également être connus par l'esprit. Par conséquent, Descartes, Spinoza et Leibniz, les trois philosophes dont les noms sont le plus souvent cités comme fondateurs du rationalisme dans la philosophie du XVII^e siècle, ont abordé cette question, et chacun d'eux a traité la question de l'existence de Dieu séparément et y apportant des preuves. En d'autres termes, l'émergence du rationalisme du XVII^e siècle en tant que mouvement philosophique, sous l'influence des développements scientifiques, a remis à l'ordre du jour la question des preuves de Dieu, qui était depuis un temps en arrière-plan dans l'histoire de la philosophie.

Alors qu'il y avait un écart progressif de l'influence de l'Église avec la Renaissance, et que la philosophie dirigeait son attention vers des sujets non religieux

et formait le fondement intellectuel de la science empirique, peut-être paradoxalement, l'effet des progrès de l'astronomie et de la mécanique sur la philosophie, a ramené le concept de Dieu sur la scène philosophique, confiné jusqu'alors dans le domaine de la croyance depuis des siècles, pour en faire un objet de connaissance. En d'autres termes, l'école scientifique qui s'étend de Copernic à la Galilée, d'une part, a porté un coup dur à l'autorité de l'Église en détruisant la vision du monde institutionnalisée, mais d'autre part, elle a amené le concept de Dieu sur le terrain d'intelligibilité par le biais de concepts existant dans l'esprit humain.

Il est possible de relire l'histoire de la pensée en mettant au centre divers éléments. Nous pourrions obtenir une idée plus ou moins correcte, plus ou moins englobante, en observant les débats autour d'un certain concept à travers les âges, en analysant comment ce concept a été traité par les penseurs, en recherchant la contribution de certains courants au concept en question, et en prenant en considération comment le domaine non philosophique a affecté ce développement, au cours de l'histoire.

Sans aucun doute, toute recherche laissera des pièces manquantes. Une autre recherche qui prétend combler ces lacunes peut être partiellement couronnée de succès, mais certains aspects du problème resteront intacts à chaque fois. Probablement, le concept de « *Dieu* » dans l'histoire de la philosophie est un tel sujet.

Certes, considérées dans leur forme la plus générale, la philosophie et la religion sont deux champs de pensée et de recherche distincts, car elles diffèrent par leur méthode et leur contenu. Cependant, il y a des matières que la philosophie partage avec la religion, ou, autrement dit, des points de vue par lesquels ces deux disciplines convergent. Même, ne serait-il pas faux de dire qu'elles sont en constante interaction l'une avec l'autre. Comme nous pouvons le voir dans le bref aperçu ci-dessus, l'histoire de la pensée a connu maints débats qui ont eu des implications à la fois philosophiques et religieuses, à savoir du mysticisme aux apologies, des discussions de première cause au sujet de la consubstantialité, du problème de libre arbitre à la question de destin, de dizaines de problématiques n'ont cessé d'occuper l'ordre du jour à la fois pour les théologiens et pour les philosophes.

Le concept de Dieu en est certainement l'un des meilleurs exemples. D'une part, c'est un concept qui est parfaitement d'ordre religieux étant l'élément fondateur de presque toutes les religions et discussions théologiques. Mais d'autre part, c'est aussi un concept philosophique parfois accepté ou parfois rejeté, puisqu'il est l'élément principal du débat théisme-athéisme, que presque tous les philosophes traitent comme un sujet de discussion majeur, ou auquel ils se réfèrent de proche ou de loin, qui s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui et n'a pas encore été définitivement résolu.

Assurément, ce n'est pas une attitude raisonnable de mettre des distinctions nettes parmi les différentes étapes de l'évolution de la pensée humaine à travers les âges et d'en négliger la continuité. Sans doute conviendrait-il de considérer les courants de pensée dans une relation d'interaction et de continuité avec les courants qui les précèdent et les suivent, voire avec d'autres courants simultanés.

Pourtant, il existe des caractéristiques qui déterminent le caractère des époques sur lesquels les historiens de la philosophie s'accordent de manière générale. D'une telle perspective, la pensée du XVII^e siècle constitue un tournant important dans l'histoire de la philosophie à bien des égards. Il s'agit là d'une période qui, vu d'un angle rétrospectif, a su systématiser l'héritage de la Renaissance en parallèle avec les développements scientifiques ; et qui, avec son aspect tourné vers l'avenir, représente les fondements de la Modernité et des Lumières qui sont sans doute parmi les éléments les plus constitutifs du monde dans lequel nous vivons. Comme nous venons de le mentionner, elle symbolise, d'une part, la sortie des schémas de pensée religieux du Moyen Âge et le triomphe de la méthode scientifique fondée sur le doute ; et, d'autre part, c'est une époque où le concept de Dieu a été reconsidéré, pour être placé dans le champ de la connaissance, ou encore, s'il faut l'exprimer autrement, le champ de la connaissance s'est tellement élargi qu'il a fini par envahir le territoire de la connaissance.

Sur la base du tableau que nous avons essayé de tracer ci-dessus, nous voyons qu'il y a deux tournants dans l'histoire de la philosophie qui se ressemblent par divers aspects et les contributions de deux acteurs importants qui peuvent être considérés comme les architectes de ces tournants. Le premier d'entre eux est Aristote, pionnier de la rupture apparente dans l'Antiquité, et le second est Descartes, pionnier de la

transformation au XVII^e siècle.

Partant de ce constat, dans notre thèse, nous tenterons de relier les démarches de ces deux philosophes, qui ont vécu à deux époques différentes, au sujet de la preuve.

Notre objectif en écrivant cette thèse est de déterminer en quoi Aristote diffère de l'héritage philosophique avant lui, et de comparer avec cela, comment Descartes a également reçu l'héritage philosophique de son temps, avec une attitude similaire à celle d'Aristote.

À la suite de cette étude, nous visons à montrer que les deux philosophes mentionnés ont réussi la transformation radicale qu'ils ont initiée autour du concept de preuve.

Dans notre thèse, où nous soutiendrons que la principale contribution d'Aristote et de Descartes à l'histoire de la pensée est l'effort pour assurer la certitude de la connaissance en mettant l'accent sur la preuve dans la voie d'accéder à la connaissance de la vérité, un autre point commun des deux philosophes que nous tenterons de révéler, c'est que tous les deux critiquent les inférences philosophiques de leurs prédécesseurs comme étant arbitraires et sans fondement.

Encore un autre but de notre thèse sera de montrer qu'un autre point commun qui oblige à considérer Aristote et Descartes ensemble, est l'effort des deux philosophes pour purifier la philosophie des éléments religieux et mythologiques et de la replacer sur une base rationnelle.

C'est aussi l'un des objectifs de notre thèse de montrer qu'un autre point commun qui peut être identifié à la fois chez Aristote et Descartes est un effort pour éléver le concept de Dieu d'une question de conscience et de croyance à un niveau démontrable de connaissance.

En plus de ceux mentionnés ci-dessus, un autre point sur lequel nous voudrions attirer l'attention dans notre thèse est qu'Aristote et Descartes ne sont pas seulement des penseurs qui utilisent le concept de preuve dans leurs propres travaux et

l'appliquent à la question de Dieu, mais qu'aussi tous deux ont essayé d'établir les règles d'accès à la certitude de la connaissance et ils ont laissé derrière eux des travaux sur la méthode à utiliser à cette fin.

Enfin, c'est aussi parmi les objectifs de notre thèse de mettre en évidence les contributions des deux penseurs à la formation de l'infrastructure mentale nécessaire au développement des sciences, grâce au changement radical qu'ils ont tous deux initié en philosophie.

Conformément à ces objectifs, dans notre thèse, nous nous attacherons d'abord à interroger les fondements du concept de preuve. Nous en examinerons divers aspects avant qu'elle ne fasse l'objet d'une littérature scientifique et philosophique, nous essaierons de révéler ce que signifie la preuve, ses origines historiques, juridiques, sociales, religieuses, etc.

Dans la prochaine étape, nous essaierons de créer un certain champ sémantique en examinant les origines étymologiques du concept de preuve et des concepts étroitement liés au concept de preuve, tels que le grec, l'arabe, le latin, l'anglais, le français et le turc.

Ensuite, nous discuterons des racines pré-philosophiques du concept de preuve dans la structure sociale de la civilisation grecque antique et de son équivalent dans les récits mythologiques qui ont une place importante dans la formation de la mentalité grecque antique. À la suite de cet examen, nous essaierons de révéler la relation entre l'étape de « *transition du Mythe au Logos* », qui est fréquemment évoquée lorsqu'on parle du monde antique, avec le concept de preuve. Nous allons en même temps mettre en cause la justification de cette distinction-même étant donné qu'elle représente un point de vue trop classique, mais souvent contesté et problématisé à bien des égards depuis un certain temps.

Après avoir créé toute cette infrastructure, nous révélerons l'approche d'Aristote sur la question de la preuve en général, les critiques qu'il a fait des penseurs avant lui, quel type d'infrastructure de preuve il a proposé et comment il l'a appliquée à la question de Dieu.

Dans la partie de notre thèse consacrée à Descartes, nous examinerons d'abord la vision générale du XVII^e siècle et nous examinerons pourquoi le paradigme philosophique actuel constraint Descartes à un nouveau discours fondé sur la preuve.

Après cela, nous examinerons comment Descartes a cherché une méthode pour sortir du paradigme philosophique actuel, et nous aborderons pas à pas tout le processus de reconstruction de la vérité, et nous essaierons de révéler quelle place occupe la preuve dans ce processus.

Enfin, nous attirerons l'attention sur la façon dont Descartes applique le concept de preuve lorsqu'il traite de la question de Dieu.

Dans toutes ces étapes, nous essaierons de montrer les similitudes entre Descartes et Aristote sous divers aspects tels que certains traits saillants de la période dans laquelle ils ont vécu; l'importance centrale qu'ils attachent à la notion de preuve ; la nature de la transformation qu'ils ont opérée au cours de l'histoire de la philosophie par rapport à celles qui les ont précédés ; leurs efforts pour séculariser le concept de Dieu en appliquant la preuve à la question de Dieu dans une tentative de faire de Dieu une question de connaissance plutôt qu'une question de croyance ; leurs efforts pour théoriser la connaissance de l'observation et de l'expérimentation ; leur désir de fonder la connaissance de la vérité qu'ils tentent d'obtenir sur des données précises et incontestables ; leur tentative de séparer le langage philosophique et les modèles d'argumentation qu'ils utilisent des éléments religieux et mythologiques et de les placer sur une base rationnelle.

PARTIE 1 : LA PREUVE EN GÉNÉRAL

1.1. Aperçu du problème

Au sens le plus large, la preuve est la méthode utilisée pour proposer une idée, une affirmation, pour la soutenir ou pour démontrer sa véracité. À cet égard, ce que nous entendons par preuve est une tentative intellectuelle d'établir la justification de cette conclusion, différente du résultat auquel nous voulons parvenir à travers elle, et de justifier le résultat en question. Par conséquent, cela vient essentiellement d'un besoin de persuasion.

La volonté de prouver la véracité d'une affirmation à l'autre partie peut découler d'un besoin rhétorique ; ou dans un sens policier ou juridique, du besoin d'obtenir des informations précises sur un crime commis ; ou encore, en termes mathématiques, la preuve peut également être utilisée pour montrer la validité d'un théorème ou l'exactitude d'une opération arithmétique.

L'aspect commun à chacune des situations énumérées ci-dessus est le désir d'être sûr de l'exactitude d'une affirmation ou d'assurer le destinataire.

Dans la vie quotidienne, la preuve est tellement associée à la vérité qu'il est généralement considéré comme un comportement naturel de prendre pour vrai au premier coup, l'affirmation de toute personne dotée de pleines facultés mentales, à moins qu'elle ne soit très jeune ou très âgée, ivre, ou visiblement sous l'emprise de drogues, endormie ou en état de délire à cause d'une maladie quelconque. En effet, à l'exception de quelques codes culturels exceptionnels, il n'existe probablement pas de société dans laquelle la fausse représentation soit la bienvenue.

L'exactitude de l'affirmation ou de l'énoncé avancé n'est pas seulement une condition épistémologique, mais a aussi une connotation éthique. Beaucoup de langues ont fait la distinction entre les fausses déclarations involontaires et les faussetés délibérées, et ont des mots différents pour chacune des deux cas. Cette logique du langage qui sépare le mensonge du faux, assimile parfois la vérité à la justice. Par

exemple, le mot français « *juste* » qui s'utilise pour décrire une proposition vraie, peut aussi signifier le concept d'*équitable*. Alors qu'une affirmation fausse est souvent attribuée à la négligence et à l'insouciance ; le mensonge correspondrait la plupart des fois à une dépravation morale aux yeux de la société, et au crime de tromperie face à la loi.

Bien sûr, la question a aussi des dimensions politiques, religieuses et philosophiques. Depuis l'Antiquité, les hommes politiques ont toujours utilisé un langage persuasif dans leurs rapports avec la société, ce qui laisse planer des doutes sur son authenticité. De même, les religions étant essentiellement fondées sur l'adoption de leurs propres vérités, elles n'hésitent pas à se falsifier les unes les autres.

D'autre part, le concept de « *Foi* » qui remplace souvent le concept de connaissance certaine dans le domaine religieux, est étroitement lié au concept de « *sûreté* » ou au sentiment d'être « *assuré* ».

Pour ce qui en est de la philosophie, d'autre part, nous constatons que les philosophes se sont mis d'accord sur très peu de questions pendant des milliers d'années, détruisant souvent les systèmes de leurs prédecesseurs et construisant de nouvelles structures intellectuelles à leurs places.

En fin de compte, depuis que les êtres humains ont commencé à développer une capacité d'expression, ils ont proposé différentes interprétations de ce qui se passe autour d'eux, des choses quotidiennes à la signification de la vie, et chacun a essayé de trouver des partisans pour sa propre interprétation.

Le concept de mensonge, que nous avons décrit plus haut comme légalement et moralement répréhensible, commence à perdre de sa clarté lorsque les opinions politiques, les croyances religieuses, les interprétations philosophiques, les compréhensions esthétiques et même les conflits d'intérêts personnels entrent en jeu.

À ce stade, nous nous éloignons du monde de vérités certaines ou des mensonges flagrants ; et entrons dans un domaine où le bien et le mal ne peuvent plus être séparés par des lignes nettes, où leurs limites deviennent floues et ont même parfois un large

éventail d'intersections.

Aucune proposition unique, qu'elle soit politique, philosophique ou religieuse, ne peut être considérée comme incluant toutes les idéologies. Chacun d'eux a une histoire complexe, un riche héritage culturel, un mode de vie, un ensemble de croyances acceptées, des intérêts concurrents et des impacts psychologiques. Si l'on considère comme un paradigme au sens kuhnien tout cet ensemble de facteurs qui peuvent s'articuler autour d'une idéologie, il n'est pas simple de démontrer la vérité ou la fausseté du paradigme dominant d'une époque donnée, surtout lorsqu'il s'agit de persuader quelqu'un qui tient l'opinion contraire. Puisqu'il est souvent impossible de déterminer l'exactitude des affirmations faites ou des principes motivant les paradigmes, les désaccords entre les gens ne disparaîtront probablement jamais.

Même s'il ne peut jamais être pleinement atteint comme un idéal accessible étape par étape, serait-il tout de même possible de vérifier ou de nier les concepts qui constituent la base de l'opinion publique, en les retracant aussi loin que possible à leurs principes arrière, en tant que propositions individuelles.

Dans des domaines tels que la géométrie, l'arithmétique et la logique, dans lesquels il est généralement simple de faire la distinction entre le vrai et le faux, la preuve vise à exposer la seule vérité incontestable.

Dans les sciences positives, en revanche, la preuve se concentre principalement sur l'obtention d'une grande précision, plutôt que sur l'élimination des objections logiques. Par exemple, bien que la médecine dise que certains symptômes indiquent certains maux, elle ne rejette pas catégoriquement les cas hors de ce cadre ; ou encore, en météorologie, on s'attend à ce que telles ou telles conditions créent tel ou tel temps, mais il n'y a pas de nécessité logique. Dans ce cas, la preuve en sciences n'est rien de plus que l'expression d'une statistique forte.

De même, en droit, puisqu'aucun cas ne peut échouer en principe, une décision sera finalement prise, mais l'objectif est d'obtenir *le maximum de réalité praticable*, et non pas la vérité irréfutable. Dans d'autres domaines, tels que la politique, la philosophie et l'art, le pouvoir de la preuve finit par diminuer due aux obstacles

insurmontables tels que les différences d'idéologie, d'interprétation et de goût.

Changer de paradigme peut être difficile, voire impossible, et même des preuves basées sur l'observation ou à la fois sur l'observation et l'expérimentation peuvent parfois échouer. Malgré le fait que cela puisse sembler invraisemblable dans le monde moderne, les croyants de la terre plate ne cessent d'exister.

Cependant, même si une personne qui croit que le monde est plat peut être attribuée à tout, de l'ignorance à l'entêtement, cette idée ne serait directement perçue comme un signe de folie ou d'une perturbation pathologique des facultés mentales. Parce que le fait que le monde soit plat ou rond n'est pas une inférence logique nécessaire, mais une détermination basée sur des données empiriques, et le fait d'être d'accord ou non avec cette détermination n'est pas directement lié aux principes de fonctionnement de l'esprit. Mais quelqu'un qui prétend que deux fois deux font *moins neuf et demi*, par exemple, sera probablement détenu dans l'établissement de santé mentale le plus proche s'il le dit sérieusement. Les vérités mathématiques, contrairement aux données empiriques, sont basées sur des inférences nécessaires, donc les affirmations au contraire remettent directement en question la santé mentale de celui qui ose les faire.

En réalité, les preuves peuvent être appliquées à tous les aspects de la vie ; cependant, si l'on suit la distinction d'Aristote, alors que la preuve la plus forte et la réalité la plus précise peuvent être atteintes dans le domaine *théorétique*, la force de la preuve et la précision de la réalité doivent progressivement diminuer dans les domaines *poétique* et *pratique*.

La résistance à la réalité positive n'est pas seulement répandue parmi la population en général, comme dans le cas des partisans de la terre plate, mais aussi parmi les scientifiques. Ce sujet est traité dans « *La structure des révolutions scientifiques* » de Thomas S. Kuhn (Chicago, 1962). C'est pourquoi le progrès scientifique n'est pas toujours linéaire et évolutif, mais plutôt discontinu, intermittent et révolutionnaire. Lorsque les défenseurs d'un paradigme scientifique particulier rencontrent des affirmations contraires à l'acceptation générale de la tradition à laquelle ils appartiennent, si bien que ces affirmations soient fondées, ils continuent à

défendre leurs positions, plutôt que de se laisser convaincre par de nouvelles preuves et de changer d'avis, jusqu'à ce que les jeunes générations acceptent le paradigme.

Kuhn avait constaté que même dans les milieux scientifiques, où l'idée fondamentale est de tirer des conclusions basées sur des données positives d'observations et d'expériences, il existe une attitude d'opposition à un fait et d'obstination dans son opinion. Par conséquent, il est inévitable que des préjugés substantiels constituent une barrière impénétrable à la collecte de preuves solides dans les domaines religieux, politiques et philosophiques dépendant d'évaluations abstraites et d'interprétations souvent arbitraires.

Cependant, comme cela a été dit au début, la preuve est utilisée pour établir chaque nouveau paradigme dans la science, pour la persuasion idéologique dans les discours politiques, pour la justification légale dans les salles d'audience, pour la découverte d'une vérité ou la levée d'une objection dans une argumentation philosophique, ou pour dissiper les préjugés dans les discussions. En d'autres termes, la preuve est utilisée pour avoir s'assurer d'une vérité ou pour en assurer les autres. À mesure que la force de persuasion de la preuve diminue, son pouvoir d'éliminer l'objection s'affaiblit également. Alors que la logique et les mathématiques peuvent conduire à des conclusions définitives, les arguments avancés dans le contexte du particulier ne peuvent viser qu'à affaiblir, plutôt qu'à invalider l'objection.

Kuhn attire l'attention sur la différence entre la préférence théorique et les preuves logiques ou mathématiques. Dans le premier cas, il n'y a pas de critère objectif, pas d'*« arithmétique impartiale, processus de prise de décision systématique qui, lorsqu'il est correctement appliqué, conduira à la même conclusion pour chaque individu*¹

. Dans le second cas, par contre, les lois de la déduction sont déjà acceptées depuis le début. La détermination de la théorie qui constitue le paradigme n'est pas la responsabilité d'un seul individu. Ici, une communauté d'experts dans une certaine branche de la science présente un comportement commun.

Le processus de persuasion entre cependant en jeu lorsqu'une certaine valeur

¹ Thomas Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Épilogue 1969, 5. Exemples, Incommensurabilité et Révolutions, 2006, Red Spring.

commune conventionnelle est contestée par certains membres de la communauté :

« Le processus dont nous parlons est le processus de persuasion, mais nous sommes confrontés à un problème plus profond que cela. Deux personnes qui perçoivent différemment le même événement, mais qui utilisent quand même des mots pour similaires pour décrire leur expérience, doivent utiliser les mots différemment. En d'autres termes, ils parlent d'un point de vue qui, selon moi, ne peut être commensurable. Ces deux personnes ne pourraient espérer parler ensemble, encore moins être convaincantes ».

La situation serait tout à fait différente lorsqu'il y a désaccord sur des questions *logiques ou mathématiques* :

« En cas de désaccord sur la conclusion tirée, les parties du débat peuvent retracer une à une chaque étape franchie et reconsidérer chacune en fonction de règles préétablies. À la fin de ce processus, l'une des parties doit admettre qu'elle a commis une erreur et qu'elle a enfreint une règle préalablement acceptée. Après cette étape, il ne peut plus rien faire et la preuve de l'autre partie l'emporte donc ».²

Pour qu'un syllogisme utilisé dans la preuve logique soit convaincant, sa forme doit être correcte et ses prémisses doivent être étayées par des preuves. L'expérience ordinaire peut avoir un effet persuasif dans la vie quotidienne. Une expérience tangible, cependant, se rapporte toujours à une vérité spécifique. En revanche, le raisonnement de type preuve est censé être universel et objectif.

La recherche de la vérité ou de la vérité depuis les temps anciens dans l'histoire de la philosophie a suscité un débat subjectivité-objectivité. Nous pouvons illustrer la distinction entre les sophistes et Socrate quant à savoir si la vérité dépend d'une opinion subjective ou si elle réside dans la connaissance de ce que sont les choses elles-mêmes, indépendamment de toute conviction. La discussion en question a créé une divergence d'opinion quant à savoir si les concepts devaient être considérés d'une manière relativiste qui pouvait varier d'une personne à l'autre, ou s'il était nécessaire de mettre

² Idem.

des définitions inclusives, alors Socrate a atteint des définitions qui ont dû être acceptées comme condition de possibilité de la science. Ainsi, un universel pourrait se former sur les définitions, ce qui ouvrirait la voie à toute preuve absolue, c'est-à-dire à un syllogisme parfait, qui doit être valable pour toute situation.

Les religions et les mythes sont probablement aussi anciens que l'histoire connue de l'humanité. Cependant, la vérité dans ces domaines n'est pas positive, c'est-à-dire prouvée. Il y a probablement des cas où une certaine expérience mystique serait plus convaincante pour telle personne que n'importe quelle preuve rationnelle, mais de tels cas individuels ne sont pas universalisables et ne peuvent donc pas être élevés au niveau d'une validité en dehors de la personne en question. Dans la structure générale des religions, il y a une sorte d'explication de l'existence et une liste de règles à suivre dans le monde. Souvent, cette loi est communiquée aux autres membres de la communauté par l'intermédiaire d'un sorcier, devin, chaman, prêtre, etc., qui ont un contact direct avec la *source* de la loi, c'est-à-dire qui ont la capacité et l'autorité d'établir la connexion mystique. Il n'y a aucune preuve dans ce type de communication. De même, pour les mythes, on peut parler d'un transfert, d'une accumulation, d'un reflet de l'état d'esprit général d'une société, mais il serait sans doute inapproprié d'employer le mot positif pour l'idée issue des religions et des mythes archaïques.

C'est le point qui sépare l'activité de pensée que nous appelons *philosophie*, des religions et des mythes qui l'ont précédée. Contrairement à ceux-ci, la philosophie a été lancée par quelques penseurs ioniens qui ont tenté d'expliquer la formation de l'univers par des raisons matérielles, sans recourir à des éléments religieux. En d'autres termes, la philosophie est la substitution d'affirmations non prouvées à des affirmations prouvées.

Le fait que Thales a développé les premiers arguments mathématiques, son statut en tant que mathématicien, peuvent être lu dans le contexte que nous avons décrit. Largement considéré comme le premier philosophe, Thales a transformé l'astrologie, ou la pratique qui consistait à dériver des contes de fées à partir de la position des étoiles, en astronomie en la combinant avec les mathématiques et en calculant l'éclipse solaire. Il est même allé jusqu'à commercialiser ce savoir. Dans ce cas, au lieu de se concentrer sur l'opportunisme individuel, il faudrait considérer comment la *theoria*

devient historiquement *poiesis* et la *poiesis* devient historiquement *praxis* au sens aristotélicien.

En d'autres termes, essayer d'atteindre des résultats mesurables à partir de vérités prouvables, plutôt que de jeter des idées au hasard, a été le premier mouvement qui a conduit à la naissance de la philosophie.

La difficulté d'arriver à une preuve définitive, en dehors de disciplines telles que les mathématiques, la logique et la géométrie, n'élimine ni la passion de rechercher la vérité chez les gens, ni le désir d'attirer des partisans à leur propre opinion. La curiosité d'un nourrisson pour ce qui se passe autour de lui est une preuve d'observation que l'instinct humain de savoir et de comprendre commence dès la petite enfance. Les experts en pédagogie disent que des capacités telles que comprendre les relations entre les événements, raisonner et tirer des conclusions devraient être formées à l'âge préscolaire.³ :

« La preuve et le raisonnement mathématiques sont des concepts qui englobent ces domaines [*éducation et formation*]. La preuve et le raisonnement sont des compétences que les humains possèdent instinctivement. Mais le développement de ces capacités dépend des stratégies à adopter. »⁴

Ainsi émerge un autre aspect du concept de preuve : l'éducation. Donner une éducation avec une stratégie basée sur la preuve dès le plus jeune âge améliorera la capacité de raisonnement de l'enfant, tandis que l'application d'un système pédagogique dans le sens inverse, c'est-à-dire un système pédagogique basé sur la mémorisation, atténuerait la capacité de raisonnement de l'enfant, ce qui les amènera à grandir en tant qu'individus qui ne peuvent pas suivre les liens de cause à effet entre les événements.

En revanche, de nombreuses matières, dont les mathématiques, ne peuvent déjà être maîtrisées que par une formation pédagogique, indépendante d'une évaluation basée sur le développement global de l'enfant. Une personne qui ne comprend pas la

³: MdC Dr. Kemal Altıparmak, Pr. Dr. Turgut Öziş, Une étude sur la preuve mathématique et le développement du raisonnement mathématique, Ege Eğitim Dergisi, 2005 (6), 1 : 25-37

⁴ idem.

table de multiplication sera incapable d'exécuter des calculs intégraux, car la multiplication ne peut être effectuée sans comprendre la logique de l'addition. En d'autres termes, il est intrinsèque à l'apprentissage de partir des connaissances les plus simples et les plus fondamentales pour en tirer des informations complémentaires.

En conclusion, la preuve est un terme qui apparaît implicitement au début de la philosophie. Évidemment, les Ioniens n'évoquaient pas nommément le concept de preuve, mais leur tâche consistait à passer d'une cosmogonie mythologique sans preuve à une image logiquement défendable du monde. Par conséquent, ils ont fait le premier pas vers la pensée positive. Le chemin qu'ils ont ouvert a été parcouru en un laps de temps relativement court, et la révolution de la pensée basée sur les définitions de Socrate s'est accomplie. Néanmoins, ce sera l'honneur d'Aristote de présenter à l'histoire de la philosophie une théorie indépendante de la preuve qui transcendera tout le Moyen Âge après lui, pénétrera le christianisme, qui a pris dès le début une position très distante, voire hostile, envers la pensée grecque, et façonnent les débats scolaires.

Après Aristote, Descartes doit être considéré comme le développement le plus significatif dans le domaine de la preuve. Car, comme Aristote, il a pétri la matière qui lui venait, mais en ne restant pas dans ce cadre, il a profondément modifié son environnement cognitif. Descartes s'est débarrassé du caractère mystique intense de la période précédente créée par le christianisme, a essayé de mettre la théologie sur une base rationnelle, pour cela il a d'abord cherché la méthode pour saisir la précision en mathématiques et la géométrie en philosophie, a recherché une connaissance exempte d'erreur, et dans ce sens, ignorant toute réalité conventionnelle et marchant sur des preuves, le pas a été reconstruit à partir de zéro.

Avant de discuter de la projection par Descartes de la transformation d'Aristote dans le contexte de la preuve, il convient de jeter les bases. Pour ce faire, il est nécessaire de clarifier la terminologie en examinant l'étymologie du mot preuve et d'autres mots ayant des significations similaires. Ensuite, examiner comment et dans quels contextes le concept de preuve est utilisé en droit, domaine où le concept de preuve est le plus important et où il est utilisé avant la philosophie, servira de base à la troisième et dernière étape de déterminer à quels types de questions philosophiques le concept de charge de la preuve dérivé du droit peut conduire.

1.2. : Aperçu étymologique⁵

Divers mots de sens proche, que ce soit en turc ou dans des langues occidentales comme l'anglais et le français, ont été utilisés pour exprimer le sens voulu par le mot preuve. Il serait utile d'en passer brièvement en revue quelques-unes.

Tout d'abord, concentrons-nous sur le mot « **preuve** » que nous utilisons en turc. L'origine du mot « preuve », adapté à la phonétique turque, est /*ısbât*/ (اثبات) et vient de la racine arabe /*subût*/ (ثبوت). /*Subût*/ signifie rester immobile, ne pas bouger, c'est-à-dire être « fixe » /*sâbit*/ (ثابت). En fait, le mot /*subûti*/ signifie vrai, correct et positif. Le mot « persévérance » /*sebât*/ (ثبتات) est utilisé pour exprimer le concept de ne pas abandonner sa parole et sa décision comme une extension des concepts de rester immobile, de ne pas bouger, d'être immobile et de se tenir fermement sur le sol. Le mot utilisé dans le sens de « **prouvé** », c'est-à-dire sur lequel des preuves ont été présentées, ou « fixé » /*tesbit*/ (ثبتت), est /*mûsbat*/ (مثبت), et il est principalement utilisé comme l'équivalent du concept de « **positif** » dans les langues occidentales. Le mot /*tesbit*/ (ثبتت), qui signifie « placer fermement, rendre immobile », comprend également le sens de voir et montrer une situation d'une manière qui ne laisse aucune place au doute. Également dérivé de la même racine, /*tesebbût*/ (ثبتت) signifie « persévérence », c'est-à-dire patience et endurance.

Cette analyse étymologique révèle que prouver une idée ou une affirmation, c'est la transmettre de telle manière qu'elle ne puisse pas être facilement délogée ; établir une base solide pour l'assertion en question, lui fournir un support et une base.

L'adjectif « *positivus* », vient de « *positio* », « *positionis* », qui est dérivé du verbe latin « *poner* », qui signifie "mettre quelque chose à un endroit, le laisser, le positionner ou poser, est l'origine du mot « **positif** ».

Le verbe « *poner* », a évolué à partir de sa signification originale de laisser

⁵ Dans la rédaction de ce chapitre, les définitions des mots français et les références des textes historiques se trouvent dans le dictionnaire en ligne du « Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales » (www.cnrtl.fr).

quelque chose quelque part, pour inclure également l'insertion d'un concept dans un système, ainsi que sa définition ou son établissement. Dans cet usage, un *jugement positif* signifie que les faits sont présentés d'une manière qui exclut toute ambiguïté :

« Je reviens encore sur ce que j'ai dit de la volonté qui me paraît plus clair et plus positif que ce qui concerne la foi » (G. Marcel, Journal, 1919, p.184)

De la même manière qu'il existe une relation entre « *poner* » et « *position* » ; les mots du turc moderne /*koymak*/ et /*konum*/ affichent visiblement le même rapport ; aussi bien que /*tesbit*/ (تثبیت), la forme verbale du nom, et /*isbât*/ (اثبات) présentent également un fondement sémantique similaire.

En philosophie, le terme « *positif* » est parfois utilisé pour désigner l'antithèse de notions telles que « *rationnel* » et « *théorique* ». Des expressions telles que « *une connaissance positive* » et « *un principe positif* » indiquent que l'information susmentionnée est dérivée de l'observation et de l'expérience. Dans ce contexte, l'expression « *sciences positives* » a été employée comme antonyme de notions telles que « *sciences humaines* » et « *sciences sociales* » et comme synonyme de « *sciences dures* » et de « *sciences précises* ».

Néanmoins, il n'est pas rare que le même terme soit employé dans des domaines de recherche non positifs, tels que le droit et la politique. Cette fois, il se réfère à l'opposé d'une « *définition négative* » basée sur l'opposition ou l'absence de quelque chose d'autre : « *droits positifs* », « *liberté positive* », « *discrimination positive* », etc.

La théorie proposée par Auguste Comte, qui prônait une philosophie basée uniquement sur les sciences positives, esquissait les trois phases fondamentales de la cognition humaine, les « *trois états* » : « l'état théologique ou fictif, l'état métaphysique ou abstrait, et l'« *état (âge) positif* ».

Positif, qui symbolise le troisième stade de l'intellect humain tel que décrit par Comte, est devenu un terme pour le rejet de l'étude ou de l'investigation du concept de causes premières, écartant ainsi la spéulation métaphysique et se concentrant sur le lien entre les phénomènes. En fait, l'ancien nom turc de ce mouvement était « *isbâtiyye*

».

Dans l'arrière-plan sémantique du mot preuve, le sens de « *créer une base pour une affirmation ou pour la vérité d'une affirmation* », c'est-à-dire le concept d'être la base de la vérité, est similaire au concept d' « ***hypokeimenon*** », qui nous est familier avec de la philosophie grecque.

Le terme « *hypokeimenon* », est aussi le mot grec pour désigner les concepts de « placé sous », « soumis », « fondation », « fondement », « support », « soutien », « sol », etc. Il sera plus tard traduit en latin par *subjectum*, *substratum* et *substantia*. Il peut également être lié à l'idée d'*ousia* et doit être pris en considération avec *sumbebekos*. Plus tard, des termes tels que *substance* et *sujet* ont été utilisés en philosophie pour correspondre à ces significations.

Aristote définit l'*hypokeimenon* comme la chose qui demeure inchangée dans le phénomène du changement, c'est-à-dire le fondement de la genèse, dans son analyse de la « *genesis* » en Physique⁶. Dans la *Métaphysique*, d'autre part, l'*hypokeimenon* est défini comme ce à quoi d'autres choses sont attribuées mais auquel rien d'autre n'est attribué, c'est-à-dire le support ultime⁷.

L'*hypokeimenon*, ou *subjectum*, de l'affirmation est la base ou le fondement de l'affirmation lorsque les concepts de preuve et d'*hypokeimenon* sont pris en compte ensemble comme indiqué précédemment. Ceci est vrai en termes de « *fondement de la vérité* », le support sous-jacent et la chose qui reste inchangée dans le changement, c'est-à-dire ce qui ne bouge pas et reste solide en dessous. Par conséquent, il semble que ce soit le « *subjectum* » de l'affirmation, le « *sujet* » ou, en vieux turc, son « *mevzû* ». D'où le terme actuel qui correspond au concept de « *sujet* » en turc moderne serait « *mevzû* », non pas dans le sens de l'auteur d'une action, ou dans le sens d'une personne soumise à une autorité souveraine, mais dans le sens de « *matière* » d'une discussion, voulant dire étymologiquement « *ce qui a été mis, placé* ».

⁶ Aristote, Physique, 190a-b

⁷ Aristote, Métaphysique, 1028b-1029a

Nous rencontrons une conclusion comparable pour renforcer l'affirmation susmentionnée basée sur la structure étymologique du verbe anglais « *to understand* ». Le concept de « *se tenir en dessous* » est référencé par le mot « *understand* », tout comme dans le cas de l'*hypokeimenon*. Le fait que le fixe, c'est-à-dire la preuve, soit compris (*understood*) en même temps, établissant un lien entre preuve et compréhension, donnera une idée de la raison pour laquelle le verbe « *comprendre* » est exprimé en référence au concept de « *se tenir en dessous* » en anglais : le concept que nous appelons « *compréhension* » a été associé en anglais à voir ce qui est en dessous, descendre au sol, pénétrer la substance et remarquer l'immuable sous la variable.

Le dictionnaire Hatzfeld & Darmester, définit le mot français « *évidence* » par « *clarté qui rend quelque chose visible* » en premier lieu ; et dans un sens secondaire, comme « *clarté que présente la vérité à l'esprit* ». Il dérive de la racine « *evidens* » liée au latin « *video* » (voir)⁸.

Dans les écrits de Descartes, le mot peut être interprété à la fois comme un nom et comme un adjectif. On peut observer que le substantif « *évidence* » est employé en relation avec l'idée de compréhension et à proximité du sens de la certitude :

« *Dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude [...]* » (Descartes, Méditations Métaphysiques, 5).

Dans l'utilisation du mot comme adjectif « *évident,e* », la clarté et la facilité de compréhension sont au premier plan :

« *C'est une chose très évidente qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause que dans son effet* » (Descartes, Méditations Métaphysiques, 3).

« *Mettre en évidence* » correspond parfaitement au sens de « *rendre manifeste* » dans l'usage courant. Des usages tels que « faire avancer délibérément », « faire remarquer », « augmenter la visibilité », « privilégier », « exposer aux regards »

⁸ Hatzfeld, Adolphe ; Darmester, Arsene; Dictionnaire général de la langue française, Librairie Ch. Delagrave, Paris

confirment l'affirmation d'Aristote sur la preuve en philosophie selon laquelle « *la preuve, c'est rendre visible* » :

« *Elle-même, en dirigeant l'arrangement de son salon, elle avait mis en évidence ces délicieuses babioles que produit Paris* » (Balzac, Cousine Bette, 1846, p. 208).

Le même mot est également utilisé par les responsables de l'application des lois pour désigner la révélation sans équivoque de la vérité ou la preuve d'un crime :

« *Oh ! madame, il y a une preuve aveuglante, la ressemblance extraordinaire de l'enfant... Puis, les dates sont là, tout s'accorde et prouve les faits jusqu'à la dernière évidence* » (Zola, Argent, 1891, p. 153).

Dans l'usage philosophique, notamment dans le contexte de Descartes, le mot évidence est utilisé comme caractère qui entraîne immédiatement l'assentiment de l'esprit à partir d'un raisonnement par rapport au concept d'idée claire et distincte :

« *Boutroux disait à Bourget que ce principe d'évidence qu'a posé Descartes venait de ce qu'il était profondément croyant et qu'il jugeait que Dieu ne peut pas nous tromper* » (Barrès, Cahiers, t. 14, 1923, p. 197).

« *Passons maintenant à l'évidence ; selon la force du mot, elle consiste dans une vue claire de la vérité d'un principe ou d'une proposition* » (Lamennais, Indifférence, t. 1, 1817-23, p. 115).

« *Locke a parfaitement vu ailleurs que l'évidence de démonstration est fondée sur l'évidence d'intuition. Il a même dit qu'entre ces deux genres d'évidence, non seulement l'évidence d'intuition est antérieure à l'autre, mais qu'elle lui est supérieure, qu'elle est le plus haut degré de la connaissance.* » Cousin, Hist. philos. XVIII^e s., t. 2, 1829, p. 476.

Le mot « *preuve* » vient de la racine latine « *proba* » qui signifie essayer, tester, évaluer quelque chose ou lui faire subir une expérience afin de mesurer sa résistance. Le mot « *prova* » survit encore en turc contemporain comme « *répétition* » d'une

représentation théâtrale ou musicale. Le mot latin « *proba* » est entré en français non comme l'expérience elle-même, mais comme le résultat de cette expérience. Les termes français « *éprouver / épreuve* » conservent le sens originel de « soumission à l'expérience ».

Le dictionnaire Hatzfeld & Darmesteter définit « *preuve* » comme « *ce qui sert d'établir qu'une chose est vraie* »⁹.

Dans son ouvrage « *L'Avare* », Molière utilise le mot « *preuve* » comme indiqué au premier paragraphe de ce chapitre, c'est-à-dire en relation avec le sens de persuasion :

« *Vous convaincre, par mille et mille preuves, de l'honnêteté de mes feux [...]* »
 (Molière, *L'Avare*, I).

Encore une fois, le même dictionnaire définit l'utilisation du mot en mathématiques comme : « *opération par laquelle on vérifie l'exactitude d'un calcul* ».

Le mot « *vérifier* » ici est aussi remarquable en ce qu'il signifie l'établissement et la construction de la réalité. En d'autres termes, avec l'interprétation que l'on peut tirer de l'étymologie, la preuve de quelque chose signifie établir la vérité de cette chose d'une manière certaine.

À l'instar de « *évidence* », « *preuve* » a un usage lié aux concepts de voir et de montrer, comme dans l'expression française « *faire preuve* ». Il est possible de répéter la phrase « *L'enfant a fait preuve de courage* » de deux façons : « *il a montré du courage* » ou « *il a prouvé son courage* ». On retrouve cet usage aussi chez Montaigne :

« *donner preuve de sa bonté et de sa vertu* » (Montaigne, *Essais*, II, VIII, éd. P. Villey et V. L. Saulnier, p. 386).

Il est remarquable que les concepts de prouver et de montrer soient utilisés si

⁹ Hatzfeld, Adolphe ; Darmester, Arsene; Dictionnaire général de la langue française, Librairie Ch. Delagrave, Paris

étroitement, car l'évidence n'est pas ce qui constitue une vérité, c'est ce qui rend visible une vérité qui est déjà là, c'est ce qui la montre. Ce n'est donc pas un hasard si de nombreux mots signifiant preuve sont associés au concept de montrer.

Lorsque le terme « *preuve* » est défini comme un fait, un témoin (*preuve testimoniale*) ou un jugement qui sert à révéler que quelque chose est vrai et authentique sans contre-argument crédible, il peut faire référence aussi bien à un contexte policier ou juridique [« *La preuve peut être faite par écrit (acte authentique ou sous seing privé), par témoins, par aveu, par serment ou par présomption* » « *preuve par présomption* », « *preuve préconstituée* » etc.] (Lemeunier, 1969), qu'à des contextes philosophiques et théologiques :

« *Le calviniste Viret, nous l'avons dit, donnait des preuves philosophiques de l'existence de Dieu* » (Théol. cath. t. 4, 11920, p. 764).

Un autre domaine important d'utilisation du mot preuve est celui des mathématiques :

« *Pour faire la preuve d'une division, on multiplie le diviseur par le quotient et l'on ajoute le reste ; on doit retrouver le dividende* » (R. Chezel, A. Rougeaux, L'Arithm. au cours élém., Paris, Belin, 1949, p. 176).

D'autre part, la « *probabilité* » est une autre idée liée au mot « *preuve* ». *Probabilis*, qui signifie « *vraisemblable, plausible, louable, estimable* » en latin, ne fait pas référence à une vérité actuelle, mais à ce qui a apparence de vérité. A cet égard, il renvoie à l'inverse du sens de certitude que contient le mot preuve :

« *Je ne me contente pas du probable, [...], je cherche le sûr* » (Pascal, *Provinciales*, 5^e lettre, 20 mars ds Œuvres, éd. L. Lafuma, 1963, p.389).

Le sens de « *rendre croyable* » découle des significations du latin *probare* qui signifie tester, vérifier, éprouver, puisqu'une chose devient *croyable* une fois qu'elle a passé l'épreuve, lorsque son exactitude a été prouvée, etc. L'application de ce concept de « *croyable* » au futur au lieu du présent contient une référence à ce que l'on pourrrait

appeler une « *conjecture raisonnable* ». En effet, il serait tout à fait possible de lire le mot « *probabilité* » comme « *croyable pour le futur* » :

« *L'arrivée des Allemands y était chaque jour plus probable* » (De Gaulle, *Mém. guerre*, 1954, p.154).

Bien sûr, le domaine dans lequel le mot prend le sens le plus technique est sans aucun doute celui des mathématiques. Il est même possible de parler d'une science des probabilités basée sur des fondements mathématiques : la statistique. En mathématiques, ce mot peut être utilisé pour exprimer n'importe quelle chose avec un taux de réalisation allant de 0% à 100% : « *Tout ce à quoi est assignée une probabilité mathématique* » (Aur.-Weil 1981).

Sur la base de ses diverses significations, qui incluent raisonnable, croyable et possible, Lalande définit « probable » comme suit :

« *Qui peut être approuvé (et non prouvé), qui n'a rien d'absurde ou de contraire à l'autorité* » (André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie).

En d'autres termes, le *probable* ne renvoie pas à une *certitude*, mais il acquiert l'identité d'un terme théologique et philosophique qui se fonde sur une causalité sérieuse et peut donc être utilisé pour des convictions adoptables. Comme dans la citation de Pascal ci-dessus, cependant, elle peut avoir des connotations péjoratives, tantôt en termes d'incapacité à fournir des certitudes et tantôt en termes d'incapacité à communiquer la confiance nécessaire pour faire preuve de clarté ou de détermination :

« *[La pensée] n'est plus tolérée que sous la forme incolore d'opinion probable, pour ne pas dire d'avis respectueux* » (Proudhon, *Révol. soc.*, 1852, p.2).

Contrairement à d'autres catégories de preuves, « *l'argument* » fait souvent référence aux preuves qui peuvent être obtenues par raisonnement. Voici comment Pascal utilise l'expression dans un passage :

« Tout ce que les uns ont pu dire pour montrer la grandeur (de l'homme) n'a servi que d'un **argument** aux autres pour conclure la misère » (Pascal, Pensées, VIII, 3).

Le mot dérive du verbe latin « *arguere* », qui signifiait initialement condamner, blâmer ou accuser, puis élargi pour signifier examiner, sonder, enquêter, etc. « *Argumentum* » signifie examen, rejet, réfutation, examen en latin. Un terme similaire est le concept grec de « *élenkhos* » (ἔλεγχος). Signifiant examen, minutie, enquête, réfutation, négociation, « *élenkhos* » est dérivé de « *élenkhô* » voulant dire embarras, critique, réfutation, persuasion etc.¹⁰

Nous retrouvons ce concept dans la version grecque de l'ouvrage d'Aristote « *Sur les réfutations des Sophistes* », le cinquième livre de la série Organon : « Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοί ».

L'utilisation du « *raisonnement pour établir ou réfuter une proposition* » comme thème d'une œuvre littéraire du XVIe siècle est illustrée par le poème suivant:

« *Quant est de moy, je ne veulx chanter hymne Que de mon Roy : ses gestes
reluysans Me fourniront d'argumens suffisans* » (Marot, *Epistres*, 50 ds Hug.).

Lorsque nous utilisons le mot argument en philosophie, nous parlons de syllogisme, une sorte de raisonnement établi selon un certain schéma, dans le cadre de règles généralement définies ; et des termes tels que *argument à priori*, *argument vicieux*, *argument a posteriori* doivent toujours être considérés dans ce contexte :

« *Il [Socrate] est dans le faux lorsqu'il repousse le seul genre d'arguments et de preuves ou plutôt d'inductions, que la raison puisse employer pour faire la critique de nos sensations, et pour infirmer la validité des jugements qu'elles nous suggèrent* » (Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1851, p. 557).

¹⁰ Peters, Francis E.; Dictionnaire des termes philosophiques de la Grèce antique, article « elenchos » (trad. Hakki Hunler), Paradigma Yay. 2004

Évidemment, le mot argument n'a pas nécessairement la même rigueur lorsqu'il est utilisé en dehors de la philosophie. Dans l'usage courant, il pourrait être considéré comme une tactique persuasive en plus d'une preuve logique :

« Il ne reste plus maintenant que la lâcheté gouvernementale à vaincre, et comme elle ne trouve plus d'autres arguments que les coups de bâton des argousins de l'empire sur des prisonniers sans défense, je compte qu'il en sera bientôt fait justice. » (Clémenceau, *Vers la réparation*, 1899, p. 270).

Enfin, « démonstration » est dérivé du verbe latin « *monstrare* », qui signifie « rendre visible » ou « afficher », semblable à « évidence » ou « preuve ». La forme verbale est fréquemment employée pour exposer quelque chose à l'examen des autres :

« C'était un soir, chez l'armurier Costecalde. Tartarin de Tarascon était en train de démontrer à quelques amateurs le maniement du fusil à aiguille, alors dans toute sa nouveauté » (A. Daudet, *Tartarin de Tarascon*, 1872, p. 29).

Néanmoins, une version légèrement étendue du même concept est fréquemment rencontrée en tant qu'enseignement, lecture ou conférence :

« Elle [miss Hurst] était ma maîtresse d'anglais. Tous les jours je passais une heure dans sa cellule. Elle démontrait avec clarté et patience ». (Sand, *Histoire de ma vie*, t. 3, 1855, p. 143).

Le même concept peut servir de point culminant à une enquête sur un sujet inintelligible :

« L'infini ne se démontre pas, il se cherche » (Sand, *Hist. vie*, t. 4, 1855, p. 240).

On pourrait prétendre que la « démonstration » est plus étroitement liée à « l'argument » en philosophie, car elle met l'accent sur la réalité déduite d'autres affirmations précédemment acceptées, c'est-à-dire sur la « vérité déductive », plutôt que sur la « preuve matérielle » ; faisant donc allusion à une « conclusion nécessaire ».

» :

« Démontrer, c'est appuyer une vérité sur un principe antérieur » (J. Simon, *Relig. natur.*, 1856, p. 17).

Les démonstrations dialectiques, en revanche, peuvent être comprises à tort comme un récit fictif :

« Le raisonnement peut toujours démontrer ce qu'il veut ; il n'y faut qu'une adroite dialectique » (Huyghe, *Dialog. avec visible*, 1955, p. 325).

Cependant, lorsqu'il est employé dans un contexte théologique, il devient évident qu'il fait allusion à un état d'esprit qui est l'antithèse de la foi :

« C'est la loi de Jésus lui-même, monsieur. Il ne démontre pas, il ne raisonne pas ; il dit : « Croyez en moi. » (Martin du G., *J. Barois*, 1913, p. 550).

L'idée de démonstration se retrouve là où philosophie et théologie se recoupent :

« Le seul fait de la conception de Dieu par la raison, l'idée seule de Dieu, la seule possibilité de l'existence de Dieu implique la certitude et la nécessité de l'existence de Dieu. Telle est à peu près la démonstration célèbre de l'existence de Dieu a priori, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience » (Cousin, *Hist. de la philos. du XVIII^es.*, t. 2, 1829, p. 533).

Tout comme la *preuve*, la *démonstration* trouve une utilisation en mathématiques ainsi qu'en philosophie, car c'est un mot qui met en évidence la connexion logique :

*« quiconque est un peu versé dans les mathématiques distingue, parmi les différentes **démonstrations** qu'on peut donner d'un même théorème, toutes irréprochables au point de vue des règles de la logique et rigoureusement concluantes, celle qui donne la vraie raison du théorème **démontré** »* (Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1851, p. 28).

Dans un de ses ouvrages, Balzac, à son tour, confronte mathématiques et théologie à travers le concept de *démonstration* :

« Je donnerais bien cent sous au mathématicien qui me démontrerait par une équation algébrique l'existence de l'enfer » (Balzac, *Peau chagr.*, 1831, p. 64).

Le contenu du concept de « *démonstration* » dans le monde de la croyance, selon Ernest Renan, peut être très différent de son usage en philosophie et en mathématiques :

« Le savant qui a trouvé un théorème n'a pas besoin de mourir pour attester la vérité de ce théorème. Il donne sa démonstration, et cela suffit. Au contraire, dès qu'il s'agit de croyances, le grand signe et la plus efficace démonstration est de mourir pour elles » (Renan, *Hist. des orig. du Christianisme, L'Église chrétienne*, 1879, p. 317).

Descartes utilise le mot à la fois comme nom et comme verbe :

« Il n'y a que seuls les mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes » (Descartes, *Discours de la Méthode*, 2).

« Ne supposer aucun autre principe que celui dont je viens de me servir pour démontrer l'existence de Dieu et de l'âme » (Descartes, *Discours de la Méthode*, 5).

Pour résumer, à base des analyses étymologiques que nous avons présentées plus haut concernant le mot preuve et ses proches parents dans diverses langues ; nous pourrions dire que la preuve sert à donner de la solidité à une affirmation, à poser ses fondements, à constituer une base, à donner de la crédibilité, à voir et à montrer d'une manière qui lève le doute, à obtenir et à comprendre la part immuable de celle-ci, c'est-à-dire sa substance. On peut donc placer le concept de preuve quelque part parmi les notions comme clarifier, apporter des certitudes, persuader, réfuter, négocier, établir la vérité, se forger une opinion par le raisonnement, etc.

Comme le montre l'inventaire précédent, les concepts liés à la preuve ont été utilisés dans diverses disciplines, y compris les mathématiques, les sciences, la littérature, le droit et la philosophie, ainsi que dans la vie quotidienne. Bien sûr, la pertinence philosophique est ce qui compte pour nous. Essentiellement, lorsque nous examinons le développement historique de l'idée, nous constatons que l'idée de preuve a été introduite pour la première fois en philosophie avant d'être introduite dans les mathématiques, la physique, etc. Rien ne prouve que Thales avait créé une théorie unique de la preuve, malgré le fait qu'on peut en déduire qu'il a utilisé la preuve en mathématiques. En termes de géométrie et de mathématiques, c'est précisément ce qu'a fait Euclide. Il a proposé et établi de nombreux théorèmes dérivés d'axiomes, en particulier dans son ouvrage *Les Éléments*. Bien que ses dates de naissance et de décès ne soient pas claires, on sait qu'il a vécu 50 à 60 ans après Aristote, donc même si ce travail massif place Euclide à la tête de l'histoire des mathématiques, cela ne lui donne pas un caractère de pionnier dans la preuve. Dans une telle situation, il est concevable d'affirmer que l'application de la pensée philosophique aux preuves remonte à une époque antérieure aux mathématiques si l'on accepte Euclide comme point de départ pour l'utilisation de la preuve en mathématiques et Aristote pour son application en philosophie.

D'autre part, même si nous acceptons Aristote comme le fondateur principal du fondement théorique de la preuve en philosophie, il est toujours difficile de dire que la discipline pionnière de la preuve est la philosophie, car l'art de l'éloquence a prospéré à Athènes pendant avant Aristote, et les étudiants qui souhaitaient progresser dans cet art fréquentaient les écoles établies par des professeurs renommés pour suivre des années d'éducation. Les jeunes avaient la possibilité de faire de la politique et de s'élever dans le domaine gouvernemental grâce à l'éducation qu'ils recevaient dans ces institutions qui formaient des orateurs (rhéteurs). La persuasion était au centre de la politique et de l'art oratoire, et l'exigence pour cela était, d'une part, de concrétiser les affirmations avancées sur la base de certains faits et, d'autre part, de contredire les revendications opposées sur la base sur certains supports. En d'autres termes, la tentative de fournir des preuves à l'appui des affirmations et de réfuter les contre-preuves n'était pas une innovation philosophique, mais plutôt une tradition juridique.

Non seulement cette tradition a influencé le développement de la philosophie, mais elle est également devenue l'une des principales préoccupations de la philosophie socratique. En réalité, les racines historiques, politiques et contextuelles de la querelle avec les sophistes, que nous voyons fréquemment dans les dialogues de Socrate, sont plus faciles à comprendre à la lumière de cette perspective.

À cet égard, au lieu de limiter le sujet à la philosophie lors de l'examen des origines du concept de preuve, il serait avantageux d'examiner les racines historiques où la philosophie a rencontré ce concept pour la première fois, comment elle a traité cet héritage et quels effets le sujet de preuve en droit peut avoir eu sur la philosophie.

Lorsque nous étudierons les racines pré-philosophiques de la question, nous commencerons par la législation. Néanmoins, il ne fait aucun doute qu'au moins certains des principes utilisés par le système juridique ancien, qui peuvent être considérés comme fondamentaux, sont issus à la fois de structures coutumières et de systèmes juridiques remontant à Hammourabi et à des origines mythologiques. Afin de déterminer où l'antiquité grecque, antérieure à Aristote, a puisé le concept de preuve, il conviendrait d'étudier le lien qui peut se nouer entre la mythologie et le droit avant de passer au droit.

1.3.: De l'arbitraire à la preuve

En parlant d'une période très particulière de l'histoire appelée *Civilisation grecque antique*, il est impossible de ne pas mentionner la mythologie, l'élément principal qui a donné son esprit à cette période. Il ne fait aucun doute qu'il existe de très bonnes raisons pour lesquelles cette période de l'histoire est considérée comme si spéciale et si importante.

Cette période a vu l'émergence de la philosophie, qui doit être considérée comme l'une des composantes les plus influentes du monde contemporain de la pensée.

Le concept de démocratie, qui est l'une des idéologies politiques les plus

importantes de l'ère moderne, et les systèmes qui l'accompagnent ont également été établis au cours de cette période.

D'autre part, les fondations de la science, qui peuvent être considérées comme l'aspect le plus distinctif du monde moderne, ont également été posées au cours de cette période, non seulement en termes d'inventions techniques, de recherches botaniques et zoologiques, d'études d'astronomie et de découvertes géographiques, mais aussi en termes de développement de l'infrastructure logique de la pensée scientifique.

Avec l'acquisition de l'écriture des Phéniciens, une vaste culture orale et écrite s'est développée, la mythologie et la tragédie ont été utilisées pour alimenter la littérature. Avec l'avènement d'un système politique de type État-cité, plusieurs disciplines artistiques, de l'architecture à la sculpture, ont connu un essor sans précédent.

Tous ces développements ont été hérités par Rome, qui vivra ses périodes brillantes après la civilisation grecque, puis, avec le mouvement de retour aux racines préchrétiennes à la Renaissance, ils ont formé l'essence du monde occidental d'aujourd'hui.

Alors qu'il y a eu des sauts importants dans la politique, la science, l'art et la philosophie qui affecteront des milliers d'années, d'autre part, les principes du commerce qui continueront d'être efficaces jusqu'à aujourd'hui, les méthodes d'échange d'argent ont été déterminées et les questions telles que les emprunts et les intérêts ont été soumises à une sorte de contrôle et de législation et ont été enregistrées et réglementées depuis.

Il est inconcevable qu'un tel cadre n'ait pas produit un héritage oral et écrit. Dans ce cas, il faudrait d'abord savoir quel type de *logos* a été transmis du *muthos*, qui représente les fondements intellectuels et l'esprit de la civilisation grecque en général.

Tout d'abord, il convient de noter que les deux principales sources de la mythologie grecque sont les poètes Homère (Ὀμηρος) et Hésiode (Ἡσίοδος) qui ont vécu au VIII^e siècle av. J.-C. Les œuvres de ces deux poètes ont été les principales influences qui ont

porté la culture grecque au-delà des âges, maintenu vivante la conscience grecque, assuré la transmission entre les générations, formé les fondements de la religion grecque, déterminé les normes morales de la société grecque, bref, constitué ce qu'on peut appeler l'esprit grec.

Il convient également de noter que les concepts de mesure, de destin, de justice et de prophétie ont toujours été utilisés dans des contextes proches de la mythologie grecque. Les lois de la génération et de la corruption régissent le fonctionnement de l'univers avant l'apparition de l'humanité sur terre. L'univers est gouverné par ces principes, qui commandent, prêchent et maintiennent l'ordre et la proportion. Selon cette loi, toutes sortes de conflits sont finalement réconciliés. Puisque tout agit conformément à la loi, c'est-à-dire la mesure, le destin et les causes, l'univers est dans un flux prévisible et non aléatoire. À cet égard, la divination est une compétence qui peut être enseignée. À tout moment, le législateur sera au courant de la poursuite de *khronos*. Celui qui connaît le secret de la loi pourra également maîtriser l'art de la divination. Tout cela est inhérent au fonctionnement de la justice. Avec la justice, la mesure qui transforme le *chaos* en *cosmos*, il est possible de prévoir l'avenir dans la chaîne des causes.

Dans son ouvrage « *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante* », Husserl mentionne que l'histoire grecque a commencé par une attitude théorétique aristotélicienne. Le passage du *mythos* ($\mu\eta\thetao\varsigma$) au *logos* ($\lambda o\gammao\varsigma$) s'est fait avec la *theoria* ($\theta e\omega\rho\pi\alpha$) selon Husserl. Ce que l'on entend par *Theoria*, c'est l'amour de la vérité, l'amour de la sagesse, c'est-à-dire la *philo-sophie*, qui est l'acte intellectuel le plus fondamental de l'être humain. L'honneur d'en arriver là revenait d'abord aux Grecs, car ils avaient réussi à institutionnaliser cette activité au niveau des occupations isolées et à la transmettre de génération en génération :

« Ce sont des hommes qui, non pas isolément, mais les uns avec les autres, donc dans un travail communautaire inter-personnel, désirent et produisent la *théoria* et rien que la *théoria*, dont le développement et le constant perfectionnement, lorsque s'élargit le cercle des co-travailleurs, et que se succèdent les générations de chercheurs, finit par être reçue dans la volonté avec le sens d'une tâche infinie et totalement commune. L'attitude théorétique a chez les Grecs, son origine

historique. »¹¹

Husserl affirme que cette attitude théorique n'est possible qu'en abandonnant une cosmogonie mythique. *Theoria* naît lorsque le logos entre dans le domaine de la sainteté, c'est-à-dire dans le domaine des rituels et des croyances. Puisque la *theoria* ne peut être associée à l'utile, elle s'explique par le thauma (θαῦμα), la curiosité de l'humain pour ce qui se passe autour de lui, son effort pour établir le lien entre le ciel et la terre, et le sentiment d'émerveillement qu'il éprouve dans cet effort.

En fait, il est à noter que même Kant, dans la célèbre ligne qui orne sa pierre tombale, évoque le ciel et les sentiments d'admiration et de vénération dans le même contexte :

« Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi*. Ces deux choses, je les vois devant moi, et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. »¹²

Avec la *Theoria*, on est passé au stade de voir le sacré et le divin dans leur propre vérité simple, plutôt que des questions telles que comment adorer et comment approcher le divin. L'étymologie du mot, qui dérive en fait des racines θεός et ὥρα, fait aussi sentir cette distinction : theos/thea – horaô, signifiant « voir Dieu ».

Comme le souligne Karl Sarafidis dans son article en ligne intitulé « *Le passage du mythos au logos en Grèce* »¹³, le mythe révèle des principes, montre ce qui est priorisé dans la vérité, expose ce qui a le pouvoir de créer et permet de suivre les liens, les parentés et affinités.

Le passage du *mythos* au *logos* signifie essentiellement le début de la philosophie, mais c'est aussi un fait qu'il est très difficile de faire une distinction nette entre les deux.

¹¹ Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie] pp 359 – 360

¹² Emmanuel Kant, Critique de la raison pratique [Kritik der praktischen Vernunft].

¹³ Enseignant-chercheur Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Collège Universitaire Français de Moscou (MGU Lomonossov), Archives Husserl de Paris.

Par exemple, il ne serait pas faux de dire que les membres de l'école de Milet, qui auraient fait le geste d'initier la philosophie en exprimant à nouveau la matière en termes de matière et en parlant *phusis* sans ajouter d'éléments religieux et divins, ont été critiqués par Aristote pour ne pas être assez logique ou peut-être considéré comme une sorte de *logos mythique*.

D'un autre côté, on peut affirmer qu'il existe un *mythe logique* parmi les épopées exprimées par Homère et Hésiode.

En fait, les deux termes utilisés pour exprimer des contextes historiquement contradictoires signifient « *mot* ». Le fragment de Parménide, par exemple, contient l'utilisation du mot *Mythos* dans le sens de « *parole parlée* ». La Déesse, qui prend le philosophe devant elle et lui parle, lui dit d'écouter ses paroles par l'expression : « μῦθον ἀκούσας »¹⁴. Encore une fois, la phrase dans laquelle il est déclaré par la Déesse qu'il n'y a qu'une seule façon d'en parler et que ce n'est rien d'autre que l'être est, est la suivante : « λείπεται ως ἔστιν »¹⁵ (Il n'est plus qu'une voie pour le discours, c'est que l'être soit).

En termes de présentation d'une conception cosmique tautologique parfaite, le dialogue de Parménide, dans lequel le logos est peut-être le plus mis en évidence et le principe d'identité est révélé pour la première fois avec autant de clarté, c'est-à-dire là où se trouve peut-être le fondement philosophique le plus solide, il est extrêmement remarquable que ce soit aussi le plus mythique des textes philosophiques, ce qui démontre la difficulté de la distinction *mythos-logos*.

Le fait que Parménide ait montré la Déesse comme motif de sa pensée aurait également eu une influence sur Socrate, puisqu'il n'hésite pas à déclarer dans le dialogue de *Théétète* que sa mère et lui ont appris l'art de la « *sage-femme* », c'est-à-dire, le travail de donner naissance et de révéler la vérité, de la « *Déesse* ».

« [...] mais pour le métier de sage-femme, ma mère et moi nous l'avons reçu de

¹⁴ Le Poème de Parménide, II [32]

¹⁵ Le Poème de Parménide, VIII

la déesse. »¹⁶

Le poème procède avec un style d'expression très épique et symbolique, et la constatation que la pensée doit suivre un chemin (όδός), c'est-à-dire la question de la méthode, apparaît pour la première fois dans ce texte. Le fait que le poème représente la transition du *mythos* au *logos* avec une tautologie et une analyse logique parfaites n'est pas le seul résultat qui peut être atteint à partir du contenu, mais il y a aussi une transition structurelle du *mythique* à la *logique* tout au long du texte :

« [...] il ne s'agit plus de raconter la venue à l'être de l'étant, mais il s'agit d'une tentative d'écouter la parole à partir de son lieu : l'être-vrai (la tradition philosophique verra à l'inverse dans la proposition le lieu de la vérité). L'être, le vrai, devient *principe* qui commande à la pensée et lui adresse une recommandation. »¹⁷

La réalité exprimée par la Déesse ne présente en effet aucun aspect très secret, en fait, cela ressemble à une tautologie simple et commune. Cependant, pour écouter ce mot (mythe), il fallait parcourir des routes difficiles et se rendre aux portes de la nuit et du jour. Là où l'on parle d'identité, l'expression « *portes de la nuit et du jour* » désigne sans aucun doute l'unité des contraires. Comme l'a dit la Déesse, c'est parce que la plupart des gens ne peuvent pas atteindre ce stade, ne peuvent pas prendre le secret qui semble simple, s'écartez du chemin menant à l'unité des contraires (όδός), et ne peuvent pas relier *phusis* et *aletheia*. Le fait que l'expression *aletheia* (ἀλήθεια), qui veut dire vérité, signifie la disparition de l'oubli (*lethe* / λήθη), c'est-à-dire se souvenir de ce qui est déjà connu mais oublié, peut également être lu comme un précurseur de la théorie de la connaissance de Platon.

Cette notion de « *chemin* » (όδός), qui revient souvent, est très importante. Ce que la Déesse répète souvent dans le poème, c'est que la pensée doit suivre un « *chemin* ». D'autre part, la déesse de la justice *Dike* est aussi la déesse de la coutume, de la tradition, puisque le mot « *dike* » (δίκη) signifie voie, procédure, coutume. Lorsque le mot se dérobe de son sens particulier et s'applique à une société, il acquiert le sens de

¹⁶ Platon, le Théétète, 210c

¹⁷ Karl Sarafidis, ibid.

voies, de méthodes, de traditions, c'est-à-dire de méthode ($\muετά \circδός$) nécessaire pour assurer la continuation de cette société.

Le fait que la justice, représentée par *Dike* dans la mythologie, soit pensée comme le moyen d'assurer la continuité d'une société, montre une fois de plus la difficulté de séparer *mythos* et *logos* l'un de l'autre avec des lignes nettes.

En fait, Heidegger attirera également l'attention sur cela : le « *Chemin* » signifie la méthode d'aller là où tout finira par arriver, à savoir le *telos*, la destination. En ce sens, la destination est un destin (destin / $\muοῖρα$)¹⁸.

Comme mentionné précédemment, il est possible de dire que le mouvement qui a lancé la philosophie a en fait émergé avec une prise distance par rapport au mythe. En ce sens, lorsqu'une comparaison est faite, le *mythos* est utilisé pour représenter l'univers narratif épique et symbolique, tandis que le *logos* est utilisé pour représenter le discours rationnel et analytique.

Bien que ce contraste se fasse sentir distinctement chez Platon, une attitude telle que la dérivation du *logos* à partir du mythe lui-même peut être remarquée, comme dans l'exemple de Parménide ci-dessus. Cela se manifeste souvent lorsque Platon fait dire aux mythes ce qu'il ne peut pas dire dans un discours logique linéaire.

Par exemple, dès le début du dialogue de Phédon, dans lequel la scène de la mort de Socrate est représentée, un contraste clair entre *mythos* et *logos* se dégage. D'une part, il y a la décision irrévocable du tribunal ; le *logos* a rendu son jugement après avoir entendu des témoignages, des réclamations et des défenses ; d'autre part, l'exécution du jugement est entravée par le mythe :

« PHÉDON

C'est un hasard, Échécrate, qui en a été la cause. Il s'est trouvé que la veille du jugement, on avait couronné la poupe du vaisseau que les Athéniens envoient à Délos.

ÉCHÉCRATE

¹⁸ Martin Heidegger, La Parole d'Anaximandre

Qu'est-ce donc que ce vaisseau ?

PHÉDON

C'est, au dire des Athéniens, le vaisseau sur lequel Thésée partit autrefois, emmenant en Crète les sept garçons et les sept jeunes filles qu'il sauva en se sauvant lui-même. On raconte que les Athéniens avaient fait vœu à Apollon, si ces jeunes gens étaient sauvés, de députer chaque année à Délos une théorie. C'est justement cette théorie qu'ils ont toujours envoyée depuis lors, et qu'ils envoient encore aujourd'hui chaque année au dieu. Or dès que le pèlerinage commence, il y a chez eux une loi qui veut que la ville soit pure pendant ce temps et que le bourreau n'exécute personne avant que le navire parte pour Délos et soit revenu à Athènes. Or ceci demande parfois beaucoup de temps, quand il arrive que les vents arrêtent la navigation. La théorie commence lorsque le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du vaisseau, ce qui eut lieu, je le répète, la veille du procès. Voilà pourquoi Socrate resta longtemps dans sa prison entre son procès et sa mort. »¹⁹

Socrate lui-même ne s'interdit pas de se référer aux mythes dans la narration. Alors qu'il voulait comparer la douleur qu'il ressentait de sa jambe enchaînée et le confort qu'il ressentait lorsque la chaîne se détachait, il ne pouvait pas trouver de mythe pour renforcer ses paroles, et même se mettre à la place d'*Aisopos* et inventer une histoire de la bouche de ce dernier :

« Quant à Socrate, il se mit sur son séant dans son lit, puis, repliant sa jambe, il se la frotta avec sa main et, tout en frottant, nous dit : « Quelle chose étrange, mes amis, paraît être ce qu'on appelle le plaisir ! et quel singulier rapport il a naturellement avec ce qui passe pour être son contraire, la douleur ! Ils refusent de se rencontrer ensemble chez l'homme ; mais qu'on poursuive l'un et qu'on l'attrape, on est presque toujours contraint d'attraper l'autre aussi, comme si, en dépit de leur dualité, ils étaient attachés à une seule tête. Je crois, poursuivit-il, que si Ésope avait remarqué cela, il en aurait composé une fable, où il aurait dit que Dieu, voulant réconcilier ces deux ennemis et n'y pouvant réussir, leur attacha la tête au même point, et que c'est la raison pour laquelle, là où l'un se

¹⁹ Platon, Le Phédon, 58 b, c

présente, l'autre y vient à sa suite. C'est, je crois, ce qui m'arrive à moi aussi, puisqu'après la douleur que la chaîne me causait à la jambe, je sens venir le plaisir qui la suit. »²⁰

Cette attitude de Socrate, qui a envoyé ce qu'il voulait dire à l'incertitude de l'anonymat, de la bouche d'un conteur, dont on n'a aucune preuve historique suffisante pour savoir s'il a vécu ou non, mais qui est largement accepté comme l'inventeur du genre de fable, n'est en fait pas très nouveau. Nous rencontrons une approche similaire dans le *Timée*. L'histoire que l'on veut raconter est emportée dans les profondeurs du passé de manière si indirecte qu'il devient impossible de suivre le bout de la corde et se transforme en une légende invérifiable qui vient des ténèbres d'un passé incertain jusqu'au présent jour par générations.

Dans le dialogue de *Timée*, Critias, qui fait partie des amis de conversation de Socrate, mentionne qu'il veut raconter une histoire intéressante. Quand il avait dix ans, il a entendu cette histoire de son grand-père de quatre-vingt-dix ans, également nommé Critias, et le grand-père Critias l'a entendu de son propre grand-père Dropides. La personne qui raconte l'histoire à Dropides est Solon, le plus sage des sept sages. La transmission de l'histoire à Solon a été réalisée par les anciens sages qu'il a rencontrés en Égypte.

Alors que Critias raconte cette séquence rétrospective, la réaction de Socrate, qui s'impatiente et veut passer à l'histoire au plus vite, confirme la distinction que nous essayons de faire entre *mythos* et *logos* :

« C'est bien dit. Mais qu'est-ce donc que cette chose que ton aïeul racontait, d'après Solon, non pas comme un conte fait à plaisir, mais comme un événement véritable ? »²¹

Plaçant l'image d'un conte de fées basé sur des faits douteux et arbitraires d'une part, et l'image d'un événement réel et vécu d'autre part, Socrate semble déterminé à établir une distinction nette entre les deux.

²⁰ Ibid, 60 b,c.

²¹ Platon, Le Timée, 21 a.

On peut penser qu'il y a un arrière-plan symbolique dans la transmission de la légende de l'Atlantide depuis Solon, dans le *Timée*, car comme on le sait, Solon n'est pas seulement un sage, mais aussi un homme d'État législateur. En d'autres termes, placer la loi, qui est représentée en la personne de Solon, à la charnière entre *mythos* et *logos*, peut être pensé comme un choix délibéré en termes de technique narrative dans le déroulement du dialogue.

Dans d'autres dialogues de Socrate, nous ne voyons pas beaucoup d'accent sur des questions telles que la *phusis* et la cosmogonie. Son domaine d'intérêt était principalement les questions morales. En fait, dans l'historiographie de la philosophie, depuis Aristote, ce point apparaît comme le signe principal qui distingue Socrate de ses prédecesseurs :

« D'un autre côté, Socrate, dont les préoccupations portaient sur les choses morales, et nullement sur la nature dans son ensemble [...] »²²

Nous voyons une attitude plus dure envers le *mythos* dans le dialogue d'*Euthyphron*. Il s'agit d'une conversation dans laquelle le système judiciaire se déroule dans son décor. Socrate, qui a été poursuivi, et Euthyphron, qui était venu poursuivre son père pour avoir tué quelqu'un, se rencontrent devant le palais de justice. Choqué par l'accusation de meurtre d'Euthyphron contre son propre père, Socrate déclare que la sagesse de faire la distinction entre le bien et le mal n'est pas pour les gens ordinaires :

« D'homicide ! Par Hercule ! Voilà une accusation au-dessus de la portée du vulgaire, qui jamais n'en sentira la justice : un homme ordinaire ne serait pas en état de la soutenir. Pour cela, il faut un homme déjà fort avancé en sagesse. »²³

Cette distinction entre les roturiers et les sages deviendra significative quelques paragraphes plus tard, car Socrate aura bientôt un désaccord avec Euthyphron et dira à

²² Aristote, La Métaphysique, A, 6, 987 b.

²³ Platon, Euthyphron, 4 b.

celui-ci, qui tente de défendre sa justice avec un soutien mythologique, que seuls les roturiers croient de telles choses et que les sages ne devraient pas les écouter.

En d'autres termes, nous constatons que la distinction entre *muthos* et *logos* dans les phrases de Socrate se transforme en une distinction entre les roturiers et les sages. Socrate, étonné de la confiance sincère d'Eutyphron dans les fictions mythologiques, explique qu'il y a une distinction entre ce que les poètes ont raconté, ce que les artistes ont représenté, et la vérité elle-même, à savoir entre *muthos* et *logos*. Ce sont des pratiques devenues cérémonielles, entrées dans les traditions, qui ont leur place dans la vie de la société, et qui se répètent de manière coutumière, mais il ne faut pas se baser sur elles pour porter des jugements sur le bien et le mal :

« Tu crois sérieusement qu'entre les dieux il y a des querelles, des haines, des combats, et tout ce que les poètes et les peintres nous représentent dans leurs poésies et dans leurs tableaux, ce qu'on étale partout dans nos temples, et dont on bigarde ce voile mystérieux qu'on porte en procession à l'Acropolis, pendant les grandes Panathénées ? Euthyphron, devons-nous recevoir toutes ces choses comme des vérités ? »²⁴

La vérité que Socrate veut qu'Eutyphron révèle n'est pas d'ordre mythologique. Même en discutant de la conformité religieuse, Socrate fera du concept de conformité lui-même le centre de son enquête, et non de la religion.

C'est peut-être la définition la plus basique de la distinction *muthos* – *logos*. Au lieu de porter des jugements concrets sur des exemples symboliques et des situations particulières, Socrate recommande d'enquêter sur le terrain sur lequel portera le jugement. Le *mythos* nous offre la possibilité de la première de ces deux attitudes, et le *logos* la possibilité de la seconde :

« SOCRATE : Souviens-toi donc, je te prie, que ce que je t'ai demandé, ce n'est pas que tu m'enseignasses une ou deux choses saintes parmi un grand nombre d'autres qui le sont aussi : je t'ai prié de m'exposer l'idée de la sainteté en elle-même Car tu m'as dit toi-même, qu'il y a un seul et même caractère qui fait que

²⁴ Ibid, 6 c.

les choses saintes sont saintes, comme il y en a un qui fait que l'impiété est toujours impiété : ne t'en souviens-tu pas ?

EUTHYPHRON : Oui, je m'en souviens.

SOCRATE : Enseigne-moi donc quelle est cette idée, quel est ce caractère, afin que l'ayant toujours devant les yeux, et m'en servant comme du vrai modèle, je sois en état d'assurer, sur tout ce que je te verrai faire, à toi ou aux autres, que ce qui lui ressemble est saint, et que ce qui ne lui ressemble pas est impie. »²⁵

Dans le Phèdre, on voit aussi l'attitude critique de Socrate envers les mythes. Cependant, cette fois, au lieu de se tenir à l'écart du commun des mortels, il conseillera d'écouter les histoires mythologiques autant que n'importe qui d'autre, et de ne pas trop s'y attarder. Il va même jusqu'à dire qu'il considère le traitement de ces questions comme une perte de temps. Il dit que ce ne serait pas un problème de ne pas croire les histoires de la mythologie et que, si on le souhaite, des explications plus mondaines pourraient être données pour celles-ci, mais qu'un tel effort serait sans fin, et qu'au lieu de traiter de telles questions, il s'occupe à essayer de suivre le conseil de l'oracle du temple de Delphes, selon lequel, au lieu de penser aux monstres mythologiques, il devrait se demander s'il est lui-même un être plus mauvais qu'eux :

« PHÈDRE : Je ne me le remets pas bien. Mais dis-moi de grâce, crois-tu donc à cette aventure fabuleuse ?

SOCRATE : [...]

Pour moi, mon cher Phèdre, je trouve ces explications très ingénieuses; mais j'avoue qu'elles demandent trop de travail, de raffinement, et qu'elles mettent un homme dans une assez triste position ; car alors il faut qu'il se résigne aussi à expliquer de la même manière les Hippocentaures, ensuite la Chimère; et je vois arriver les Pégases, les Gorgones, une foule innombrable d'autres monstres plus effrayants les uns que les autres, qui, si on leur refuse sa foi, et si l'on veut les ramener à la vraisemblance, exigent des subtilités presque aussi bizarres qu'eux-mêmes, et une grande perte de temps. Je n'ai point tant de loisir. Pourquoi ? c'est que j'en suis encore à accomplir le précepte de l'oracle de Delphes, *Connais-toi toi-même* ; et quand on en est là, je trouve bien plaisant qu'on ait du temps de

²⁵ Ibid, 6 e.

reste pour les choses étrangères. Je renonce donc à l'étude de toutes ces histoires ; et me bornant à croire ce que croit le vulgaire, comme je te le disais tout à l'heure, je m'occupe non de ces choses indifférentes, mais de moi-même : je tâche de démêler si je suis en effet un monstre plus compliqué et plus furieux que Typhon lui-même, ou un être plus doux et plus simple qui porte l'empreinte d'une nature noble et divine. »²⁶

Dans la *République*, on observe non seulement une perspective critique, mais aussi une affirmation explicite que les mythes sont faux. De plus, Socrate conteste non seulement le rôle de la mythologie dans l'éducation, mais il dépeint également les poètes comme des personnes qui sèment la discorde dans la société et soutient que la prévalence des contes de fées devrait être réduite. En traitant de l'éducation des enfants dans le deuxième livre de la *République*, une distinction est faite entre les mots justes et les mots fabriqués, lors d'une discussion sur l'éducation de la rhétorique ; et Socrate affirme que bien que les mythes incluent un petit élément de réalité, la grande majorité d'entre eux sont des contrevérités :

« Quoi ! tu ne sais pas que les premiers discours qu'on tient aux enfants sont des fables ! Elles ont du vrai, mais en général le mensonge y domine. On amuse les enfants avec ces fables avant de les envoyer au gymnase. »²⁷

Comme les enfants ont tendance à croire tout ce qu'ils entendent à un jeune âge, ils devront être protégés des méfaits des contes de fées. Pour cela, il faut prendre des précautions, notamment l'interdiction des mythes, car l'esprit d'un enfant, qui se forme facilement dès son plus jeune âge, ne doit pas être rempli des *doxa* (ἐννοήσεις) contraires à la vérité, au lieu des vérités qu'il faut leur donner :

« Il faut donc nous occuper d'abord de ceux qui composent des fables, choisir leurs bonnes pièces et rejeter les autres. Nous engagerons les nourrices et les mères à raconter aux enfants les fables dont on aura fait choix, et à s'en servir pour former leurs âmes avec encore plus de soin qu'elles n'en mettent à former leurs corps. Quant aux fables dont elles les amusent aujourd'hui, il faut en

²⁶ Platon, Phèdre, 229 c – 230 a.

²⁷ Platon, La République, II, 377 a.

rejeter le plus grand nombre. »²⁸

Socrate ne cible pas seulement les contes racontés aux enfants ici, mais s'attaque en fait à toute la mentalité mythologique, les contes auxquels les adultes croient, déforment également la vérité, ils ne sont pas différents des contes pour enfants et font un mauvais exemple. Dans ce cas, il serait utile de jeter la plupart des contes inventés par les poètes, à commencer par Hésiode et Homère :

« Celles d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes ; car toutes les fables qu'ils ont débitées et qu'ils débitent encore aux hommes sont remplies de mensonges.

Quelles fables encore, et qu'y blâmes-tu ?

J'y blâme ce qui mérite avant et par-dessus tout d'être blâmé, des mensonges d'un assez mauvais caractère. »²⁹

Quand Adimante se demande pourquoi Socrate est si farouchement contre les mythes, Socrate rappelle sa discussion avec Eutyphron :

« D'abord il a imaginé sur les plus grands des dieux le plus grand et le plus monstrueux mensonge , celui qui raconte qu'Uranus a fait ce que lui attribue Hésiode, et comment Cronus s'en vengea, Quand la conduite de Cronus et la manière dont il fut traité à son tour par son fils seraient vraies, encore faudrait-il, à mon avis, éviter de les raconter ainsi à des personnes dépourvues de raison, à des enfants ; il vaudrait mieux les ensevelir dans un profond silence, ou s'il est nécessaire d'en parler, le faire avec tout l'appareil des mystères, devant un très petit nombre d'auditeurs, après leur avoir fait immoler, non pas un porc, mais quelque victime précieuse et rare, afin de rendre encore plus petit le nombre des initiés.

Sans doute, car de pareils récits sont dangereux.

²⁸ Ibid, 377 c.

²⁹ Ibid, 377 d.

Aussi, mon cher Adimante, seront-ils interdits dans notre État. Il n'y sera pas permis de dire à un enfant qu'en commettant les plus grands crimes il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'en tirant la plus cruelle vengeance des mauvais traitements qu'il aura reçus de son père, il ne fait qu'une chose dont les premiers et les plus grands des dieux lui ont donné l'exemple. »³⁰

Au fur et à mesure que la conversation se développe, le ton de désapprobation de Socrate devient de plus en plus véhément. Il soutient qu'enseigner aux gardiens de la République que les dieux tendent des pièges et s'engagent dans des combats donnerait un exemple négatif et qu'il devrait leur être interdit de les connaître. Pour cette raison, il faut empêcher les poètes d'écrire des poèmes inappropriés, et il faut interdire aux personnes âgées de raconter de telles histoires aux jeunes. La cible de Socrate n'est pas seulement Hésiode ; ni Homère ni Eschyle ne peuvent échapper à la dure opposition aux contes de fées :

« On ne doit donc pas admettre sur l'autorité d'Homère, ou de tout autre poète, une erreur, au sujet des dieux, aussi absurde que celle-ci :

.... Sur le seuil du palais de Jupiter

Sont placés deux tonneaux remplis l'un de biens, l'autre de maux.

Ni que celui pour qui Jupiter puise dans l'un et dans l'autre,

Éprouve tantôt du mal et tantôt du bien ;

Mais que celui pour lequel il ne puise que du mauvais côté,

La faim dévorante le poursuit sur la terre féconde.

Et ailleurs :

Jupiter est le distributeur des biens et des maux.

³⁰ Ibid, 377 e – 380 a.

[...]

Nous ne permettrons pas non plus de dire comme Eschyle, en présence des jeunes gens :

Quand Dieu veut la ruine d'une famille,
Il fait naître l'occasion de la punir ».³¹

Tous ces exemples suggèrent qu'il existe une distinction claire entre *muthos* et *logos* dans la philosophie de Platon. Comme indiqué précédemment, la philosophie a été fondée sur une distinction *muthos-logos* à partir de Thalès, mais il était encore possible de trouver des aspects mythologiques dans les écrits de philosophes anciens tels qu'Anaxagore et Parménide, et jusqu'à Platon, un tel discours accusateur n'était pas tenu contre le *muthos*.

D'autre part, bien que Platon soit le philosophe qui exprime le plus clairement la distinction *muthos-logos*, on ne peut passer sans dire qu'il a également inclus à de nombreuses reprises des éléments mythiques dans ses œuvres.

En fait, Platon non seulement fait parler de temps en temps les mythes pour exprimer sa pensée, mais n'hésite pas non plus à reconnaître l'influence homérique dans la culture grecque :

« Ainsi, mon cher Glaucon, lorsque tu renconteras des admirateurs d'Homère disant que ce poète a formé la Grèce, qu'il mérite qu'on lise sans cesse ses ouvrages pour apprendre à gouverner, à bien conduire les affaires humaines et pour régler sa vie entière à l'aide de cette poésie ; il faudra avoir toutes sortes d'égards et de considération pour ceux qui tiennent ce langage, comme ayant tout le mérite possible, et leur accorder qu'Homère est le plus grand des poètes et le premier des poètes tragiques ; mais en même temps souviens-toi qu'il ne faut admettre dans notre république d'autres ouvrages de poésie que les hymnes à l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes. Mais du moment que

³¹ Ibid, 379 d – 380 a

tu y recevras la muse voluptueuse, soit épique, soit lyrique, le plaisir et la douleur régneront dans ton État à la place de la loi et de cette raison qui a été reconnue dans tous les temps comme le meilleur guide en toutes choses. »³²

Comme on peut le comprendre à partir du passage, si Platon reconnaît la grandeur d'Homère, en revanche, il y a un aspect juridique à sa critique. Dès que la mythologie ne se limitera plus à un éloge funèbre ou à la commémoration des dieux et des personnages importants, elle commencera à remplacer la loi, la société s'éloignera de l'obéissance aux règles et sera entraînée après les sentiments de douleur et de plaisir.

On peut d'ailleurs rechercher si Platon a adopté cette attitude dure et prohibitive envers le *muthos*, d'un autre philosophe avant lui. Tout en critiquant Platon, Aristote déclare qu'il avait été influencé par Héraclite en raison de son amitié avec Cratyle : « *Dès sa jeunesse, Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite [...]* »³³. On peut donc se demander si les déclarations dures de Platon contre Homère et Hésiode peuvent être attribuées à un sentiment hérité d'Héraclite, considérant que les opinions d'Héraclite, articulées dans son style unique, peuvent être considérées comme violentes :

« Homère devrait être banni des concours et fouetté, et pareillement Archiloque »³⁴

Héraclite, qui conseille de ne pas respecter les poètes au style sarcastique, reconnaîtra en revanche la sagesse d'Homère mais rappellera qu'il n'est pas exempt d'erreur :

« Les hommes se trompent pour la connaissance des choses évidentes, comme Homère qui fut le plus sage des Grecs. Des enfants, qui faisaient la chasse à leur vermine, l'ont trompé en disant : *Ce que nous voyons et prenons, nous le laissons ; ce que nous ne voyons ni ne prenons, nous l'emportons* »³⁵

³² Platon, *La République*, X, 606 e – 607 a.

³³ Aristote, *La Métaphysique*, A, 6, 987 a 31.

³⁴ Héraclite, Fragment 42, Diogène Laërce, IX, 1.

³⁵ Héraclite, Fragment 56, Hypolle, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 5.

Héraclite, cependant, pense que même ce niveau d'adoration pour Hésiode est excessif et il déplore l'impact que quelqu'un qui ne pouvait même pas faire les distinctions les plus simples a eu sur les Grecs :

« La foule a pour maître Hésiode ; elle prend pour le plus grand savant celui qui ne sait pas ce qu'est le jour ou la nuit ; car c'est une même chose »³⁶

Fait intéressant, le dur assaut de la philosophie contre Homère ne ralentit pas même avec Nietzsche. Nietzsche, qui pense que les Européens modernes ne peuvent toujours pas se débarrasser de l'influence d'Homère, reprochera à Homère d'avoir donné à Dieu le droit et l'autorité d'opprimer si volontairement les gens, tout en évaluant la morale protestante à travers Luther et Calvin :

« Oh, les dieux se croyaient les amis des paysages cruels ! comme cette ancienne pensée imprègne encore l'homme européen ! Consultez simplement Calvin et Luther. Il est certain que les Grecs ne connaissaient pas de supplément plus doux à offrir à leur Dieu que la joie de la persécution en plus de leur bonheur. A votre avis, quels yeux Homère faisait-il regarder avec mépris à ses dieux le sort des hommes ? Quelle était la signification ultime derrière les guerres de Troie et autres terreurs tragiques similaires ? »³⁷

Si nous revenons à la philosophie antique, le traitement de la question par Aristote est moins réactif que celui de Platon. De plus, lorsqu'on examine les réactions des philosophes pré-aristotéliciens aux mythes ou aux faiseurs de mythes, on observe plutôt une révolte contre le contenu par opposition à une objection ou un rejet catégorique à la méthodologie. Socrate rejette les mythes au motif que leur contenu est désagréable, qu'ils peuvent entraver l'éducation des jeunes générations et qu'il est faux de dépeindre les dieux comme des êtres querelleurs qui trompent les humains sans cesse.

A vrai dire, ce ne sont pas du tout les préoccupations ou les concernes d'Aristote.

³⁶ Héraclite, Fragment 57, Hyppolite, Réfutation de toutes les hérésies, IX, 10, 2.

³⁷ Nietzsche, Friedrich, Généalogie de la morale, II.

Aristote, qui dit que ce qui a poussé les premiers penseurs à la philosophie, c'était le sentiment d'égarement. Selon Aristote, éprouver un étonnement devant difficultés à décrire un phénomène, c'est avouer son ignorance. De ce point de vue, il rassemble les mots *philosophos* et *philomuthos* et dit qu'un lien peut être établi entre les mythes et la philosophie, car il y a de nombreux éléments dans les mythes qui provoqueront le sentiment d'émerveillement, ils amèneront les gens à réaliser leur ignorance et ainsi les amener à rechercher la connaissance :

« Or apercevoir une difficulté et s'étonner, c'est reconnaître sa propre ignorance (c'est pourquoi même l'amour des mythes – *φιλόμυθος*- est, en quelque manière, amour de la Sagesse – *φιλόσοφος*-, car le mythe est un assemblage de merveilleux). »³⁸

Encore une fois, dans le livre Lambda du même ouvrage, alors qu'Aristote tente de prouver l'unité et l'immatérialité du premier créateur, il parle d'un savoir qui se dit depuis l'Antiquité et a atteint les âges suivants à travers les mythes, c'est-à-dire la première substance étant dieu. Le but des mythes, selon Aristote, est de s'assurer que les gens agissent conformément à la loi et dans l'intérêt public. En réalité, la phrase de ce paragraphe suggère qu'Aristote attribue au mythe une plus grande permanence que les divers arts et la philosophie :

« Une tradition, transmise de l'antiquité la plus reculée, sous forme de mythe, aux âges suivants, nous apprend que les premières substances sont des dieux, et que le divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard, sous une forme mythique, en vue de persuader les « masses » et pour servir les lois et l'intérêt commun : ainsi, on donne aux dieux la forme humaine, ou on les représente semblables à certains animaux, et on y ajoute toutes sortes de précisions de ce genre. Si l'on sépare du récit son fondement initial et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux, alors on pensera que c'est là une assertion vraiment divine. Alors que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été, à plusieurs reprises, développés aussi loin que possible et chaque fois

³⁸ Aristote, La Métaphysique, 982 b 16 – 19.

perdus, ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse antique conservées jusqu'à notre temps. Telles sont donc les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos anciens devanciers. »³⁹

Bien que l'approche d'Aristote envers les mythes dans les passages ci-dessus semble être plus indulgente que celle de Platon, il tente en fait d'expliquer un phénomène social d'un point de vue « *sociologique* » (aussi approprié que ce terme puisse être pour l'époque).

Pourtant, en vérité, il ne valorise manifestement pas vraiment les mythes en termes de contenu. Nous pouvons prétendre ceci sur la base de deux données :

Premièrement, contrairement à Platon, qui a tenu un discours beaucoup plus dur contre les mythes, mais n'a pas hésité à inclure les mythes dans son flux de pensée discursif à de nombreuses reprises, Aristote n'inclut pas les mythes dans sa propre formulation philosophique.

Le second est son commentaire dans *MétaPhysique B* lorsqu'il discute de la question de savoir si les principes des êtres soumis à la corruption et des êtres non soumis à la corruption sont les mêmes. Les théologiens, qui vécurent à la même époque qu'Hésiode, attribuent l'immortalité à la consommation de nectar et d'ambroisie. Aristote, d'autre part, y fait référence avec un ton sarcastique et fait les phrases suivantes :

« Si c'est en vue du plaisir, en effet, que les immortels touchent à ces breuvages, le nectar et l'ambroisie ne sont en rien causes de leur existence ; et si c'est en vue de maintenir leur être, comment seraient-ils éternels, tout en ayant besoin de nourriture ? Mais les subtilités de la Fable ne valent pas la peine qu'on les soumette à un examen sérieux. Renseignons-nous plutôt auprès de ceux qui raisonnent par démonstration [...] »⁴⁰

L'attitude d'Aristote montre ici non seulement son approche des mythes, mais

³⁹ Ibid, 1074 b 1 – 15.

⁴⁰ Ibid, 1000 a, 15 – 23.

annonce aussi la fin d'une époque et l'ouverture d'une nouvelle, tant au niveau des principes de fonctionnement de l'esprit humain que des fondements du discours philosophique.

Considéré en termes de cours de développement suivi par la philosophie antique, il sera possible de dire que la transition du mythe au logos a eu lieu à un certain moment historique, non pas comme un événement unique, mais comme un processus qui a duré environ trois siècles. Si le début de la philosophie, l'émergence de l'école de Milet, marque le début de cette période de transition, les philosophes de Thalès à Aristote sont loin de symboliser une rupture totale d'avec le mythe en termes de style et de contenu.

Aristote, au contraire, mettra un terme à toutes les approches faisant un clin d'œil au domaine du non-logos, en n'incluant pas d'éléments mythologiques dans sa philosophie, en considérant les mythes comme un phénomène purement sociologique, et en exprimant clairement que la philosophie fondée sur les mythes ne vaut même pas la peine d'être pris au sérieux.

De plus, ce faisant, il oppose très clairement le *mythe* à la démonstration : « *Renseignons-nous plutôt auprès de ceux qui raisonnent par démonstration* ».

Ainsi, ce qui a été exprimé jusqu'ici comme le passage du mythe au logos, peut, en d'autres termes, être exprimé comme le passage du mythe à la démonstration, ou encore, comme le passage de l'arbitraire à la preuve.

PARTIE 2. LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIENNE DE LA PREUVE

2.1. Portée du sujet

Il peut être utile de commencer par une déclaration sur le sous-titre. Si l'on se souvient que des philosophes tels que Platon et Aristote vivaient au IV^e siècle avant J.-C., on verra qu'une forte tradition monothéiste n'avait pas encore dominé cette époque. C'est un temps où le judaïsme est reconnu mais a peu d'influence. Quatre cents ans s'écouleront avant que le christianisme n'émerge, huit cents avant qu'il ne conquière Rome, mille avant qu'il ne se répande dans le nord de l'Europe sous l'influence de Rome, et encore mille ans avant qu'une nouvelle religion monothéiste, l'islam, n'émerge au Moyen-Orient. Il ne faut donc pas s'attendre à trouver une preuve de Dieu chez les Anciens de la même manière que chez certains philosophes chrétiens ou musulmans, dans la lignée de la tradition monothéiste.

Bien que les mythes contiennent parfois des réponses sur la façon dont la vie est née, la question de la genèse a progressivement perdu sa teinte mythique et est devenue le centre d'une étude rationnelle depuis l'avènement de la philosophie, de nombreuses explications surnaturelles laissant la place à des fondements naturels et matériels. Alors que Platon et Aristote partageaient un certain terrain d'entente avec leurs prédecesseurs, il y avait aussi d'importants domaines de désaccord. La différence la plus flagrante est que le problème de la *phusis* a été relégué au second plan par Socrate et que le potentiel d'abstraction à travers les définitions a été exposé ; plus tard, Aristote développera cette possibilité en une théorie de la preuve à part entière.

À cet égard, l'implication du titre « *Preuve de Dieu chez Aristote* » n'est pas qu'Aristote a présenté des preuves à la façon de Descartes. Ce chapitre examine le patrimoine philosophique dont Aristote a hérité, en particulier dans le contexte de la genèse, y compris les présocratiques et Platon, comment il a traité ce passé et ce qu'il a laissé aux philosophes ultérieurs. Cela nous permettra de voir comment Aristote a écarté certains éléments de la philosophie antique tout en consolidant et en systématisant d'autres ; nous pourrons ainsi déduire comment ce système a fonctionné jusqu'à l'avènement de la philosophie moderne ; et nous comprendrons pourquoi sa philosophie a été si efficace.

Même si nous laissons de côté le problème de la preuve, la question de Dieu a

toujours à voir avec la façon dont le cosmos est venu à l'existence, ce qui s'appelle la « *genèse* ». Toute cosmologie doit répondre à la question de Dieu en expliquant le cosmos, et cette explication sera directe ou indirecte.

L'existence ou la non-existence de Dieu n'est pas la seule question en jeu lorsque l'on discute du sens de la question de Dieu. Que vous croyiez ou non en Dieu, qu'il soit un ou plusieurs, qu'il soit mortel ou immortel, qu'il ait une volonté, qu'il soit la source du bien ou du mal, qu'il détermine le destin, qu'il crée avec un but, qu'il crée à partir de rien ou qu'il utilise quelque chose qui existe déjà, toutes ces questions doivent être abordées dans ce cadre.

Par conséquent, il faut dire tout de suite que le sujet de Dieu est couvert, sinon plus, à la fois par la théologie et la philosophie. Nous utilisons le mot plus parce qu'il est parfaitement possible pour une philosophie d'ignorer complètement le problème de Dieu et de se concentrer sur d'autres domaines. Il serait cependant assez difficile d'appliquer le même raisonnement aux études religieuses. Notre objectif dans cette recherche, cependant, est plutôt sur les dimensions philosophiques que théologiques du sujet en question.

Pour réitérer, nous ne sommes pas concernés par les cadres religieux ou théologiques, tels que les anges ou la révélation, le chemin vers le ciel, les ordres divins et les interdictions, ou même la foi et la conscience. Nous sommes plus intéressés par les preuves présentées à l'appui de sa justification rationnelle et de son existence.

Ayant lui-même établi une barrière entre la philosophie et la théologie et caractérisé leur œuvre comme une sorte de conte de fées, Aristote accepterait en fait cette distinction :

« D'après certains, les anciens cosmologistes aussi, bien antérieurs à la génération actuelle, et qui furent les premiers à traiter des dieux, se seraient figuré la Nature de la même manière. Effectivement, ils donnent l'Océan et Téthys comme auteurs de la génération du Monde, et ils disent que le serment des Dieux se fait par l'eau, à laquelle les poètes donnent le nom de Styx : ce qu'il

y a de plus ancien est, en effet, ce qu'il y a de plus respectable. »⁴¹

L'expression « *traiter des Dieux* », ou « *parler des Dieux* », dans ce passage est représentée par le terme « θεολογεῖν » dans le texte grec, ou « θεολόγοι » pour ceux qui s'en occupent. Évidemment, les « théologiens » auxquels Aristote fait ici allusion ne sont pas de futurs chercheurs de la discipline, tant au sein de l'Église que sur le terrain académique. Lorsqu'on les compare à des sections similaires de Platon, il est évident que ces déclarations s'adressent à des poètes comme Homère et Hésiode, qui offrent des explications de type fable sur l'origine de l'univers. Tout en fournissant une description de l'univers de la pensée devant lui, on peut donc dire qu'Aristote tente de maintenir les références mythologiques hors de la méthodologie philosophique.

Pour Aristote, des explications comme celles d'Homère, d'Hésiode et d'Orphée sont évidemment sans valeur. Son approche n'est pas de fonder l'existence elle-même ou son émergence sur des explications mythologiques, mais plutôt d'y fournir des justifications intellectuelles. Par conséquent, afin de nous concentrer sur la partie pertinente du débat sur Dieu et l'origine, nous examinerons le développement de l'acceptation de Dieu ou de la cause première par la philosophie, évaluerons la forme des preuves et déterminerons quel type de matériau elle offre pour la Modernité.

En effet, l'héritage intellectuel de l'Antiquité pourrait être défini plutôt comme philosophique qu'une atmosphère mythologique. Près de deux mille ans plus tard, alors que le Moyen Âge, caractérisé par un état d'esprit plus religieux que rationnel, s'estompait, la modernité a commencé à adopter un ton philosophique plutôt que mystique en raison des progrès scientifiques. Aristote et Descartes, chacun à leur époque, ont été des penseurs essentiels au milieu de ces changements de paradigme, poussant à la grandeur de la pensée rationnelle.

⁴¹ Aristote, La Métaphysique, A, 3, 983 b 27-35

2.2. Aristote face à l'interdiction parménidienne de la genèse

Quand on pense à l'héritage philosophique dont Aristote a hérité, on s'aperçoit qu'il y a un grand défi à relever : Parménide et l'interdit de genèse qu'il a introduit.

Pour commencer, Parménide est un penseur trop important pour être négligé. Puisqu'il est peu probable qu'Aristote n'ait pas absorbé l'influence de Parménide ou de Xénophane, autre personnage majeur qui a déterminé le système de pensée de Parménide, le travail philosophique à faire ne consistait pas à rejeter ces philosophes.

2.2.1. Description du problème

La vision de Xénophane est opposée à presque toutes les normes établies et théories de pointe de son temps. Puisque Xénophane méprise le fait que le peuple grec ait été endoctriné dans son enfance avec les contes d'Homère, la remise en question de la vision du monde qui émane de ces mythes constitue le centre de gravité majeur de sa pensée :

« [...] tous, dès l'origine, ont appris d'Homère⁴² ».

Xénophane rejette clairement l'anthropomorphisme et le polythéisme chez Homère. Il prétend que la représentation d'Homère des actions des dieux est offensante.

« Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui sont une honte et une honte parmi les mortels, les vols et les adultères et les tromperies les uns des autres. »⁴³

⁴² Diels, Hermann, Xénophane, frag. 10 : ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες

⁴³ Diels, Hermann, Xénophane, frag. 11 :

‘Homer and Hesiod have ascribed to the gods all things that are a shame and a disgrace among mortals, stealings and adulteries and deceivings of one another’.

πάντα θεοῖς’ ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ’ Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὄντεα καὶ ψόγος ἔστιν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Sa réaction au polythéisme et à l'anthropomorphisme conduit Xénophane à la vision d'un Dieu unique et non humain, ce qui va à contre-courant des croyances communément répandues à l'époque. Comme on peut le comprendre à partir des fragments 23, 24, 25 et 26 ainsi que des citations de Laërce, ce Dieu décrit par Xénophane s'apparente à une sphère parfaitement immobile et consiste en une pensée pure.

Aristote, d'autre part, peut être lié à Xénophane en ce qu'ils systématisent tous deux un Dieu unique et *akineton*, et non seulement en ce qu'ils rejettent la vision du monde anthropomorphique.

Par exemple, il écrit ce qui suit sur les raisons pour lesquelles il est d'accord avec Xénophane dans la *Poétique* (Περὶ ποιητικῆς) :

« Outre cela, si l'on reproche le manque de vérité, on répondra qu'on a voulu rendre les objets tels qu'ils devraient être. C'est ainsi que Sophocle disait que lui-même représentait les hommes tels qu'ils doivent être, et Euripide tels qu'ils sont. Voilà comment il faut réfuter cette critique.

Si l'on dit qu'ils ne sont représentés daucune des deux façons, c'est ainsi (dira-t-on) que les voit l'opinion commune ; par exemple, ce qui se dit sur les dieux. Car il ne serait peut-être pas mieux parler de telle façon, ni possible de dire la vérité, mais on en parle un peu au hasard, comme dit Xénophane. »⁴⁴

Cependant, il faut dire que la principale influence de Xénophane sur Aristote était l'image de Dieu inactif. Bien qu'il existe de grandes différences entre la vision du monde de Xénophane en général et sa compréhension de Dieu, et celle d'Aristote, et bien qu'Aristote en particulier ait dû lutter avec les idées qui sont venues avec l'école Élée pour rendre la *kinesis* et la *genesis* possibles ; Le concept d'Aristote du premier moteur immobile remonte à la compréhension de Xénophane d'un Dieu unique et *akineton*.

Parménide, l'éminent penseur de l'école d'Elée établie par Xénophane, a

⁴⁴ Aristote, la Poétique, 1461 a

étendu le monisme de Xénophane au point où rien d'autre que l'*un immobile* ne pourrait jamais exister, naître, cesser d'exister, changer ou bouger.

Selon Parménide, il n'est pas possible d'assigner un commencement, un point de départ, une naissance (*γέννα*) à l'existence. À de nombreux endroits du texte, Parménide introduit des mesures logiquement contraignantes.

En fait, lorsque l'expérience n'est plus une source fiable et que seule une fabrication basée sur l'esprit est créditée, la suprématie de la logique doit être inférée. Autrement dit, si notre expérience sensorielle du domaine de la génération et de la corruption contredit nos hypothèses logiques ; la première doit être considérée comme fausse et la seconde comme vraie.

Attribuer un point de départ à l'existence devient un dilemme logique et s'obstrue, puisque la présence de quoi que ce soit d'où l'être procède implique que cet objet soit lui-même l'existence, et nous nous trouvons face à un raisonnement ad infinitum. Ou si cette chose n'est pas être, alors nous sommes obligés de reconnaître que l'existence dérive de la non-existence, ce qui serait encore une énigme logique.

La venue à la présence depuis autre chose implique à la fois le passage de la non-existence à l'être, ce qui est impossible selon le principe « *l'être est / le non-être n'est pas* », et même si nous le supposons, le passage de la non-existence à l'existence doit aussi supposer un mouvement graduel du petit au grand, ce qui est également impossible, car dans quelle direction va-t-elle grandir, qui n'a rien d'autre qu'elle-même ? Pour grandir, pour s'étendre, il faut un lieu (*topos/khora*) extérieur à la chose elle-même, c'est-à-dire un autre être extérieur à l'Être. Cette dernière prémissse doit également être rejetée car elle crée une impasse logique.

Cette question peut être considérée comme le plus grand héritage de Parménide, car le principe selon lequel rien ne peut venir de rien, exprimé comme *ex nihilo nihil fit* (οὐδὲν ἔξ οὐδενός), était si convaincant pour les philosophes qui l'ont suivi que personne n'a osé l'affronter directement, mais d'autre part, ils devaient trouver un moyen de traiter ce principe de Parménide de façon à découvrir une formule pour préserver l'apparente multiplicité.

Voici la règle inviolable de l'après-Parménide, un passage qui mériterait peut-être d'être documenté dans les annales de la philosophie comme la loi Parménide ou l'interdiction parménidienne :

« D'où et dans quel sens aurait-il grandi ($\alphaὐξηθέν$) ? De ce qui n'est pas ($\epsilon\kappa\muὴ\ \dot{\epsilon}\circντος$) ? Je ne te permets ni de dire ($\phi\acute{α}σθαι$) ni de le penser ($νοεῖν$) ; car c'est inexprimable ($οὐ\ γὰρ\ φατὸν$) et inintelligible ($οὐδὲ\ νοητόν$) que ce qui est ne soit pas ($\epsilon\circστιν\ ὅπως\ οὐκ\ \epsilon\circστι$). Quelle nécessité ($\chiρέος$) l'eût obligé

plus tôt ou plus tard à naître en commençant de rien ($τοῦ\ μηδενὸς\ ἀρξάμενον$) ?

Il faut qu'il soit tout à fait ($\pi\acute{α}μπαν$) ou ne soit pas. »⁴⁵

Parménide rejette non seulement la naissance à partir de rien, mais aussi l'émergence d'un nouvel existant à partir de l'existant, et le déclin ultérieur de l'existant, il interdit donc explicitement toute *genesis* et *phthora* de la philosophie :

« Et la force de la raison ne te laissera pas non plus, de ce qui est, faire naître quelque autre chose. Ainsi ni la genèse ni la destruction ($οὐτε\ γενέσθαι\ οὐτ' ὄλλυσθαι$) ne lui sont permises par la Justice ($\Deltaίκη$) »⁴⁶

« sans commencement ($\alphaὐ\ αρχον$), sans fin ($\alphaὐ\ παντον$), puisque la genèse et la destruction ($γένεσις\ καὶ\ ὄλεθρος$) ont été, bannies au loin. Chassées par la certitude de la vérité ($πίστις\ ἀληθής$). »⁴⁷

L'être n'est pas non plus divisible, car puisqu'il est même partout, il n'y a rien qui puisse menacer sa continuité, sa complétude, son intégrité, il est en état de

⁴⁵ Parménide, VIII 7 - 11

⁴⁶ Parménide, VIII 12 - 14

⁴⁷ Parménide, VIII 27, 28

plénitude, c'est-à-dire qu'il n'a pas de place pour se diviser. Il est lui-même (*ταὐτόν*), en soi (*ἐν ταὐτῷ*), se tient avec lui-même (*καθ' ἑαυτόν τε κεῖται*).

La Déesse nous a peut-être montré le chemin de la vérité, mais cela semble être une route sans issue ni issue, presque une impasse. Lorsque la *kinesis*, la *genesis* et le *metabole* sont entièrement rejetés, la possibilité d'expliquer la multiplicité apparente disparaît ; il devient donc nécessaire de rester ancré dans le monisme absolu et d'ignorer toutes sortes de données basées sur l'*aisthesis*. De même, l'idée que tout est illusion semble essentiellement mettre fin à la philosophie, ne lui laissant rien sur quoi philosopher.

2.2.2. Tentatives de contournement par Anaxagore et Empédocle

Ainsi, à part ceux qui ont suivi les traces de Parménide, comme Zénon d'Elée et Mélisso, les philosophes ultérieurs ont été obligés d'abandonner le chemin de la vérité tel que décrit par Parménide pour continuer à philosopher.

Néanmoins, puisqu'il était impossible de faire comme si Parménide n'avait jamais existé, ils devaient inventer une genèse qui garantisse la survie de la philosophie tout en respectant, au moins partiellement, les restrictions de Parménide, car après lui, il était devenu impossible de dériver l'être du non-être, donc un code de triche pour la pléthore de choses était nécessaire.

En d'autres termes, la genèse au sens absolu devrait être mise de côté conformément au principe *ex nihilo nihil* ; néanmoins, une genèse au sens indirect s'imposait, sous la forme d'une théorie des métaboles qui permettrait d'en dériver de nouveaux à partir de ceux déjà existants.

Les déclarations suivantes d'Anaxagore, contemporain de Parménide mais plus jeune que lui, révèlent cette attitude prudente :

« Les Hellènes ne jugent pas bien du *devenir* (*γίνεσθαι*) et du *périr* (*ἀπόλλυσθαι*) ; car aucune chose ne devient ni ne pérît, mais elle *se mêle*

(συμπίσγεται) ou *se sépare* (διακρίνεται) de choses qui sont. Ainsi on dirait à bon droit « *se composer* » (συμπίσγεσθαι) au lieu de « devenir » et « *se décomposer* » (διακρίνεσθαι) au lieu de « périr ».⁴⁸

Ainsi, bien que la génération au sens propre ne soit plus possible après Parménide, une genèse relative s'est ouverte à partir de la *stoikheia* à travers des concepts tels que composition et décomposition, c'est-à-dire que la possibilité de la philosophie a été rétablie.

Empédocle manifeste une attitude comparable à celle d'Anaxagore. Deux caractéristiques sont partagées par Anaxagore et Empédocle. Premièrement, les deux penseurs ont mis en évidence la notion d'éléments, jusque-là traitée de manière lâche en philosophie, et deuxièmement, ils ont fait allusion à un principe externe immatériel qui faciliterait la transition de ces quatre éléments d'un état désordonné à un état d'harmonie régulière. Selon Anaxagore, ce principe externe est unique, et c'est l'esprit, ou le *noûs*, qui gouverne la composition et la décomposition ; en revanche, Empédocle étend ce principe en deux : l'amour qui rassemble les composants, tandis que la haine les sépare :

« Tantôt l'Amour (φιλία) réunit tout en un
Et tantôt la haine (νεῖκος) divise tout en deux »⁴⁹

Outre les similitudes que partagent Anaxagore et Empédocle, qui peuvent se résumer au fait qu'ils ont développé une théorie de la genèse basée sur les *stoicheia* et qu'ils ont transféré son pouvoir régulateur à un principe abstrait extérieur au système, il faut en ajouter un troisième : ils sont tous deux sous l'influence de Parménide.

Cette conséquence apparaît comme une conformité au principe ex nihilo nihil de Parménide. D'un côté, ils cherchaient une méthode pour maintenir la philosophie après Parménide, tandis que de l'autre, ils se méfiaient d'expliquer l'existence comme une conséquence de la non-existence. C'est-à-dire que l'existence n'émergeait pas du néant, dans leurs systèmes. Il n'y avait pas de création ou d'émergence à partir de rien.

⁴⁸ Tannery, P. Pour l'Histoire de La Science Hellène de Thalès à Empédocle, Anaxagore, frag. 17

⁴⁹ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Empédocle

Le ou les pouvoirs divins responsables de la création et de la décadence n'étaient pas la cause d'une création à partir de rien, mais plutôt de l'unité et de la dissolution de la matière première qui avait toujours été présente.

Il est possible de soutenir que les tentatives d'adhérer aux restrictions parménidiennes ont retracé la pensée philosophique à une époque antérieure à Parménide.

La raison en est que la transformation qui s'est opérée avec Parménide pourrait être considérée comme une sorte de suicide de la philosophie, c'est-à-dire plutôt que de promettre une suite avec un style ou un contenu complètement différent par rapport à ses prédecesseurs ; en détruisant la génération et le mouvement, il avait aussi détruit le fondement même de la philosophie.

Ainsi, la condition du progrès après Parménide était, paradoxalement, de régresser, c'est-à-dire de faire revivre une sorte de pensée milésienne, ce qui était à peu près ce que faisaient des penseurs comme Anaxagore et Empédocle. Au final, ce qui nous est resté de ces deux derniers philosophes cités, c'est une explication de l'univers basée sur les mouvements d'un arché matériel, tout comme dans le modèle de Milet, comme le resserrement/relâchement ou la fusion/dissociation.

Cependant, les *phusikoi* post-parménidiens diffèrent par rapport à la pensée de Milet en ceci que, dans l'univers ordonné formé à la suite de la fusion et de la désintégration d'une ou de plusieurs matières, ou du resserrement et du relâchement, les Milésiens avaient vu le principe de ces unifications, à savoir le mouvement, dans la matière encore. Dans la pensée milésienne, le *kinesis* n'avait pas d'origine distincte ; la matière possédait déjà cette qualité par son essence inhérente. Ni Thalès, par exemple, n'avait ressenti le besoin de dériver le principe du mouvement de l'eau d'une autre source, ni Héraclite celui du feu.

Ce n'était plus concevable après Parménide, et surtout après Zénon, car le *kinesis* était strictement proscribt. Il y avait donc deux méthodes pour échapper à l'interdiction : premièrement, en modifiant la législation, et deuxièmement, en contournant la loi.

C'est exactement ce qu'ont fait Anaxagore et Empédocle. La condition pour rendre la Genèse possible, quoique d'ordre secondaire, devait être de faire place au *kinesis*, car même pour pouvoir parler de l'*alloiosis* des *stoicheia*, il fallait encore une sorte de *kinesis*. En conséquence, des concepts tels que *mixis* (μίξις), *krasis* (κρᾶσις), qui décrivent le rapprochement et le mélange les uns avec les autres ; ou des concepts comme *apocrysis* (ἀπόκρισις), *lusis* (λύσις), qui expriment la séparation, la division, la dissolution, dépendaient essentiellement du *kinesis*.

Puisqu'il était impossible de faire comme si Parménide n'avait pas existé, les philosophes post-parménidiens ne pouvaient plus profiter du confort de considérer le *kinesis* comme inhérent à la nature même de la matière, comme les Milésiens d'autrefois. Par conséquent, il était nécessaire de localiser le principe du *kinesis* en dehors des éléments. C'est pourquoi il fallait un principe autre que les *stoicheia*, notamment voῦς si l'on devait parler pour Anaxagore, φιλία et νεῖκος si l'on devait parler pour Empédocle ; et pour la même raison, il n'était plus soutenable de déclarer qu'ils étaient les successeurs directs de l'école de Milet.

Nous avons déclaré précédemment que la philosophie post-parménidienne nécessitait un plan frauduleux pour permettre une genèse de second ordre et avons également souligné que les enseignements d'Anaxagore et d'Empédocle diffèrent de ceux des Milésiens, qui considéraient le *kinesis* comme inhérent aux objets, en ce qu'ils excluent le *kinoun* du système.

C'est-à-dire que pour se conformer à la loi de Parménide contre la genèse, il fallait se contenter de l'*alloiosis* au sein des *stoikheia* ; pourtant, un *kinoun* externe était nécessaire pour donner le *kinesis* requis.

2.2.3. Contribution des atomistes

Néanmoins, même s'ils vivaient à l'ère post-parménidienne, il y en avait d'autres qui ne partageaient pas cette perspective et continuaient à considérer le *kinesis* comme une propriété innée de la matière : à savoir les atomistes.

La vision du monde éléatique, d'un côté, qui écarte le *kinesis*, le réduit à l'illusion, rejette la non-existence, et frôle même l'immatérialisme ; et la vision du monde atomiste, de l'autre côté, qui attribue le mouvement éternel à l'être, qu'elle prétend constituer l'essence de la matière, qui considère le vide comme aussi nécessaire que la matière, et qui peut être considérée comme purement matérialiste, peuvent sembler, à première vue, en contradiction totale entre elles. Or de façon étonnante, le second est essentiellement une continuation ou un dérivé du premier.

Il est difficile de ne pas remarquer l'influence intense de la pensée de Parménide dans les vues de Démocrite sur la formation de l'univers. Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'univers de Parménide, qui à première vue suggère une stase absolue, et le système de Démocrite, qui est basé sur un mouvement et un changement constants, peuvent sembler contradictoires. Mais en y regardant de plus près, on se rendra compte qu'en fait, l'atome de Démocrite est presque la même chose que l'*Un* de Parménide.

Tout d'abord, il convient d'observer que les principes directeurs philosophiques respectifs de Parménide et Démocrite sont identiques :

« Μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι »⁵⁰ (*Rien ne vient du non-être ; rien ne se résout dans le non-être*).

Pour l'essentiel, Démocrite reste donc fidèle à la loi que Parménide a apportée à la philosophie et imposée. Or la genèse, que l'on voit absolument interdite chez Parménide, est infinie chez Démocrite, puisqu'il existe une infinité de cosmos, constitués d'atomes et espacés entre eux, soumis à la genèse et à la corruption :

« ἀπείρους τε εἶναι κόσμους καὶ γενητοὺς καὶ φθαρτούς »⁵¹ (il y a une infinité de mondes sujets à production et à destruction).

Deuxièmement, selon Démocrite, tout sauf les atomes et l'espace est une

⁵⁰ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Démocrite

⁵¹ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Démocrite

illusion, tout comme Parménide croyait que tout sauf l'Un était une illusion :

« τὰ δ' ἄλλα πάντα νενομίσθαι [δοξάζεσθαι] »⁵² (*tout le reste n'a d'existence que dans l'opinion*).

A la différence que Démocrite exige la présence des atomes et du vide pour expliquer l'univers, alors que Parménide rejette l'inexistence en dehors de l'Un :

« ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν »⁵³ (*les principes de toutes choses sont les atomes et le vide*).

Bref, Démocrite avait mis au point une manière totalement nouvelle de contourner les règles de Parménide. Anaxagore et Empédocle, ses prédecesseurs, n'avaient pas violé l'interdiction de Parménide, mais l'avaient plutôt adoucie. Démocrite, d'autre part, a réalisé une manœuvre philosophique qui pourrait presque être qualifiée de retour aux Milésiens et il l'a fait non pas en éludant l'interdiction de Parménide, mais en incorporant Parménide lui-même.

Pour ce faire, il a accepté l'Un tel qu'il est, mais l'a dupliqué indéfiniment et l'a surnommé « *atome* ». L'interdiction de *genesis* s'appliquait à l'Un, c'est-à-dire à l'Atome. Démocrite a rigoureusement adhéré à cette norme. Il n'y avait pas de genèse dans l'atome parce que, dans sa complétude, il ne pouvait pas y avoir de vide nécessaire à la genèse. L'interdit de Parménide n'était donc pas violé. Cependant, en admettant le *kenon* en dehors de l'Un, il permettait rendait possible le *kinesis* des atomes.

En résumé, on peut dire grosso modo que depuis les Milésiens, la tradition pré-parménidienne tendait à attribuer de la matière à l'origine. Le principe de *kinesis* de cette matière étant contenu en elle-même, aucune force extérieure n'était nécessaire. Du fait des interdits apportés par Parménide, la genèse était devenue liée à une transformation de second ordre, c'est-à-dire à des déplacements entre les *stoikheia*. Cependant, puisque les interdictions de Parménide incluaient également le *kinesis*, le

⁵² Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Démocrite

⁵³ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Démocrite

principe de *kinesis* des *stoikheia* devait être importé de l'extérieur du système.

Bien qu'il soit sans doute le représentant le plus éminent de la tradition démocratique, les contributions d'Épicure (Ἐπίκουρος) à la théorie atomiste, qui s'en est séparé de temps à autre, ne peuvent être ignorées. Tout comme chez les Ioniens, sous-jacent à la variable, c'est-à-dire de ce qui est soumis au *metabole*, quelque chose devait rester inchangé chez Épicure aussi, à savoir l'atome. En d'autres termes, les changements des objets en termes de qualité et de forme s'expliquaient par le mouvement des atomes. Puisque le changement est continu, le mouvement atomique l'était aussi.

Cependant, les atomes seuls ne pouvaient contenir qu'un sous-ensemble des qualités de la matière observable, qui se composait uniquement de masse, de taille et de forme. En dehors de cela, la couleur, l'odeur, le son, la température et la froideur des atomes n'étaient pas en cause, car ils étaient tous sujets au *metabole*. Les atomes, en revanche, étaient la cause sous-jacente de tous les types de métaboles en termes de leur *kinesis*, mais ils étaient exempts du *metabole* lui-même. Ainsi, alors que toutes les qualités provenaient du mouvement, de la forme et de l'arrangement des atomes, les atomes eux-mêmes ne possédaient aucune propriété :

« Outre cela, il faut croire que les atomes ne contribuent aux qualités (ποιότητα) des choses que nous voyons (φαινομένων) que la figure (σχήματος), la pesanteur (βάρους), la grandeur (μεγέθους), et ce qui fait nécessairement partie de la figure (ἐξ ἀνάγκης σχήματος), parce que toute qualité est sujette au changement (πᾶσα μεταβάλλει), au lieu que les atomes sont immuables (ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν). En effet, il faut que dans toutes les dissolutions (διαλύσεσι) des assemblages de matière (συγκρίσεων) il reste (ὑπομένειν) quelque chose de solide (στερεὸν) qui ne puisse se dissoudre (ἀδιάλυτον) et qui produise les changements (τὰς μεταβολὰς), non pas en anéantissant quelque chose (οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν) ou en faisant quelque chose de rien (ποιήσεται οὐδὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), mais par des transpositions (κατὰ μεταθέσεις) dans la plupart, et par des additions (προσόδους) et des retranchements (ἀφόδους) dans quelques autres. Il est donc nécessaire que les parties des corps qui ne sont point sujettes à transposition soient incorruptibles (ἄφθαρτα), aussi bien que

celles dont la nature n'est point sujette à changement, mais qui ont une masse (ογκους) et une figure (σχηματισμοὺς) qui leur sont propres. »⁵⁴

Lorsque le texte précédent, qui peut être considéré comme un résumé de la perspective d'Épicure sur l'atome, est analysé, on voit clairement que toute la théorie est construite sur la protection de l'existence contre le *me on*. Comme indiqué précédemment, il doit y avoir une entité immuable connue sous le nom d'atome afin que la transformation de toutes les autres entités les unes dans les autres ne nécessite pas un long voyage de retour vers la non-existence.

Autrement dit, si nous inversons l'existence et la transformation de l'existence en arrière, un arrêt final est nécessaire avant d'atteindre la non-existence, et cet arrêt final est l'atome :

*« [...] il faut qu[...] il reste quelque chose de solide qui ne puisse se dissoudre et qui produise des changements non pas en anéantissant quelque chose ou en faisant quelque chose de rien [...] »*⁵⁵.

Il est possible d'être témoin de cette attitude d'Épicure, qui démontre clairement sa volonté de se conformer à l'interdit de Parménide, tout comme Leucippe et Démocrite, en d'autres endroits. Il doit y avoir une limite à la division dans la nature, donc à ce point limite il ne doit plus y avoir que de substances solides et indivisibles. Il est en ce sens essentiel de rejeter une dispersion à l'infini, faute de quoi un détachement sans fin réduirait les objets à l'inexistence :

*« Ainsi, non seulement on doit rejeter cette divisibilité à l'infini (εἰς ἄπειρον) qui s'étend jusqu'aux plus petites parties des corps, ce qui va à tout exténuer, et, en comprenant tous les assemblages de matière, à réduire à rien (εἰς τὸ μὴ ὄν) les choses qui existent. »*⁵⁶

Tous les efforts des théoriciens post-parménidiens de la genèse ont été dirigés vers le dépassement de l'interdiction de Parménide. Pour ce faire, nous avons

⁵⁴ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Épicure, 54

⁵⁵ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Épicure, 55

⁵⁶ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Épicure, 56

vu que chez Anaxagore, le pouvoir qui régule l'unification et la séparation, à savoir le *noûs*, est exclu du système, également appelé *stoikheia* ; et dans le cas d'Empédocle, bien qu'il soit encore hors de la *stoikheia*, ce principe semble s'appuyer sur non pas un mais deux concepts abstraits opposés.

On peut observer que cette perspective s'est déplacée en ce qui concerne les atomistes, qui ne font plus référence à aucun concept abstrait extérieur au système. Suivant les conseils de Parménide, Leucippe et Démocrite ont repensé l'interdiction d'un point de vue purement matérialiste, en utilisant celui de Parménide comme exemple.

Cependant, si cette interprétation novatrice faite par Leucippe et Démocrite semble à bien des égards ne pas dépasser les limites fixées par Parménide, elle néglige une question par rapport à Anaxagore et Empédocle : la source du *kinesis*. Dans la mesure où l'enseignement de Démocrite nous parvient, nous savions que les atomes étaient dans un mouvement sans fin, mais il n'y avait aucune analyse quant à l'origine de ce mouvement. La philosophie d'Épicure, bien sûr, a comblé cette lacune avec les apports de Lucrèce, qui vivra longtemps après lui. Cette fois, la puissance qui a déclenché le mouvement n'était plus importée de l'extérieur du système, mais devenait un attribut de l'atome.

On peut dire que depuis Anaxagore, la philosophie naturelle s'est efforcée de concilier le strict monisme de Parménide avec la multiplicité du réel. L'attitude d'obéir à l'interdit apporté par Parménide, c'est-à-dire l'adhésion au principe que rien ne peut venir de rien, devait ramener toutes sortes de métaboles à un passé éternel. Ainsi, il ne serait jamais possible de parler de genèse dans un sens absolu, et toute transformation impliquerait que les entités qui étaient déjà là depuis le tout début se recombinent et se déconstruisent dans une nouvelle séquence et à un degré différent à chaque fois. Cela signifiait que tout contenait une trace de tout.

2.2.4. Perte d'intérêt envers la *phusis*

Mais la fusion et la désintégration des choses qui existent depuis l'éternité devaient avoir un principe régulateur. On peut dire regarder les courants philosophiques de tous ces penseurs dont on a dressé un bilan comme un héritage philosophique laissé à Platon d'abord puis à Aristote.

Par exemple, il est possible de voir le concept de *nous*, qui est le principe initiateur qu'Anaxagore laisse délibérément à l'extérieur du système ; comme une esquisse préliminaire du concept d'Aristote du *proto kinoun*, qui avait besoin d'un initiateur externe pour fournir le *kinesis*, puisqu'une telle « *force initiatrice externe* » apparaît d'abord chez Anaxagore.

D'ailleurs, les conceptions de *khora / hupodokhe* d'une part et de *Demiurge* d'autre part, que Platon mentionnait dans le dialogue de *Timée*, paraissent compatibles avec les concepts d'Anaxagore de *meigma* et de *nous*.

Platon caractérisera le domaine des idées comme l'existence réelle dans le dialogue *Timée*, qui est le seul ouvrage dans lequel il aborde des sujets tels que *phusis* et la *genesis*. Suite logique de cet état d'esprit, le problème de la genèse passe maintenant au second plan car il devient insignifiant dans le domaine de *l'aisthesis*.

Du point de vue de Parménide, nous pourrions affirmer que Platon était partiellement d'accord avec la restriction sur la genèse. Premièrement, il faut reconnaître que l'époque à laquelle vivait Platon n'était plus celle des intellectuels ioniens, et qu'en plus d'un intérêt décroissant pour la philosophie de la *phusis*, la question de la morale prenait actuellement de l'importance. L'une des principales raisons en était la prolifération des écoles philosophiques et l'établissement de la tradition sophistique à Athènes, et peut-être une autre était les contraintes qu'avait imposées Parménide.

Il n'y avait pratiquement plus rien à faire dans la philosophie naturelle après Parménide, à l'exception de quelques penseurs qui ont tenté de proposer des remèdes temporaires. D'autre part, bien que nous ayons étudié les philosophes post-

parménidiens dans leurs réponses au problème de la genèse, ce n'était pas leur seule préoccupation ; chacun d'eux avait un corpus substantiel de questions morales, bien que ces travaux n'aient pas survécu.

En conclusion, lorsque nous nous référons à l'âge de Platon, nous indiquons une époque où l'intérêt des philosophes pour la *phusis* s'est affaibli ou du moins a perdu sa priorité par rapport à d'autres domaines d'études. À cet égard, il n'est guère surprenant que Socrate n'ait pas maintenu son intérêt de jeunesse pour le sujet de la *phusis*.

En fait, il est concevable de dire que Platon se conforme aux limitations de Parménide dans un sens général. En tant que concept du monde sensible, la genèse ne peut avoir qu'une importance secondaire, et il n'est permis de discuter de la genèse qu'en termes de *doxa*, et non d'*épistémè*, car l'*épistémè* ne peut s'appliquer qu'aux *eidos*, qui sont des êtres réels, et, sans commencement ni fin, il n'est pas possible de parler de la *genesis* ou de la *phthora* de l'*eidos*.

Comme on peut le voir dans la phrase précédente, si l'on adopte une vision large de la philosophie de Platon, il y a d'une part les *eidos*, qui n'ont ni commencement ni fin, et d'autre part le monde sensible soumis à genèse et *phthora*. Dans la mesure où Parménide a interdit d'attribuer la genèse aux êtres, et comme les *eidos* sont « τὸ ὄν ἀεί », Platon n'attribue pas non plus la genèse aux êtres.

Dans ce cas, il y a genèse chez Platon, s'il faut le dire, mais surtout elle n'occupe pas une place clé dans sa philosophie ; il semble plutôt être relégué à l'arrière-plan. D'autre part, on peut parler non pas d'une genèse des êtres, mais d'une genèse au second degré d'objets sensibles, qui, par leur statut d'être, sont considérés comme de simples ombres. En d'autres termes, il est possible de discerner une approche qui rappelle quelque peu Anaxagore dans la théorie platonicienne, à savoir une *alloiosis* en termes de choses matérielles, et une vérité transcendante régissant celle-ci en arrière-plan.

Le désir d'établir la relation entre cette réalité transcendante et le domaine de la genèse a été le principal moteur de la formulation par Platon de la théorie de la

metexis.

Platon respecte l'injonction de Parménide et n'affirme pas que Dieu a créé l'univers à partir de rien. Le Dieu (ou la figure divine) représenté dans le Timée n'est pas celui qui crée à partir de rien, mais plutôt celui qui ordonne le chaos, car l'ordre est supérieur au chaos, et parce que Dieu est bon, il a choisi l'ordre au-dessus le chaos.

2.2.5. Réaction d'Aristote

Ici, quand Aristote regardait la philosophie qui l'a précédé, il voyait le paysage que nous avons essayé de décrire en grandes lignes ci-dessus. D'un côté, la philosophie de l'époque ionienne, qu'Aristote louchait ouvertement ; d'une part, le monisme de Parménide et de ses disciples, qui annule la genèse, c'est-à-dire restreint le champ de la philosophie ; d'une part, les efforts des penseurs post-parménidiens pour trouver des solutions à cette interdiction restrictive de la genèse ; et enfin l'école platonicienne, qui semble avoir renoncé à chercher une solution au problème de la *phusis*.

Dans cette perspective, la fiction philosophique qu'Aristote a tissée autour de la question de la genèse, et la question de Dieu, qui peut être vue comme une composante de celle-ci, peut être considérée comme une tentative de libérer la philosophie de l'encombrement dans lequel elle se trouvait emprisonnée :

« En effet, les premiers qui firent de la philosophie, en cherchant la vérité et la nature des étant s'écartèrent du droit chemin comme pousses sur une autre voix par leur inexpérience, disant qu'aucun des étant n'advient ni ne disparaît, du fait qu'il est nécessaire que ce qui advient advienne soit d'un étant soit d'un non-être, et que c'est impossible de l'un ou de l'autre. En effet, ils disent que l'êtant ne peut advenir puisqu'il est déjà et que du non-être rien ne peut advenir ; car il faut que quelque chose soit sous-jacent. Et, développant ainsi les conséquences de ceci, ils disent aussi que le multiple n'existe pas mais seulement l'êtant lui-même. »⁵⁷

⁵⁷ Aristote, Physique, 191a 25 - 31

Comme on peut le voir, Aristote lui-même exprime un malaise face au déni de la génération et de la destruction et perçoit cette position comme une forme de « *déviation* ». Pour libérer la philosophie de cette déviation, il établit deux distinctions qui servent de piliers à son système de pensée : premièrement la distinction « *par soi / par accident* » et en deuxième lieu, la distinction « *en acte / en puissance* ». Ces distinctions formeront l'épine dorsale de ses propositions sur des questions telles que la génération, le changement et le mouvement, et la théorie du moteur immobile qu'il en développera. Ainsi, par exemple, le prix à payer pour ne pas discerner entre le réel et le potentiel serait de tomber dans les « *absurdités* » à la Parménide :

« Il y a des philosophes, les Mégariques par exemple, qui prétendent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, et que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance : ainsi celui qui ne construit pas n'a pas la puissance de construire, mais seulement celui qui construit, au moment où il construit. Et ainsi de suite. Il n'est pas difficile d'apercevoir les conséquences absurdes de cette conception.

[...] L'argumentation des Mégariques en arrive donc à anéantir mouvement et devenir : l'être debout sera toujours debout, et l'être assis sera toujours assis : il ne pourra se lever, s'il est assis, puisque ce qui n'a pas la puissance de se lever sera dans l'impossibilité de se lever. Si ces conséquences sont inadmissibles, il est manifeste que puissance et acte sont des choses différentes. Or le raisonnement des Mégariques identifie puissance et acte ; en quoi faisant, ce n'est pas une mince chose qu'ils cherchent à ruiner ! Conclusion : quelque chose peut avoir la puissance d'être, et cependant n'être pas, avoir la puissance de n'être pas, et être. »⁵⁸

⁵⁸ Aristote, Métaphysique, 1046 b 30 – 1047 a 20

2.3. Conception aristotélicienne de la genèse

2.3.1 Connaissance divine

Trouver l'unité derrière la multitude et rechercher l'ordre derrière le chaos étaient des thèmes incontestables partagés par les premiers philosophes. Avec Socrate, nous pouvons observer comment la diversité est unifiée sous une même définition. Aristote fait une distinction entre prescrire des médicaments à des individus particuliers et comprendre quels médicaments sont efficaces pour quelles maladies :

« L'art naît, lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel, applicable à tous les cas semblables ».⁵⁹

Séparant ainsi la connaissance des particuliers de la connaissance de l'universel, qui inclut les particuliers, Aristote affirme que la connaissance de tout est incorporée dans l'universel le plus élevé, de sorte qu'un individu sage qui possède cet universel possédera potentiellement toutes les connaissances :

« [...] la connaissance de toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède au plus haut degré la science de l'universel, car il connaît, d'une certaine manière, tous les cas particuliers qui tombent sous l'universel. »⁶⁰

Cependant, ce type de connaissance supérieure est le plus difficile à comprendre pour une personne car il est le plus éloigné du sensoriel. Au fur et à mesure que la connaissance passe de concepts sensoriels et compliqués à des principes abstraits, le niveau de précision augmente. De plus, le caractère instructif d'une information est proportionné au caractère raisonnable de cette connaissance, car enseigner quelque chose, c'est en expliquer les justifications.

⁵⁹ Aristote, La Métaphysique, A, 1, 981 a 3

⁶⁰ Aristote, La Métaphysique, A, 1, 982 a 21

Aristote, qui fait de telles distinctions entre les formes de connaissance, affirme que le type de connaissance le plus élevé est celui qui est connu uniquement dans le but de connaître ; ce type de connaissance est la connaissance des principes fondamentaux et des causes :

« [...] en effet, celui qui préfère connaître pour connaître choisira avant tout la science par excellence, et telle est la science du suprême connaissable ; or, le suprême connaissable, ce sont les premiers principes et les premières causes, car c'est grâce aux principes et à partir des principes que tout le reste est connu, et non pas inversement, les principes, par les autres choses qui en dépendent. »⁶¹

Aristote affirme ensuite que la connaissance des principes et des causes est le plus haut niveau de connaissance et que toutes les autres informations doivent être inférieures à ce niveau. Il soutient également que ce niveau de connaissance supérieur inclut la compréhension de la raison pour laquelle les choses existent. Parce que l'objectif global de la nature est le « *bien* » de la nature, qui est le « *bien le plus élevé* », le but de chaque objet individuel est le « *bien* » de cette chose particulière.

Ces revues aristotéliciennes du début de *MétaPhysique* peuvent aussi être interprétées comme une référence aux travaux des premiers penseurs. Il commence à discuter des philosophes passés après avoir caractérisé le plus haut niveau de connaissance de cette manière, et suit immédiatement ces définitions avec des évaluations de qui est sage et de ce qui est sagesse. Il affirme que plutôt que les avantages pratiques de la connaissance, c'est le désir d'acquérir la connaissance elle-même, c'est-à-dire les sentiments d'émerveillement et d'étonnement, qui a amené les individus à se poser ces questions :

« Ainsi donc, si ce fut bien pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, c'est qu'évidemment ils poursuivaient le savoir en vue de la seule connaissance et non pour une fin utilitaire »⁶²

Cette connaissance de premier ordre est à la fois divine dans son contenu et,

⁶¹ Aristote, La Métaphysique, A, 1, 981 a 32 - 982 b 4

⁶² Aristote, La Métaphysique, A, 1, 982 b 19

selon Aristote, seul Dieu peut la posséder :

« Or la science dont nous parlons est seule à présenter, en fait, ce double caractère : d'une part, dans l'opinion courante, Dieu est une cause de toutes choses et un principe, et, d'autre part, une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder. »⁶³

Aristote, qui décrit ainsi cette connaissance suprême et divine comme la connaissance des premiers et des causes (« *puisque nous disons que nous connaissons chaque chose, seulement quand nous pensons connaître sa première cause* »⁶⁴), s'attache à montrer comment les premiers philosophes abordaient ce sujet, après avoir donné un bref résumé de la théorie des quatre causes, qu'il avait précédemment évoquée dans la *Physique* :

« [...] rappelons cependant ici les opinions de ceux qui, avant nous, se sont engagés dans l'étude des êtres, et qui ont philosophé sur la vérité, car il est évident qu'eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes. Cette revue sera profitable pour notre recherche actuelle [...] »⁶⁵

⁶³ Aristote, La Métaphysique, A, 2, 983 a 8

⁶⁴ Aristote, La Métaphysique, A, 3, 983 a 22

⁶⁵ Aristote, La Métaphysique, A, 3, 983 b 1

2.3.2. *Genesis par opposition à Metabole*

En examinant les enseignements des anciens, nous pouvons soit acquérir de nouvelles informations sur les causes, soit renforcer notre compréhension actuelle. L'objection d'Aristote à ce stade est que les anciens philosophes auxquels il a fait référence ne voyaient aucune cause autre que la matière et cherchaient à la fois le début et la fin dans la matière. Les anciens philosophes considéraient telle ou telle substance comme l'essence des choses ; ainsi, ils ont négligé la question de la genèse et de la corruption en réduisant l'existence à une matière éternelle, sans origine ni fin :

« C'est de cette façon que les philosophes dont nous parlons assurent qu'aucune des autres choses ne naît ni ne se corrompt, car il doit y avoir une réalité quelconque, soit une, soit multiple, d'où tout le reste est engendré, mais qui elle-même est conservée. »⁶⁶

Aristote explique les erreurs des premiers philosophes sur le thème de la genèse et de la corruption via Socrate par une illustration quelque peu sarcastique. Si Socrate, dont on dit qu'il est laid, se révèle beau ou décide de devenir musicien, cela ne correspondra à aucune genèse chez Socrate, et il ne subira aucune corruption lorsqu'il perdra ces traits, car ce qui fait que Socrate est Socrate ne changera pas selon qu'il est beau ou laid ou musicien. En fait, nous voyons un exemple similaire dans Métaphysique Z 4 :

« Être toi, en effet, ce n'est pas être musicien, car ce n'est pas par toi que tu es musicien ; ta quiddité est donc ce que tu es par toi. »⁶⁷

En tout état de cause, Socrate restera Socrate ; il n'y aura pas de genèse absolue ou de corruption, et seule « *l'hēxis* » de Socrate changera. Acceptant que la matière soit éternelle, les premiers philosophes ont supprimé la genèse de cette manière et ont considéré les formes de l'univers comme les transformations de ces « *hēxis* ».

⁶⁶ Aristote, La Métaphysique, A, 3, 983 b 16

⁶⁷ Aristote, La Métaphysique, Z, 4, 1029 b 15

Bien que le mot *hexis* (ἕξις) utilisé par Aristote dans ce passage ait été traduit plus tard par *habitus* en latin, il ne faut pas le considérer comme une « *habitude* » au sens d'*ethos* (ἦθος). De même qu'Aristote utilise le concept de *stérésis* (στέρησις) au sens d'une sorte de manque, de privation, par rapport à l'absence absolue, au néant, et au non-être parménidien ; ce qu'on entend par *hexis*, qui lui correspond, ce n'est pas l'être au sens absolu, mais un état d'être, une forme d'être. Les qualités physiques de Socrate, qu'il s'agisse de sa beauté ou de son talent musical, n'ont rien à voir avec son existence même, mais plutôt avec la manière dont il vit. Ici, il faut séparer le concept d'*hexis* de celui de *diathèse* (διάθεσις) (disposition) ou de *pathos* (πάθος) (affection/passion), qui sont également des concepts proches. Les conditions temporaires comme avoir chaud, froid, être malade ou en bonne santé relèvent de la *diathèse*, tandis que la simple exposition relève de la catégorie du pathétique ; aucune de ces conditions n'étant des changements d'état permanents. Cependant, bien que l'*hexis* ne signifie pas l'existence absolue, il décrit un état plus permanent que ce dernier, et tous ces termes doivent être vus ensemble dans le récit des qualités (poiotes) d'Aristote (ποιότητες).

« J'appelle qualité (ποιότητα) ce qui fait qu'on dit des êtres qu'ils sont de telle façon. Qualité, du reste, est un mot à plusieurs sens. Ainsi la capacité (ἕξις) et la disposition (διάθεσις) forment une première espèce (εἶδος) de qualité. La capacité diffère de la disposition en ce qu'elle est beaucoup plus durable, beaucoup plus stable ; les sciences (ἐπιστῆμαι) et les vertus (ἀρεταί) sont dans le même cas. La science, en effet, paraît une des choses les plus stables, les plus inébranlables pour peu qu'on la possède, sauf le cas de maladie ou telle autre circonstance analogue qui détermine en nous un grand changement. Et dans l'ordre des vertus, la justice, par exemple, la sagesse ou toute autre vertu pareille, semblent quelque chose qui n'est ni facilement variable ni changeant. Les dispositions, au contraire, sont les qualités qui changent sans peine et se modifient rapidement. Ainsi la chaleur, le froid, la santé, la maladie et toutes choses pareilles. L'homme est dans un certain état selon ces dispositions diverses, et il peut changer subitement, de chaud devenant froid, passant de la santé à la maladie, et ainsi du reste. Mais si quelqu'une de ces dispositions même est, par sa longue durée, devenue en quelque sorte naturelle, irrémédiable ou tout

à fait immuable, alors on peut l'appeler une véritable capacité. Car il est clair que ce qui est plus durable et de changement plus difficile, doit être nommé capacité. »⁶⁸

Des déclarations similaires peuvent être trouvées dans la Métaphysique d'Aristote concernant le concept d'*hexis*, qui peut être décrit comme cette manière d'être ou mode d'être :

« En un autre sens, l'état (*ἔξις*) se dit d'une disposition (*διάθεσις*), situation bonne ou mauvaise d'un être, ou par soi, ou par rapport à un autre : par exemple la santé est un état, car c'est une disposition de cette sorte. Enfin, état s'applique à une partie d'une telle disposition ; c'est pourquoi l'excellence des parties d'une chose est aussi un état. »⁶⁹

Le concept de *pathos* (prédicat, attribut) est ensuite développé immédiatement après le passage. Le *pathos*, terme lié à la catégorie de *paskhein* (*πάσχειν*) qui signifie être exposé, subir, être subjugué, être soumis, être soumis, être passif, etc., est couramment utilisé pour caractériser *ousia* (*οὐσία*) ou *sumbebekos* (*συμβεβηκός*) par opposition à *hypokeimenon* (*ὑποκείμενον*). Comme nous l'avons vu, le *pathos* est une forme de *poietes* (*ποιότης*), avec *hexis* et *diathesis*, bien qu'il existe certaines distinctions entre eux.

Dans les Catégories, Aristote établit une relation claire entre *hypokeimenon* (*sujet*) et *pathos* (*attribut*). Le sujet et les caractéristiques qui lui sont assignés doivent être vus séparément, selon Aristote. Ce qui est « attaché » à un *hypokeimenon*, c'est-à-dire « ce qu'on en dit », comme dirait Aristote, n'est pas dans cet *hypokeimenon*. D'un autre côté, il peut y avoir des choses qui peuvent être trouvées dans un *hypokeimenon* et ne peuvent être chargées à aucun autre *hypokeimenon* (ce qui ne peut pas être dit de ce sujet). Le fait que quelque chose se trouve dans un certain *hypokeimenon* signifie qu'il ne peut pas avoir une existence séparée de cet *hypokeimenon*.

« Les choses peuvent se dire d'un sujet sans être cependant dans aucun sujet : par

⁶⁸ Aristote, Catégories, 8b, 25

⁶⁹ Aristote, La Métaphysique, Δ 20, 1022 b, 10 - 15

exemple, l'homme se dit d'un sujet, lequel est un homme quelconque, et l'homme n'est cependant dans aucun sujet. D'autres choses peuvent être dans un sujet et ne se dire cependant d'aucun sujet ; et je dis d'une chose qu'elle est dans un sujet, lorsque, sans y être comme partie de ce sujet dans lequel elle est, elle ne saurait toutefois exister indépendamment de lui.»⁷⁰

Ce qu'Aristote entend ici par l'expression « se dire d'un sujet » ($\kappa\alpha\theta'$ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται) est clairement lié au fait d'être un prédicat. L'expression « Être dans un sujet » ($\epsilon\nu$ ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν) ne désigne pas un *hupokeimenon* lui-même, mais un *sumbebekos* sans existence indépendante, qui peut se manifester dans un autre sujet.

Dans un autre passage des Catégories, Aristote déclare que les catégories d'activité/action ($\piοιεῖν$) et de passivité/passion ($\piάσχειν$) conviennent aux deux contraires ($\epsilon\nu\alpha\nu\tauια$), augmentation ($\tauό μᾶλλον$) et diminution ($\tauό \xi\tauον$) :

« L'action ($\piοιεῖν$) et la passion ($\piάσχειν$) admettent les contraires ($\epsilon\nu\alpha\nu\tauια$) et le plus et le moins. Échauffer en effet, est le contraire de refroidir ; être chaud, d'être froid ; être content, d'être chagrin ; ainsi l'action et la passion reçoivent les contraires. Elles reçoivent également le plus et le moins : on peut échauffer plus ou moins, être chaud plus ou moins, être plus ou moins chagrin. Ainsi donc, l'action et la passion sont susceptibles de plus et de moins. »⁷¹

En effet, Aristote met l'accent sur le concept d'altération ($\alpha\lambda\lambdaoίωσης$) en donnant la définition du pathos. Dans le premier sens, le pathos est l'état de ce qui est sujet à l'*alloiosis* :

« [...] la qualité ($\piοιότης$) suivant laquelle un être peut être altéré ($\alpha\lambda\lambdaoίωσθαι$) »⁷²

⁷⁰ Aristote, Catégories, 1a, 20 - 26

⁷¹ Aristote, Catégories, 11b, 2 - 6

⁷² Aristote, La Métaphysique, Δ 21, 1022 b, 15

Conformément au texte, des états tels qu'être blanc ou noir, lourd ou léger, doux ou amer peuvent servir d'exemples de *pathos*, car ce sont les états auxquels les choses sont exposées. *Pathos* peut également être utilisé pour la forme actualisée (ἐνέργεια) de ces attributs (*ποιότης*) et changements (*ἀλλοιώσεις*). Ainsi, si nous revenons au concept de *ἔξις* ci-dessus, une distinction est faite entre le *pathos*, qui n'est qu'une disposition/tendance (*hexis*) dans l'état de force/puissance, et le pathos qui est devenu la réalité actuelle.

D'autre part, tout comme le mot français *passion*, le grec *paskhein* est associé au concept de souffrance. À cet égard, Aristote attire également l'attention sur le contenu négatif des changements et mouvements (*ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις*) mentionnés ici, c'est-à-dire leurs significations telles que calamité, désastre, trouble.

« On entend aussi par là, particulièrement, les altérations et les mouvements nuisibles, et surtout les dommages fâcheux. Enfin, on appelle affections de grandes et cruelles infortunes. »⁷³

Pour résumer, bien que *pathos* désigne le changement, la transformation ou le désastre que peut subir un objet ou une personne dans le langage courant, dans la terminologie d'Aristote, cette expression désigne l'*alloiosis* retrouvée comme *dunamis* dans un *hypokeimenon*, voire l'état d'*energeia* de cette *alloiosis*.

⁷³ Aristote, La Métaphysique, Δ 19, 1022 b, 18 - 20

2.3.3. *Métabole en termes d'Ousia*

Dans le livre XII de la Métaphysique, où Aristote discute de la substance (*οὐσία*), il réexamine à la fois ses propres idées et les évaluations des philosophes antérieurs sur ce sujet.

Rappelant qu'il avait précédemment décrit la connaissance la plus élevée comme la connaissance des principes et des causes, Aristote explique cette fois cette expression plus largement : les principes (*ἀρχαὶ*) et les causes (*αἴτια*) mentionnés sont les principes et les causes de l'*ousia*, il faut donc tourner notre regard (*θεωρία*) sur *ousia*.

A ce stade, Aristote construit une phrase qui peut avoir des sens différents selon les différentes traductions du texte :

« Καὶ γὰρ εἰ ως ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρον· »⁷⁴.

Il n'est pas clair si l'expression « *τὸ πᾶν* » dans cette phrase fait référence à l'unité de l'univers ou à tout ce qui présente une intégrité.

Les traductions de J. Tricot (1991) « *Et, en effet, si l'Univers est comme un tout, la substance en est la partie première* » et d'Alexis Pierron & Charles Zevort (1840) « *Si l'on considère l'univers comme un ensemble de parties, l'essence en est la partie première* » s'accordent sur le fait qu'Aristote signifiait « *l'univers* » par le mot « *τὸ πᾶν* ».

Dans sa traduction de 1879, cependant, J. Barthélémy-Saint-Hilaire aborde la question différemment et conclut que, conformément à l'interprétation de Alexandre d'Aphrodise, « *τὸ πᾶν* » désigne un tout composé :

« Si, en effet, l'on considère une chose quelconque formant un tout, la première partie dans ce tout est la substance ».

⁷⁴ Aristote, La Métaphysique, Λ 1, 1069 a 19

Selon cette deuxième interprétation, τὸ πᾶν signifie la totalité constituée de la matière (ὕλη) et de la forme (μορφή).

Autrement dit, selon la première compréhension, Aristote considérait l'*ousia* comme la première des parties constituant l'unité de l'univers, et selon la seconde compréhension, comme la *morphe* dans la substance unifiée (συνόλων οὐσία), c'est-à-dire comme la première partie du tout (πρῶτον μέρος), étant donné que *morphe* contient plus de vérité que *hule*.

« Il en résulte que si la forme est antérieure à la matière, et si elle a plus de réalité qu'elle, elle sera aussi, pour la même raison, antérieure au composé de la matière et de la forme. »⁷⁵

Après avoir établi la préséance de *ousia* au sens d'univers ou de *sunolon*, il déclare que cette fois c'est la première dans la « *succession* » :

« [...] et s'il n'est un que par l'unité de consécution, même ainsi la substance tient encore le premier rang ; ce n'est qu'après que vient la qualité, puis la quantité. »⁷⁶

Examinons à nouveau les autres traductions de cette expression. La phrase faisant référence à la question de la « priorité par ordre » est la suivante dans la traduction d'Alexis Pierron & Charles Zevort (1840) :

« si [l'on considère l'univers] comme une succession, alors l'essence a le premier rang ; après elle vient la qualité, puis la quantité ».

Dans la traduction de J. Barthélémy-Saint-Hilaire (1879), la même phrase est interprétée comme suit :

« et si l'on considère l'ordre de succession, c'est la substance encore qui est la

⁷⁵ Aristote, La Métaphysique, Z 3, 1029 a 5

⁷⁶ Aristote, La Métaphysique, Λ 1, 1069 a 21

première, quand on se place à cet autre point de vue ».

Précisons encore une fois qu'il s'agit ici d'une expression difficile à comprendre. En regardant le reste de la phrase, il semble raisonnable de supposer que l'ordre mentionné est l'ordre des catégories d'Aristote. En d'autres termes, si nous le concrétisons de cette manière, (a) c'est *ousia* qui prédomine dans la formation de l'univers, ou (b), c'est la forme qui prévaut dans la substance composée, faite de forme et de matière.

Aussi, si on regarde l'ordre des catégories, l'*ousia* vient en premier, car les catégories de qualité (*ποιόν*) et de quantité (*ποσόν*) n'existent même pas pleinement (*ἀπλῶς*), elles sont tout au plus au niveau de la qualification (*ποιότητες*) et le mouvement (*κινήσεις*). Par exemple, il y a autant de vérité dans les catégories de qualité et de quantité par rapport à l'*ousia* que lorsque l'on dit d'une chose qu'elle n'est « *pas blanche* » ou « *pas plate* ». Cependant, nous affirmons tout de même que la qualité et la quantité existent, car le non-blanc existe également.

D'autre part, il se peut que le mot ordre (*ἐφεξής*) ici renvoie à autre chose que l'ordre des catégories. Même s'il est question d'une hiérarchie entre une vision intégrale de l'univers ; et une autre vision de l'univers, comme celle de Speusippe, dans laquelle les composants ne sont pas complètement interconnectés et donc pas totalement intégrale ; l'*ousia* continuera de rester à la première place dans chacune des deux conceptions d'univers⁷⁷. Aristote illustre et critique cette image de l'univers dans le chapitre où il cite Speusippe :

« Quant aux philosophes qui prétendent que le nombre mathématique est la première entité, et qui admettent ainsi une succession indéfinie de substances, et des principes différents pour chaque substance, ils font de la substance de l'Univers une série d'épisodes sans lien entre eux (car, dans ce système, une substance n'exerce aucune influence sur une autre, par son existence ou sa non-

⁷⁷ Traduction de J. Tricot, note de bas de page pour 1069 a 20 : « Cette explication, commune à Ps.-Alex. et à Bonitz, est rejetée par Ross, II, 349, qui ne voit que dans ces deux conceptions du Tout un contraste entre la vision de l'univers comme une véritable unité, dans laquelle la substance est l'élément principal, et la vision de celui-ci comme formant une série vaguement connectée, auquel cas la substance est en tout cas le premier nombre. »

existence), et ils nous gratifient d'une multitude de principes. »⁷⁸

Il est inadmissible pour Aristote de ramener la conception du cosmos à plus d'un *archè*, car des étant alors seraient analogues à une armée dont les soldats ne savent pas de qui ils prendront les commandes. Aristote explique cela avec une citation de l'Iliade :

« *Le commandement de plusieurs n'est pas bon : qu'il n'y ait qu'un seul chef!* »⁷⁹.

Voici un résumé du sujet mentionné ici et notre propre proposition : toutes deux constatations d'Aristote concernant l'*ousia* (*Περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. Καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κὰν οὕτως πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν.*) qui se trouvent au début de la *MétaPhysique A* peuvent être interprétées de deux manières distinctes. L'expression « *ei ως ολον τι το παν* » peut être comprise à la fois comme « *si l'univers est un tout* », ou encore elle peut être lue comme « *si tous ensemble ils représentent une totalité quand ils se rassemblent* ». Les traductions et les commentaires ne montrent aucun consensus à cet égard. En d'autres termes, Aristote essaie soit de dire que le premier de tout dans l'univers entier est *ousia*, soit il suggère la primauté de morphe dans *sunolon ousia*, qui est composé de *morphe* et de *hule*, qui, lorsqu'ils sont combinés, forment un tout.

Quand on regarde la suite de cette phrase, dont on ne sait pas comment il faut la comprendre, on voit que cette fois on prétend que *ousia* est premier en termes de séquence (ἐφεξῆς) (succession, consécution, succession, série, suite, enchaînement, ordre, évolution etc.). Il est également difficile de savoir si l'ordre discuté ici fait référence à la régularité de l'univers ou à la mise en ordre des catégories.

Puisque nous devons lire la deuxième affirmation comme une progression de la première, nous devons lire la deuxième phrase d'une manière cohérente avec le sens que nous attribuons au mot *pan* dans la première phrase.

⁷⁸ Aristote, La MétaPhysique, Α 10, 1075 a 37

⁷⁹ Iliade, II, 204.

Avec cette approche, lorsque nous lisons deux phrases l'une après l'autre, nous devrions conclure soit l'une, soit l'autre des deux propositions suivantes :

- a) « Si l'univers est un entier, alors l'*ousia* est sa première composante. Si, contrairement à ce qu'affirmait Speusippe, l'univers reflète une collection de pièces séparées, alors l'*ousia* doit venir en premier. »

ou :

- b) Si la substance composée est un tout, alors par rapport à *hule*, l'un de ses composants, *morphe*, vient en premier. Si l'on considère l'ordre des catégories, il faut à nouveau placer l'*ousia* en premier.

La suite du texte révèle laquelle de ces deux interprétations possibles est préférée. Aristote développe le deuxième argument précédent en soulignant la prééminence de l'*ousia*.

« J'ajoute qu'aucune de ces catégories autres que la substance n'est séparée. »⁸⁰

Ici, en effet, ce qui a été dit plus haut pour les catégories *poion* et *poson* s'étend à toutes les autres catégories sauf *ousia*. Aucune des autres catégories autres que *ousia* n'est existence au sens *haplos*, mais des *poietes*. En d'autres termes, puisqu'ils sont composés d'attributs, ils n'existent pas par eux-mêmes, mais sont maintenus en existence par le *hypokeimenon* dans lequel ils se trouvent.

Puisqu'il y a une conclusion concernant les catégories dans le développement du sujet, les deux premières phrases doivent être interprétées comme faisant référence à la *sunolon ousia* et au classement des catégories ; et non à l'univers et à l'ordre de l'univers.

⁸⁰ Aristote, La Métaphysique, Λ 1, 1069 a 24

En fait, au fur et à mesure que le récit se déroule, de nouvelles découvertes semblent étayer ce point de vue. Opposant la perspective de ses contemporains, c'est-à-dire les platoniciens, à celle des anciens, Aristote les critique toutes les deux :

« Il faut ajouter que, à part la substance, rien de tout le reste n'est séparé ; et les théories des anciens philosophes nous le font bien voir, puisqu'ils recherchaient les principes de la substance, ses éléments et ses causes. De nos jours, les philosophes [*les Platoniciens*] prennent plus particulièrement les universaux pour des substances ; car ce sont des termes universels que les genres, qu'ils regardent surtout comme des principes et des substances, parce que leurs doctrines sont purement logiques. Les anciens, au contraire, adoptaient de préférence pour principes les substances particulières, le feu, la terre, par exemple, sans s'occuper de trouver un corps commun. »⁸¹

Aristote reproche ici implicitement aux platoniciens d'être de « purs logiciens », c'est-à-dire qu'ils négligent l'*ousia* elle-même en raison de leur souci des définitions. Les anciens philosophes, par contre, ne pouvaient pas trouver de définitions communes car ils étaient trop préoccupés par les phénomènes singuliers, ils portaient leur attention sur tel ou tel objet plutôt que de penser à ce qu'est l'objet, donc ils manquaient devoir l'*ousia* et apportaient des explications telles que le feu, l'air, l'eau, dans toutes les choses singulières (*ἔκαστα*). Ils ne pouvaient pas constater le commun, ils ne pouvaient pas décrire un « corps commun » (*κοινόν σῶμα*).

Si nous récapitulons les découvertes préliminaires d'Aristote avant d'essayer d'expliquer l'*ousia* dans la métaphysique Λ, il a essentiellement soutenu ce qui suit :

1. La *forme* prime sur la *substance composée*.
2. Parmi les catégories, l'*ousia* est prioritaire puisque les autres catégories sont constamment liées à un autre être, alors que l'*ousia* ne l'est pas.

⁸¹ Aristote, La Métaphysique, Λ 1, 1069 a 25 - 30

3. En raison d'une lecture inexacte de Socrate, comme indiqué ci-dessus, les platoniciens ont élevé les définitions au niveau de l'*ousia*, créant une sorte de jeu logique entre eux et ignorant l'aspect sensible de l'*ousia*.

4. A l'opposé, les présocratiques mettaient trop l'accent sur tel ou tel corps (air, eau, feu, etc.) comme *ousia*. Faute d'avoir pu établir des méta-concepts (de *katholou*) pour couvrir telle ou telle chose, ils ont commis l'erreur de limiter l'*ousia* à la matière.

Après avoir construit ce cadre fondamental sur l'*ousia*, nous pouvons maintenant explorer les analyses plus spécifiques d'Aristote sur ce sujet et ses critiques des anciens penseurs sur cette question.

Bien qu'Aristote déclare qu'il divise l'*ousia* en trois, il la divise en fait en deux, l'une de ces divisions étant plus tard subdivisée en deux, pour un total de trois : la première est la *substance sensible* (*αἰσθητὴ οὐσία*), et l'autre est la *substance immobile* (*ἀκίνητος*). L'*ousia* sensible est à nouveau divisée en deux : éternelle (*ἀΐδιος*) et corruptible/destructible/périssable (*φθαρτός*).

Les *stoikheia* de l'*aisthete ousia*, qui est *aidios*, doit être évalué selon qu'il s'agit de *hen* ou de *polla*, c'est-à-dire selon qu'il est un ou multiple. Les plantes ou les animaux peuvent être donnés en exemple pour la partie *finie* (*phthartos*) de la substance sensible (*aisthete ousia*). Tous les *aisthetos*, qu'ils soient *aidios* ou *phthartos*, entrent dans la catégorie des choses sujettes à la *kinésis*, ce qui signifie qu'elles sont sujet de la physique parce qu'elles sont sujettes à la *kinésis*.

De l'autre côté se trouve la partie *akinetos* de l'*ousia*. Ici, nous avons les *eidos* et les *mathematikos*, ou les espèces. Cette section n'est pas couverte par la physique car elle n'est pas affectée par *kinesis*. Bien que le texte ne mentionne pas de quelle science il s'agit, il est clair qu'il s'agit de la « *science que nous recherchons* » (*ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης*), c'est-à-dire la première philosophie, mentionnée dans Métaphysique A 2.

Jusqu'à présent, l'explication a présenté la distinction entre sensible et intelligible dans son sens le plus large. D'une certaine manière, Aristote a anticipé la distinction *res extensa - res cogitans* de Descartes en considérant sensibles et intelligibles sous

deux titres distincts d'*ousia*. Après avoir souligné cette distinction fondamentale, Aristote réitère sa critique fréquente de Platon en déclarant, sans mentionner un individu précis, que *certain*s attribuent une existence indépendante, séparée, auto existante ($\epsilon\in\nu\alpha\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\eta\nu$) à ces *akinetos*. Encore une fois, se référant à Platon, il déclare que certains séparent l'*eidos* et le *mathematikos*, qui relèvent de l'*akinetos*, l'un de l'autre ; et, tout en se référant aux Pythagoriciens et éventuellement à Xénocrate, que certains ne séparent pas ces deux, mais les rassemblent sous une seule *phusis*.

Nous pouvons résumer ce récit apparemment déroutant comme suit :

Ousia :

- 1) *Aisthetos* (sujet de physique)
(*aidios / phthartos*)

- 2) *Akinetos* (*eidos / mathematikos*) (Sujet de métaphysique)
Platon : les *eidos* et les *mathematikos* sont séparés
Xénocrate : les *eidos* et les *mathematikos* sont séparés en termes de *phusis*
Speusippe : il n'y a pas d'*eidos* ; seuls les *mathématikos* existent

C'est là qu'Aristote, qui divise l'*ousia* en deux groupes tels que *aisthetos* et *akinetos*, commence son analyse de l'*aisthetos ousia*. Dans la suite de ce sujet, non seulement il fournira de nombreuses indications sur sa vision des philosophes qui l'ont précédé, mais il fournira également des informations détaillées sur sa vision du *metabole* ($\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omega\lambda\eta$) (changement d'état, transformation) en tant corrélatif du problème d'*alloiosis* évoqué précédemment, et sa perception du concept de *genesis* à travers les notions de *metabole* et de *genos*.

Tout d'abord, la partie de l'*ousia* qui est *aisthetos*, c'est-à-dire qui relève du domaine de la physique, est donc sujette à *kinesis*, puisqu'elle n'est pas *akinetos*. Étant donné que la *kinesis* (movement) inclut nécessairement le *metabole* (changement), alors *aisthetos* (sensible) serait également soumis au *metabole*.

Puisqu'on ne peut pas parler de changement dans ce qui reste inchangé, un contraire est nécessaire pour que le *metabole* se produise. Par exemple, un changement dans le chaud nécessite la présence du froid, et un changement dans le froid nécessite la présence du chaud. Semblable à la façon dont le *metabole* peut être décrit comme allant du blanc au non-blanc ou du non-blanc au blanc ; il n'y a évidemment pas de *metabole* dans de tels cas où le chaud reste chaud et le blanc reste blanc.

En d'autres termes, pour que le *metabole* se produise, « quelque chose » qui n'est pas l'*hypokeimenon* lui-même mais plutôt quelque chose d'extérieur à celui-ci est nécessaire, et cette chose autre que l'*hypokeimenon* et qui fait que le *metabole* devient possible, s'appellerait dans la terminologie aristotélicienne un *antikeimenon* (ἀντικείμενον) (l'objet, l'opposé, littéralement ce qui est jeté en face).

Si cette chose ne contient pas de contraste comme dans le contraste froid-chaud ou noir-blanc, par exemple, si nous parlons d'un changement de chaud à chaud ou de gris à noir, alors au lieu d'*antikeimenon* nous pouvons inclure un niveau intermédiaire : le moyen (μεταξύ). Cependant, il y a un hic si nous généralisons que le métabole peut être trouvé parmi les *antikeimenon* : alors que l'*antikeimenon* décrit le passage, disons, de la chaleur au froid ou de l'obscurité à la lumière, le *metaxu* décrit les transitions qui se produisent entre les deux.

On retrouve la définition du concept de *metaxu* évoquée ici en *Physique*⁸². Le *metabole* en termes de *sumbebekos* (κατὰ συμβεβηκός) peut appartenir à n'importe quelle catégorie. Pourtant un *metabole* qui ne se réalise pas en termes de *sumbebekos*, c'est-à-dire un *metabole* en soi (καθ' αὐτὸ), ou un métabole en termes d'un des morceaux du *hypokeimenon* (κατ' ἄλλο) ⁸³ ne peut avoir lieu que dans l'objet, c'est-à-dire dans ce qui est vue en face (ἀντίφασις) (φάσις: apparence, d'où φαίνω, φαίνομαι, phénomène, etc), dans le *metaxu* (μεταξὺ) et dans les *enantion* (εναντίον). Le *metabole* se produit dans les *enantion* puisqu'un contraste entre l'origine et la destination est nécessaire pour le *metabole*. De même, il se produit dans les *metaxu* car la distance d'un *enantion* qui se trouve à une extrémité à l'autre est nécessairement *metaxu*.

⁸² Aristote, Physique, V, 1 224 b

⁸³ Bien que l'expression « κατ' ἄλλο » dans le texte signifie « relativement à une autre chose », *Physique* V L'explication au tout début de (224 a 20) montre que cette expression signifie « relativement à une de ses parties ».

En d'autres termes, il n'est pas possible de passer du chaud au froid ou du noir au blanc sans passer par des étapes intermédiaires :

« Le changement peut avoir lieu en partant de l'intermédiaire, parce que le moyen terme est une sorte de contraire ; car le changement s'applique à ce milieu, comme étant contraire à l'un et à l'autre extrême. Le milieu est, en quelque sorte, les deux extrêmes à la fois ; et voilà comment on peut dire que le milieu est un contraire relativement aux extrêmes, et que les extrêmes sont des contraires relativement à lui. Par exemple, la note médiale est grave par rapport à la haute ; et aiguë, par rapport à la basse ; le gris est blanc par rapport au noir, et noir par rapport au blanc. »⁸⁴

Cependant, on ne peut pas dire que le *metabole* soit parmi tous les *antikeimenon* car, par exemple, il n'y a pas de transition du chaud au blanc. Il faut donc dire que le *metabole* ne doit pas être parmi toutes sortes d'*antikeimenon*, mais plus spécifiquement parmi les *enantion*. Autrement dit, le métabole ne peut se produire que parmi ceux qui partagent le même *genos* ($\gamma\acute{e}vo\zeta$)⁸⁵.

Nous trouvons diverses informations et exemples de *genos* dans différents ouvrages, mais une description complète est donnée dans les Topiques :

« Un genre, c'est ce qui s'attribue en regard de ce qu'elles sont à nombre de choses différentes dans leur espèce. Disons que s'attribue en ce que la chose est tout ce qui convient comme réponse quand on nous demande ce qu'est le propos. Ainsi, pour l'homme, si on nous demande ce qu'il est, il convient de dire qu'il est un animal. Cela a trait au genre aussi de demander si une chose, en regard d'une autre, est dans le même genre ou dans un autre. Car une demande de cette nature tombe encore sous la même méthode que le genre. En effet, une fois qu'on aura discuté que l'animal soit le genre de l'homme, et semblablement aussi du bœuf, on se trouvera à avoir discuté aussi que ce soit dans le même genre. Et quand on

⁸⁴ Aristote, Physique, V, 1, 224 b.

⁸⁵ Aristote, La Métaphysique, Α 1, 2

aura montré que c'est le genre de l'un, mais que ce n'est pas le genre de l'autre, on aura aussi discuté que ces choses ne soient pas dans le même genre. »⁸⁶

Le sujet du *genos* est évoqué une fois de plus dans le livre *Métaphysique Δ* sous la mention de *stoikheion*. Étant donné que les *stoikheion* sont singuliers et minuscules et peuvent être trouvés dans de nombreuses choses, des concepts tels que petitesse, simplicité et indivisibilité peuvent être considérés comme une extension de la signification du mot. Dans ce cas, il est possible de dire que les universaux les plus élevés sont des *stoikheion*, car chacun d'eux est solitaire, simple et capable d'exprimer de nombreux concepts. C'est pourquoi, par exemple, nous décrivons l'*un* comme l'*arkhe* des nombres et le *point* comme l'*arkhe* de la ligne. De la même façon :

« Les genres ainsi désignés sont universels et indivisibles (αδιαίρετος) (car ils sont indéfinissables) ; aussi certains philosophes prétendent-ils que les genres sont des éléments, et même plus que la différence (διαφορά), parce que le genre est plus universel. Là où il y a différence, en effet, le genre suit, mais là où il y a genre, il n'y a pas toujours différence. »⁸⁷

Donnant la description du *genos* que nous avions cité plus haut dans le premier livre des *Topiques*, Aristote donne un exemple similaire à l'exemple de la phrase dans laquelle il souligne que le métabole du chaud au blanc ne peut exister, c'est-à-dire l'erreur résultant de la comparaison de ceux qui ne relèvent pas du même *genos*, cette fois dans le troisième livre des *Topiques* :

« [...] on peut soutenir que le temps ne se meut pas ou qu'il n'est pas du mouvement, après qu'on a compté toutes les espèces du mouvement. En effet, si aucune d'elles n'est au temps, il est évident qu'il ne se meut pas et qu'il n'est pas un mouvement. Et de même, on peut soutenir que l'âme n'est pas un nombre, après qu'on a divisé tout nombre en paire ou impair : car si l'âme n'est ni paire ni impaire, il est clair qu'elle n'est pas un nombre. »⁸⁸

Un exemple comparable se trouve dans le quatrième livre du même ouvrage :

⁸⁶ Aristote, *Topiques*, I, 102a

⁸⁷ Aristote, *La Métaphysique*, Δ 3, 1014 b

⁸⁸ Aristote, *Topiques*, III, 120 b

« Ainsi, le beau et le blanc reçoivent le plus, et cependant l'un n'est pas le genre de l'autre. »⁸⁹

Il peut être inapproprié de comparer deux éléments qui appartiennent à des *genos* distincts, et il est concevable de donner un exemple de deux choses apparemment dissemblables qui sont identiques en termes de *genos*, ou partagent un terme commun :

« Et parmi ces questions, quelques-unes sont identiques seulement en genre, et ce sont celles qui ne diffèrent entre elles que parce qu'elles sont relatives à d'autres choses, ou parce que les faits se passent autrement. Par exemple, pourquoi y a-t-il de l'écho, ou pourquoi l'image paraît-elle dans le miroir, ou pourquoi l'arc-en-ciel se produit-il ? Toutes ces questions en effet ne sont génériquement qu'une même question, puisque tous ces phénomènes ne sont que des effets de réfraction ; mais elles diffèrent en espèces. »⁹⁰

Par conséquent, si nous comprenons les *genos* comme des conceptions qui ne peuvent pas relever d'un universel plus inclusif qu'eux-mêmes, tout comme les catégories sont le *genos* de l'être, alors nous identifions la règle du *metabole* comme passage d'un *enation* à un autre sous le même *katholou*. D'autre part, la possibilité d'une telle transition nécessite la présence d'un sujet qui fera la transition, c'est-à-dire qui recevra le changement. *Metabole* désigne donc la captation des *poietes* par une *ousia* (ou *hypokeimenon*).

Puisque le *metabole* est d'un *enantion* à l'autre, il doit y avoir quelque chose qui reste inchangé avant et après le *metabole*. En d'autres termes, si nous ne prétendons pas que le *metabole* fait qu'un *hypokeimenon* cesse d'exister, nous devons soutenir que le *hypokeimenon* reste le même (*ὑπομένει*) avant et après le *metabole*. D'autre part, nous ne pouvons pas parler de la persistance d'une identité complète avant et après le *metabole*, donc quelque chose doit avoir disparu après (*οὐχ ὑπομένει*) par rapport à avant, et cette chose qui a disparu est une ancienne *enantion* par rapport à une nouvelle.

⁸⁹ Aristote, Topiques, IV, 128 b

⁹⁰ Aristote, Dernières Analytiques, II, 100 b

Pour résumer ce qui a été dit sur le *metabole* jusqu'à présent :

- Le *metabole* n'est possible que dans une *ousia* qui est *aisthetos* (pas dans celle qui est *akinetos*, car le *metabole* inclut nécessairement la *kinesis*).
- Le *metabole* ne se produit pas entre les *antikeimenons* de toutes sortes, mais uniquement entre les *enantions* qui relèvent du même *genos*.
- Il doit y avoir un *hupokeimenon* qui permet la transitivité et accepte le changement entre les *enantions*.
- L'*hupokeimenon* persiste dans le cas du *metabole*, mais l'*enantion* qui a été laissée derrière cesse d'exister.
- Il y a donc ici un troisième (*τρίτον*) en dehors des *enantions*, qui est *hule* (ὕλη).

La *Physique*⁹¹ fournit également l'explication de la raison pour laquelle ce triton est *hule* et non *morphe*. Après tout, le *metabole* est une *kinesis*, et par *kinesis* nous entendons :

- un moteur principal (*κίνοῦν πρῶτον*),
- quelque chose qui bouge (*τι τὸ κίνούμενον*),
- un temps dans lequel le mouvement a lieu (*χρόνος*),
- et puisque tout mouvement doit être d'un point à un autre, le début de la *kinesis*, un point de départ, et la fin de la *kinesis*, une destination.

L'expression *premier moteur* ici ne se réfère pas au premier moteur de l'univers, mais plutôt à la force qui donne le mouvement, ou la cause du mouvement. En particulier, il faut distinguer ces trois, à savoir le moteur, le point de départ du mouvement et la destination. Par exemple, si nous considérons le refroidissement d'un morceau de bois chaud, la chaleur sera le point de départ et la froideur sera la destination. Dans ce type de *kinesis*, c'est-à-dire le *metabole* du chaud au froid, c'est le *hule*, et non le *morphe*, du bois qui reçoit la chaleur ou le froid, car le *morphe*, semblable au *topos* ou au *poson*, ne se réchauffe ni ne se refroidit :

⁹¹ Aristote, Physique, V, 1224 a, b

« On voit enfin que le mouvement n'est pas dans la forme (ἡ κίνησις οὐκ ἐν τῷ εἶδει), et qu'il est dans le corps qui est mu (ἐν τῷ κινουμένῳ), c'est-à-dire le mobile en acte (κινητῷ κατ' ἐνέργειαν) »⁹².

2.3.4. *Metabole* du point de vue des *Catégories*

Après ces conclusions, Aristote divise les *metabole*, ou plutôt les catégories auxquelles appartiennent les *enantion* qui fournissent le métabole, en quatre :

- *Ousia* : Essence / substance / quiddité (« selon quoi ? ») (κατὰ τὸ τι)
- *Poion* : Qualité (« selon quel genre ? ») (κατὰ τὸ ποῖον)
- *Poson* : Quantité (« selon combien ? ») (κατὰ τὸ πόσον)
- *Pou* : Lieu (« selon où ? ») (κατὰ τὸ ποῦ)

Le *metabole* inclus dans la première partie, qui correspond aux *enantia* couvertes par la classification « *selon quoi* ? » (τὸ τι)⁹³, sont du type *genesis* et *phtora*. C'est-à-dire, un changement dans la nature de quelque chose est une genèse, ou un commencement à partir de rien.

Le *métabole* entre des *enantia* qui peuvent être considérés sous la rubrique (« *selon quel genre* ? » (τὸ ποῖον) sont des *alloiosis* (altérations), à savoir, des transformations en quelque chose d'autre. Comme expliqué précédemment, cela est associé au *pathos*, c'est-à-dire recevoir, accepter un trait.

Le métabole parmi les *enantia*, qui entrent dans le troisième champ d'application, qui peut être discuté sous le titre de « *selon combien* ? » (τὸ πόσον), est l'augmentation (αὔξησις) et la diminution (φθίσις) en termes de quantité.

Quatrièmement il s'agit du métabole entre les *enantia* de la sorte « *selon où* ? »

⁹² Aristote, Physique, V, 1 224 b

⁹³ Étant donné qu'Aristote utilise le mot *ousia* pour désigner la même catégorie dans d'autres sections, il n'y a aucun mal à remplacer le mot utilisé pour exprimer la catégorie *to ti* par *ousia*.

(τὸ ποῦ), qui sont des *phora* en termes de *topos* (φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον), c'est-à-dire renvoient à un mouvement ou un déplacement.

Ainsi, les possibilités pour le métabole sont données de cette manière, c'est-à-dire que tout changement n'est possible qu'entre les *enantia* qui relèvent de l'une de ces catégories exposées ci-dessus. En effet, cette idée a été soulignée dans d'autres passages plus tôt, par exemple :

« Mais il n'y a pas de mouvement possible en dehors des choses (τὰ πράγματα) ; car le changement ne peut avoir lieu que dans les catégories de l'Être (κατὰ τὰς τοῦ ὄντος κατηγορίας) ; et il n'y a rien de commun entre elles, pas plus que le changement n'a lieu dans une seule et même catégorie (κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδέν εστιν ὁ οὐδ' ἐν μιᾷ κατηγορίᾳ). »⁹⁴

On peut rencontrer des expressions presque identiques dans la *Physique*. Le fait que la *kinesis* soit mentionnée ici ne rompt pas le lien de la question avec la genèse, comme nous l'avons dit plus haut, les deux doivent être considérées en relation. La question de savoir si la *genesis* est ou non finalement une *kinesis*, et donc soumise aux possibilités et aux impossibilités de la *kinesis*, en dehors de ses propres contraintes particulières, sera discutée plus en détail plus tard. D'autre part, s'il n'y a pas de *kinesis* en dehors des choses (*pragmas*), alors le *metabole* n'est pas non plus possible (οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ) :

« Mais il n'existe point de mouvement en dehors des choses (τὰ πράγματα) ; car l'être qui change (τὸ μεταβάλλον) doit toujours changer, soit dans sa substance (κατ' οὐσίαν), soit dans sa quantité (ποιος), soit dans sa qualité (πόσος), soit de lieu (τόπος). Or, il n'y a rien de commun entre tous ces termes, nous le répétons, qui ne soit pas aussi ou quantité, ou qualité, ou quelqu'une des autres catégories. Par conséquent, il ne peut y avoir ni mouvement, ni changement (οὐδὲ κίνησις οὐδὲ μεταβολὴ), pour quoi que ce soit qui ne serait point les catégories qui viennent d'être énumérées, puisqu'il n'existe pas d'autre être que ceux-là. »⁹⁵

⁹⁴ Aristote, La Métaphysique, K, 9, 1065 b.

⁹⁵ Aristote, Physique III, 1, 200 b, 201 a

On peut résumer les fondations posées jusqu'ici comme suit :

- *Ousia* est divisée en deux : *aisthetos* et *akinetos*
- *Ousia*, qui est *aisthetos*, est sujette à la *kinesis*, donc au *metabole*.
- *Ousia*, qui est *akinetos* (par définition) n'est pas sujette à la *kinesis*, ni au *metabole*.
- Le *metabole* est possible entre *enantia* sous le même *genos*.
- En termes d'être les *genos* les plus élevés de l'être, nous pouvons les appeler des *catégories*.
 - Les *enantia* ne se trouvent que dans un *hupokeimenon*.
 - Les *enantia* sont soumises à *metabole* sous quatre catégories : *ousia*, *poion*, *poson*, *topos*.

2.3.5. *Kinesis* du point de vue des *Catégories*

Ayant ainsi identifié les quatre catégories dans lesquelles le *metabole* est possible, Aristote s'interroge également en fonction de quelles catégories la *kinesis* est possible, afin de clarifier la distinction entre *metabole* et *kinesis* :

« Les catégories de l'être (κατηγορίαι) sont l'essence (οὐσία), la qualité (ποιότητι), le lieu (τόπω), l'action (ποιεῖν) et la passion (πάσχειν), la relation (πρός τι), la quantité (ποσῷ), etc. ; le mouvement présente donc nécessairement trois cas : mouvement dans la qualité, mouvement dans la quantité, mouvement dans le lieu. »⁹⁶

Alors qu'Aristote énumère ici sept des dix catégories, il semble qu'il n'ait pas eu besoin de mentionner les trois catégories restantes, à savoir les catégories de temps (πότε), de lieu (κεῖσθαι) et de possession (ἔχειν), puisqu'il ne les associait pas déjà à la *kinesis*. Parmi celles mentionnées, les catégories *ousia*, *poiein*, *paskhein* et *pros ti* ne contiennent pas de *kinesis* au sens propre, mais elles peuvent les contenir en tant que *kata sumbebekos*.

Comme nous l'avons mentionné précédemment sous les rubriques « *Metabole*

⁹⁶ Aristote, La Métaphysique, K, 12, 1068 a

en termes d'Ousia » et « *Metabole en termes de catégories* », Aristote considérait le *metabole* possible dans quatre catégories, mais nous voyons maintenant qu'il a réduit ce nombre à trois, poussant le *metabole* en termes d'*ousia* ou en termes de « *to ti* » hors de cette portée. Il l'explique brièvement ainsi :

« Il n'y a pas de mouvement relativement à l'essence (κατ' οὐσίαν), parce qu'il n'y a rien qui soit le contraire de l'essence⁹⁷ (τὸ μηθὲν εἶναι οὐσίᾳ ἐναντίον). »⁹⁸

En fait, cette question, c'est-à-dire pourquoi *ousia* ne peut pas avoir son contraire, est expliquée dans les Catégories⁹⁹. Chaque *ousia* appartient finalement à un objet réel (*tóde tū*). Il ne peut donc pas avoir d'opposé. Ainsi, par exemple, il ne peut jamais y avoir une chose telle que l'opposé d'un homme ou d'un cheval (τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι).

Par contre, cette situation, à savoir l'absence d'*enantion*, n'est pas seulement valable pour l'*ousia*, on peut en dire autant de la quantité (*poson*). Par exemple, peu (όλιγῳ) peut être l'opposé de beaucoup (πολὺ) ou petit (μικρῷ) grand (μέγα), mais si on l'adapte aux mesures contemporaines, l'inverse de trois mètres ou de cinq kilogrammes ou, par exemple, du nombre dix n'existe pas. Aristote n'a pas attribué de *kinesis* à *ousia*, l'une des deux catégories sans *enantion*, mais il l'a attribuée à *poson*.

Tout comme aucun *metabole* ne peut être lié à l'*ousia*, il en est de même pour *pros ti* aussi, car lorsque l'un des deux éléments de la catégorie *pros ti* (relation) change, l'autre perd sa validité même s'il ne change pas. Par exemple, si nous partons des concepts de droite et de gauche, même si celui de droite ne change pas du tout, sa position d'être à droite changera à la suite du changement de celui de gauche. Par conséquent, les pros *ti* ne peuvent pas être liés à un *metabole* indépendant. Comme dans le cas de l'*ousia*, seul un *metabole* de type *kata sumbebekos* peut être attribué à cette catégorie. Voici comment la situation est décrite dans le texte : « ὥστε κατὰ συμβεβηκὸς ἡ κίνησις αὐτῶν ».

⁹⁷ Traduction alternative : « Il n'y en a pas pour la substance, parce qu'il n'y a rien de contraire à la substance. »

⁹⁸ Aristote, La Métaphysique, K, 12, 1068 a

⁹⁹ Aristote, Les Catégories, V, 3b

Une fois que *kinesis* est ainsi rejeté pour *ousia* et *pros ti*, il en sera de même pour les catégories restantes, *poiein* et *paskhein*. Nous ne pouvons pas parler de la *kinesis* d'un *poiountos* (agent) ou d'un *pashkunthos* (patient), car dans ces cas nous tombons dans des incohérences telles que le mouvement du mouvement, l'occurrence de l'occurrence ou le changement de changement, c'est-à-dire que nous ouvrons la porte aux séries infinies :

« Il n'y a pas davantage de mouvement dans les catégories de l'action et de la souffrance (οὐδὲ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος), ni dans le moteur et le mobile / (ou « le mû ») (ἢ κινοῦντος καὶ κινουμένου), parce qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement (κινήσεως κίνησις), ni génération de génération (γενέσεως γένεσις) ; en un mot, il n'y a pas changement de changement (μεταβολῆς μεταβολή). »¹⁰⁰

2.3.6. *Metabole* par rapport à *Metabole*

Nous pouvons résumer ce qui a été dit ci-dessus comme suit. Aristote remet en cause la condition de possibilité de la *kinesis* car il veut la positionner à sa juste place. À cette fin, il étudie les catégories dans lesquelles la *kinesis* est réalisable et arrive à la conclusion suivante :

- *pote* (temps)
- *keisthai* (position)
- *ekhein* (possessif)

Ces trois catégories ci-dessus n'ont rien à voir avec la *kinesis* de toute façon, donc ils ne peuvent pas être le lieu de la *kinesis*.

Quant à la relation des quatre catégories suivantes avec *kinesis*, il faudrait dire qu'il s'agit d'une relation *kata sumbebekos* :

¹⁰⁰ Aristote, La Métaphysique, K, 12, 1068 a

- *ousia*
- *pros ti*
- *poiein*
- *paskhein*

Reste donc à dire que la *kinesis* n'est possible que sous ces trois catégories :

- *poietes*
- *poson*
- *pou*

Voici comment Aristote explique pourquoi il ne peut y avoir de *kinesis* dans *poiein* et *paskhein* : Il n'est pas possible de prétendre qu'il y a du mouvement dans ces catégories, et même dans le moteur et le mû, car dire cela serait revendiquer le mouvement du mouvement, ce qui est impossible. Il n'y a pas de mouvement du mouvement ou de formation de la formation, car dans le sens le plus général il n'y a pas de changement du changement.

Voilà comment nous pouvons exprimer ce qui a été dit jusqu'ici avec un tableau :

CATÉGORIES	KINESIS	RAISON
<i>Pote</i> (le temps)	aucune	
<i>Keisthai</i> (la position)	aucune	
<i>Ekhein</i> (la possession)	aucune	
<i>Ousia</i> (l'essence)	kata sumbebekos	Il n'y a pas d' <i>enantion</i>
<i>Pros ti</i> (la relation)	kata sumbebekos	Chacun des termes gagne de la validité en fonction de l'autre
<i>Poiein</i> (l'action)	kata sumbebekos	Changement du changement pas possible
<i>Paskhein</i> (la passion)	kata	Changement du changement

	sumbebekos	pas possible
<i>Poietes</i> (la qualité)	Oui	
<i>Poson</i> (la quantité)	Oui	
<i>Pou</i> (le lieu)	Oui	

Suite à cette disposition décisive, Aristote propose quatre preuves différentes de la raison pour laquelle le *metabole* du *metabole*, c'est-à-dire le changement du changement, est impossible.

La première preuve :

Si la *kinesis* de la *kinesis* était possible, elle prendrait deux formes : soit à l'intérieur d'un même *genos* ou d'une même catégorie ; ou dans des *genos* séparés.

Considérons un *metabole* dans la même catégorie. Nous avons compté trois catégories qui rendaient le *metabole* possible, ce sont *poiein*, *poson* et *pou*. Ici, lorsque l'*hypokeimenon* est exposé à un *metabole* dans le même *genos*, par exemple, est-ce la *kinesis* elle-même, qui est exposée à des conditions telles que le réchauffement-refroidissement, le déplacement ou la diminution-augmentation ; ou serait-ce l'*hypokeimenon* ?

Essentiellement, tout *metabole* ne peut se produire que dans un *hypokeimenon*, mais comme le *metabole* lui-même ne peut pas être un *hypokeimenon*, il ne peut pas y avoir de *metabole* d'un *metabole*.

Ainsi, puisque la *kinesis* est un *metabole*, la *kinesis* ne peut pas avoir de *kinesis*.

En fait, cette question a déjà été discutée, dès le début de l'analyse de la *kinesis* dans la *MétaPhysique* :

« Mais il n'y a pas de mouvement possible en dehors des choses ($\pi\alpha\rho\alpha\tau\alpha\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) ; car le changement ne peut avoir lieu que dans les catégories de l'Être ($\kappa\alpha\tau\alpha\tau\alpha\zeta\tau\alpha\pi\alpha\pi\alpha\zeta\kappa\alpha\tau\eta\gamma\pi\alpha\zeta\alpha\zeta$) ; et il n'y a rien de commun entre elles, pas plus

que le changement n'a lieu dans une seule et même catégorie.¹⁰¹ »¹⁰²

Comme on peut le comprendre à partir du passage, la *kinesis* pour Aristote est un *sumbebekos*, donc une existence autre que dans l'*hypokeimenon* ne peut être attribuée. En fin de compte, pour Aristote, la *kinesis* est un *metabole*, et chaque *metabole* est contenu dans un *hypokeimenon*, n'étant pas lui-même un *hypokeimenon*.

Si la *kinesis* de la *kinesis* était possible, une autre option serait d'être entre des *genos* séparés, ce qui signifie que nous devrions parler d'un *metabole* d'un *hypokeimenon* sous un *genos* vers un *hypokeimenon* sous un autre *genos*.

Par exemple, supposons qu'il y ait une transition d'un *hypokeimenon* malade à un *hypokeimenon* convalescent. Sous l'hypothèse de *kinesis* de *kinesis*, il faudrait que le *metabole* soit de l'une des deux manières : le premier serait le *metabole* d'être en bonne santé à tomber malade, et le second serait un *metabole* sur le chemin du retour à la santé après avoir été malade pour pouvoir parler du *metabole* de ce *metabole*.

En fin de compte, chaque *kinesis* est un *metabole* de quelque chose vers quelque chose (Πᾶσα γὰρ κίνησις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο ἔστι μεταβολή), et donc nécessite un *hypokeimenon*. Par conséquent, par mouvement, nous n'entendons pas sa conclusion, son état achevé ou sa forme finale, mais plutôt une orientation, un mouvement vers lui, une direction. Aller de quelque chose à quelque chose s'appelle mouvement, mais l'état à destination n'est plus mouvement.

Ceci est également vrai pour la *genesis* et la *phthora*, c'est-à-dire qu'il faut parler d'un métabole de quelque chose à quelque chose (de ceci à cela) également en termes de *genesis* et de *phthora*, à la différence que quand on dit *kinesis* on parle d'un métabole entre *enantions*, En se référant à la genèse ou à la *phthora*, cependant, l'opposition doit être énoncée sur les *antikeimenons*, et non sur les *enantions*. Cela signifie que le

¹⁰¹ Traduction alternative : « Parmi les êtres, les uns sont en acte seulement, les autres seulement en puissance, d'autres en puissance et en acte tout à la fois ; il y a enfin l'être proprement dit, l'être sous le rapport de la quantité, et sous le rapport des autres catégories. Quant au mouvement, il n'existe pas en dehors des choses : c'est toujours relativement à quelqu'un des points de vue de l'être qui s'opère le changement. Et le changement diffère non-seulement selon les différentes catégories, mais encore dans la même catégorie. »

¹⁰² Aristote, La Métaphysique, K, 9, 1065 b.

processus que nous appelons métabole de métabole n'est possible qu'en tant que kata *sumbebekos*, par exemple, la transition du souvenir à l'oubli peut être considérée comme dans l'exemple de la maladie et de la santé. L'*hypokeimenon*, porteur de l'oubli ou de la maladie, est sujet au métabole sur le chemin du retour vers la mémoire ou la santé.

En fin de compte chaque *kinèse* de quelque chose à quelque chose *métabole* est (Πᾶσα γὰρ κίνησις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο ἐστὶ μεταβολή), donc *hypokeimenon* a besoin. Pour cette raison, un mouvement n'est pas la fin de ce mouvement, sa forme finie, sa forme complète, mais un mouvement vers lui, une direction. Aller de quelque chose à quelque chose s'appelle mouvement, mais l'état à destination n'est plus mouvement.

La seconde preuve :

Conformément au point précédent, si nous faisons allusion à une genèse de la genèse ou à un métabole de métabole, nous décrivons un cycle sans fin dont nous devons reconnaître qu'il ne finira jamais (*εἰς ἀπειρον*). De plus, dans ce cas, ce qui a été dit pour l'un des couples en question s'appliquerait également à l'autre (Ἄναγκη δὴ καὶ τὴν προτέραν, εἰ ή ύστερα), car ce qui est avant pour l'un sera après pour l'autre. En d'autres termes, si nous parlons de métabole de premier et de second ordre lorsque nous disons métabole de métabole, il ne nous est pas possible de savoir lequel appeler premier et lequel second, car le métabole que nous appelons le premier sera le second par rapport à celui qui le précède, et celui que nous appelons le second sera le premier par rapport à celui qui le suit :

« Si le changement postérieur a lieu, de toute nécessité celui qui est antérieur a lieu lui-même dans cette supposition. Admettons, par exemple, que le devenir, absolument parlant (ἀπλῆ γένεσις), devenait dans une certaine circonstance ; alors aussi cela devenait, qui devenait absolument parlant. Par conséquent, ce qui devenait absolument parlant (τὸ γιγνόμενον ἀπλῶς), n'existeait point encore ; ce qui existe, c'est ce qui devient quelque chose, ou ce qui déjà est devenu

quelque chose. Or, cela même qui devenait, absolument parlant, devenait aussi dans une certaine circonstance, devenait quelque chose ; pourquoi donc n'existeit-il point encore ?¹⁰³ »¹⁰⁴

Or, il n'y a pas de premier dans la série infinie (*οὐκ ἔστι τι πρῶτον*), il ne peut donc pas y avoir de second qui puisse être relié à ce premier, un troisième qui puisse lui être relié, etc. Par conséquent, il n'est pas possible que quoi que ce soit émerge, bouge ou change dans une série sans le premier. Ainsi parler de la genèse de la genèse, c'est ne parler de rien.

La troisième preuve :

Si nous devons accepter la kinésis de la kinésis, nous devons accepter que la même chose est à la fois dans les mouvements d'opposition et en même temps inactive pendant le mouvement. En tant que tel, cela est impossible en termes de contraste et d'absurdité qu'il contient.

Par contre, il faut dire la même chose pour *genesis* et *phthora*. Ce qui est soumis à la génération doit aussi l'être à la corruption. Mais si on parle de la *genesis* de la *genesis*, alors la *genesis* de celle-ci (*genesis* de la *genesis*) devra elle aussi disparaître, c'est-à-dire subir la *phthora*. Sinon, il faudrait parler de la *genesis* de la *genesis* de la *genesis*. Mais ce raisonnement contient une telle contradiction que *genesis* et *phthora* sont opposés l'une à l'autre et ne peuvent pas être dans la même chose en même temps. Donc quelque chose qui passe de l'inexistence à l'existence (l'engendré / ce qui se produit / ce qui devient / ce qui vient de naître) (*τὸ γεγόνεν*) disparaîtrait au moment même où il entrerait à l'existence.

Il n'est pas possible que ce qui est venu à l'existence cesse d'exister même

¹⁰³ Traduction alternative : « Mais ce serait se perdre dans l'infini s'il y avait changement de changement, production de production. Quand un mouvement ultérieur a lieu, il faut nécessairement que le mouvement antérieur ait eu lieu aussi. Par exemple, si une production absolue a eu lieu de quelque façon que ce soit, l'être qui devient d'une manière absolue s'est produit ; et par conséquent, si l'être qui devient d'une manière absolue n'était pas encore, il était du moins quelque chose qui se produisait, ou qui était antérieurement produit. Or, si ce dernier être venait à se produire, c'est que ce qui se produisait alors existait déjà auparavant. »

¹⁰⁴ Aristote, La Métaphysique, K, 12, 1068 a, b

pendant une fraction de seconde avant qu'il ne soit venu à l'existence, car ce qui n'est pas encore venu à l'existence ne peut pas périr, et pour périr, il doit d'abord être venu dans l'existence; il ne peut pas non plus retourner à la non-existence une fois qu'il est venu à l'existence, car une fois venu à l'existence, il sort de l'état de *genesis* et n'est plus un *gignomenon* (devenir) (*γιγνόμενον*), et il est désormais un *gegonos* (un fait) (*γεγονός*) dès le moment où il est venu à l'existence. Autrement dit, s'il retourne dans le néant après avoir reçu l'existence, c'est donc le *gegonos*, et non le *gignomenon*, qui retourne dans la non-existence, sa relation avec la genèse ayant été coupée. Dans ce cas, le *gignomenon* devrait disparaître dès que le processus de genèse est terminé, c'est-à-dire revenir à l'inexistence dès qu'il entre dans l'existence, ce qui est absurde :

« On sait encore que c'est la même chose qui a un certain mouvement, qui peut avoir le mouvement contraire et même le repos ; et encore la génération et la destruction. Par conséquent ce qui devient, au moment même où il devient, périt aussi en devenant ; car ce n'est ni avant même qu'il ne devienne, qu'il peut périr, ni aussitôt après puisque ce qui périt doit préalablement exister. »¹⁰⁵

La quatrième preuve :

De même que nous disons que ce qui est sujet à l'*alloiosis* (*τὸ ἀλλοιωτὸν*) est soit un corps, soit une âme (*σῶμα ἢ ψυχή*), de même il doit y avoir un matériau (*ὕλη*) pour ce qui est sujet à la genèse (*τὸ γιγνόμενον*). Donc, si on parle de la *kinesis* de la *kinesis*, l'orientation de cette *hule* devra également être vers la *kinesis*. Il faut donc dire qu'une *hule* dans l'état de *kinesis* va à nouveau vers un *kinesis*, ce qui serait contradictoire. En définitive, ce que nous appelons *kinesis*, c'est le passage d'un *hypokeimenon* de tel ou tel à tel état, mais si l'on parle de la *kinesis* de la *kinesis*, il faut que ce soit elle-même, c'est-à-dire la *kinesis*, vers laquelle la *kinesis* est dirigée. Cependant, de même que le but de l'apprentissage (*μάθησις*) n'est pas l'apprentissage mais l'*épistémè* à atteindre, de même le but de la *kinésis* ne peut être la *kinésis*, ni le but de la *genèse* ne peut être la *genèse* :

« Il faut, de plus, qu'il y ait une matière pour ce qui se produit et pour ce qui

¹⁰⁵ Aristote, Physique V, 3, 226 a

change. Quelle sera donc cette matière ? Et de même que ce qui s'altère est, ou un corps, ou une âme, de même la chose qui se produit ici sera-t-elle un mouvement ou une production ? Quel est le point où tend le mouvement ? Car il faut que le mouvement de telle chose, partant de tel point pour se diriger vers tel autre point, soit quelque chose et ne soit pas le mouvement. »¹⁰⁶

Le résultat est que puisque le *metabole* ne peut pas avoir de *metabole*, la *kinesis* de la *kinesis* n'est pas non plus possible, il nous est donc possible de voir le *metabole* uniquement dans poison, poson et pou (κατὰ τὸ ποιὸν καὶ ποσὸν καὶ τόπον), car l'opposition (ἐναντίωσις) n'est possible que dans chacune de ces catégories.



¹⁰⁶ Aristote, La Métaphysique, K, 12, 1068 b.

2.3.7. *Metabole par rapport à hupokeimenon*

Sur ces bases, Aristote analyse quatre types de *metabole* possibles en termes d'*hupokeimenon*¹⁰⁷. En d'autres termes, la liste ci-dessus est incomplète à cet égard, le résultat de cette analyse devrait être ajouté à la fin de la liste.

Aristote, qui divise le *metabole* en quatre en termes d'*enantion*, semble d'abord le diviser en quatre en termes d'*hupokeimenon* aussi, puis en accepte trois et en rejette un. Son raisonnement à ce sujet se déroule comme suit :

Tout *metabole* (du mot grec μετα - βάλλω signifiant *apporter au-delà*), comme son nom l'indique, signifie le passage d'un état à un autre (de ceci à cela) (ἐκ τινος εἰς τι). On peut déduire de ce récit que le *metabole* met nécessairement l'accent sur une situation d'antériorité-postériorité. Parce que le passage de quelque chose d'un état à un autre indique l'état précédent et l'état suivant. Puisque le sujet du *metabole* est un *hupokeimenon*¹⁰⁸, alors nous avons quatre options :

le *metabole* se produira soit : d'un *hupokeimenon* à un autre *hupokeimenon* à nouveau ; soit d'un *hupokeimenon* à un *non-hupokeimenon* ; soit d'un *non hupokeimenon* à un *hupokeimenon*; ou, enfin, d'un *non-hupokeimenon* à un autre *non-hupokeimenon*.

Nous pouvons le paraphraser ainsi :

- D'un sujet vers un sujet (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον)

Par exemple, que laid devienne beau

- D'un sujet vers un non-sujet (ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον)

Par exemple, que laid devienne non-laid

¹⁰⁷ Aristote, Physique V, 2, 225a

¹⁰⁸ Aristote a également déclaré ce qu'il comprenait de *hupokeimenon* dans ce contexte avec la phrase suivante : « J'entends d'ailleurs par sujet (ὑποκείμενον) ce qui est indiqué par l'affirmation (κατάφασις). » (Aristote, Physique V, II, 225 a)

- D'un non-sujet vers un sujet (έκ μὴ ύποκειμένου εἰς ύποκείμενον)

Par exemple, que le non-laid devienne laid

- D'un non-sujet vers un non-sujet ($\epsilon\xi\ \mu\nu\ \bar{\nu}\pi\kappa\varepsilon\iota\mu\acute{e}vou\ e\iota\zeta\ \mu\nu\ \bar{\nu}\pi\kappa\varepsilon\iota\mu\acute{e}vou$)

Par exemple, que le non-laid devienne un autre non-laid

Le dernier de ces quatre *metaboles* sera rejeté, puisqu'il n'est pas possible de parler d'un vrai *metabole* de *me hupokeimenon* à *me hupokeimenon*. Auparavant, la règle du *metabole* était fixée en termes d'*enantion*, alors que cette dernière option n'est pas en mesure d'exprimer une quelconque antithèse (ἀντίθεσις), car il n'y a ni *enantion* ni apparence opposée / négation (ἀπόφασις). Nous devons donc supprimer la dernière option de la liste, laissant trois possibilités.

Éliminant ainsi la quatrième option, Aristote poursuit son raisonnement jusqu'à ce qu'il ne reste que la première option.

La troisième option, c'est-à-dire un *metabole* du non-sujet au sujet, est en fait un *metabole* du non-être à l'être, donc c'est en fait la *genèse*. S'il s'agit d'un passage de quelque chose qui n'était rien à quelque chose qui est, c'est la *genesis haplos* ($\gammaένεσις \acute{απλῶς$), c'est-à-dire la genèse au sens absolu, car elle marque le passage de l'inexistence à l'existence. Ici on ne peut pas dire que quelque chose est devenu ceci ou cela, mais seulement qu'il *est*, ou qu'il est né de l'absence. Mais, par exemple, le non-blanc étant blanc ($\acute{ε}κ μὴ λευκοῦ εἰς λευκὸν$) n'est pas une genèse en termes absolus, mais une genèse en termes de *poion*, c'est-à-dire que puisque ce qui surgit est de la blancheur, c'est la genèse de la blancheur dont il s'agit.

Le *metabole* dans la première option est *metabole* au sens de pathos, c'est-à-dire

qu'il est lié à l'acceptation de *poietes* par un *hypokeimenon*.

A ce stade, il faudra s'interroger sur la relation entre *metabole* et *kinesis*. Le *metabole* est en tout cas lié à la *kinesis*, puisqu'il s'agit d'un passage de ceci à cela (ἐκ τινος εἰς τι), c'est-à-dire un passage, une orientation d'un *enantion* ou *metatsu* à un autre. Par conséquent, il est nécessaire de chercher des réponses aux questions de savoir si chaque *metabole* est *kinesis* ou chaque *kinesis* est *metabole*, car si nous répondons oui à ces deux questions, c'est-à-dire si nous disons chaque *kinesis* est *metabole* et chaque *metabole* est *kinesis*, alors nous devons conclure que la *kinesis* et le *metabole* sont une seule et même chose. Si nous pouvons dire qu'il n'y a pas de différence entre eux, nous devrions dire qu'ils peuvent être utilisés de manière interchangeable dans tous les cas.

En fait, la question de savoir si le *metabole* et la *kinesis* sont les mêmes ou pas, est une question à laquelle Aristote a déjà répondu, « *pour le moment* ». Commentant la question du *topos* et du *khronos* dans Physique IV, Aristote dit que *khronos* n'est pas une *kinesis*, de plus, il ne fait aucune différence (pour l'instant) entre la *kinesis* et la *genesis*, donc *khronos* ne peut pas être dans une *genesis* :

« Mais comme le temps semble être avant tout, un mouvement et un changement d'une certaine espèce, c'est là ce qu'il faut étudier. Le mouvement et le changement de chaque chose est ou exclusivement dans la chose qui change, ou bien dans le lieu où se trouve la chose qui change et se meut. Mais le temps est égal et par tout et pour tout, sans exception. Ajoutons que tout changement, tout mouvement est ou plus rapide ou plus lent ; mais le temps n'est ni l'un ni l'autre. Le lent et le rapide se déterminent par le temps écoulé ; rapide, c'est ce qui fait un grand mouvement en peu de temps ; lent, c'est ce qui fait un faible mouvement en beaucoup de temps. Mais le temps ne se mesure et ne se détermine pas par le temps, ni en quantité ni en qualité. Ceci suffit pour faire voir clairement que le temps n'est pas un mouvement. D'ailleurs nous ne mettons pour le moment aucune différence entre ces deux mots de Mouvement ou de Changement. »¹⁰⁹

¹⁰⁹ Aristote, Physique IV, 218 b.

Quand Aristote dit dans le passage ci-dessus que le *khronos* est d'une certaine espèce *kinesis* et *métabole*, il veut en fait y apporter une restriction. Car si on ne restreignait pas le *khronos* à une sorte de *kinesis* ou de *métabole* mais qu'on le voyait comme lui-même, on commettait l'erreur des « certains » (probablement Platon et Pythagoriciens) critiqués juste au-dessus du passage :

« Les uns ont prétendu que le temps est le mouvement de l'univers ($\tauοῦ ὄλου κίνησιν$) ; les autres en ont fait la sphère même du monde ($σφαῖραν αὐτήν$) »¹¹⁰.

D'après le témoignage d'Aristote, ceux qui tenaient cette opinion, c'est-à-dire ceux qui pensaient que le *khronos* et la sphère céleste elle-même ($\tauοῦ ὄλου σφαῖρα$) ne faisaient qu'un, raisonnaient comme suit : « *toutes choses, sans aucune exception, sont dans le temps, et qu'elles sont toutes aussi dans la sphère universelle* ». Aristote dit qu'il trouve cette affirmation trop naïve et qu'il n'a même pas besoin de l'examiner.

Afin de nous assurer qu'il n'y a pas de différence entre *kinesis* et *metabole* en analysant si le *khronos* est une *kinesis* ou non, nous devons examiner si chaque *metabole* est *kinesis* et si chaque *kinesis* est un *metabole*.

2.3.8. *Metabole par rapport à kinesis*

Après avoir dit que *metabole* et *kinesis* ne peuvent être distingués l'un de l'autre dans Physique IV, Aristote consacre la Physique V à la question du *metabole*, et revient également sur le même sujet dans Métaphysique K. Alors qu'il disait qu'il ne faisait pas de distinction entre *metabole* et *kinesis* en Physique IV, il disait que cette similitude n'était que temporaire. Il est impossible de déterminer à partir du texte si l'expression « en termes de temps » fait référence aux jours et aux nuits dans le contexte de l'étude de *khronos*, ou si elle signifie simplement « temporaire » et n'est applicable que pour le livre ou la section en question. Cependant, il est possible de dire que la théorie de la *kinesis* est au centre de l'œuvre appelé la *Physique*, et que toutes les parties restantes sont formées et façonnées autour de ce sujet central. Voici ce qu'Aristote en dit en quelques mots :

¹¹⁰ Aristote, Physique IV, 218 b.

Le *metabole* est possible de trois manières. Tout d'abord, on peut parler d'un changement dans la façon de marcher d'un musicien. En d'autres termes, le travail de musicien n'a rien à voir avec la marche ; pour être musicien, il faut faire de la musique. Cependant, cette personne peut aussi bien marcher que faire de la musique. Cela n'empêche ni ne contribue à ce qu'il devienne musicien. Ainsi, la marche n'est qu'une condition secondaire en termes de musicalité, il y a donc ici un *metabole* kata sumbebekos (κατὰ συμβεβηκός).

En dehors de cela, nous pouvons également parler d'un *metabole* partiel, ce qui signifie un changement dans l'une des parties qui composent l'intégrité de quelque chose. Par exemple, lorsque nous disons que l'œil d'un homme qui a mal à l'œil a guéri, nous disons « *l'homme est guéri* ». Le changement a eu lieu à travers une partie d'un tout, ce qui signifie kata meros (κατὰ μέρος). Puisque nous avons étendu le *metabole* à la totalité à travers une partie, nous pouvons en quelque sorte parler de *metabole haplos*, ou nous pouvons voir ce type de *metabole* comme une sorte de *kata sumbebekos* en termes de *kata meros*.

Enfin, on peut dire que quelque chose peut agir en fonction de son propre mouvement et dans son ensemble (αὐτὸ κινεῖσθαι πρῶτον), non comme un kata sumbebekos comme dans le premier exemple, c'est-à-dire sans dépendre d'autre chose, ni comme un kata meros comme dans le deuxième exemple. Nous l'appelons mobile en soi (αὐτὸ κινητόν) parce qu'il est en lui-même et pour lui-même, indépendant des parties (meros) ou des qualités (poietes) de la *kinesis* qu'il contient.

Pour tous les types de déplacement il faut mentionner un autre mobile en soi (αὐτὸ κινητόν). Par exemple, on parle d'une différenciation dans le cas de l'*alloiosis*, c'est-à-dire dans le cas d'un métabole d'*hypokeimenon* à *hypokeimenon*, comme lorsque le patient est guéri ou que quelque chose de froid se réchauffe.

Nous trouvons plus de détails sur ce qui est décrit ici dans les Catégories : par tous les types de mouvement, nous entendons génération et corruption, augmentation et diminution, métamorphose et déplacement. On peut se demander si l'altération (métamorphose) (*alloiosis*) est un mouvement distinct ou pas, mais après une courte

évaluation, il s'avère que chacun, y compris la métamorphose, est un mouvement distinct :

« § 1. On distingue six espèces (*εἴδη*) de mouvement : naissance (*γένεσις*), destruction (*φθορά*), accroissement (*αὔξησις*), décroissement (*μείωσις*), modification (*ἀλλοίωσις*), déplacement dans le lieu (*κατὰ τόπον*).

§ 2. Évidemment tous ces mouvements diffèrent entre eux : la naissance n'est pas la destruction ; l'accroissement n'est pas le décroissement, non plus que le déplacement, et ainsi du reste.

§ 3. Quant à la modification, on peut demander s'il n'est pas toujours nécessaire que ce qui est modifié le soit selon un des autres mouvements.

§ 4. Mais cette supposition n'est pas juste (*οὐκ ἀληθές*). Dans toutes nos sensations (*πάντα τὰ πάθη*), ou du moins dans la plupart, il arrive que nous sommes modifiés sans qu'aucun autre mouvement ne vienne nous affecter. Il n'est pas nécessaire, en effet, que ce qui est *mû* (*κινούμενον*) par une sensation (*κατὰ πάθος*) s'accroisse ou diminue, ni qu'il n'éprouve aucun des autres mouvements. Ainsi donc la modification est bien réellement un mouvement d'espèce différente (*ἐτέρα*) de toutes les autres. Si elle n'était qu'un mouvement de même nature, il faudrait que sur-le-champ la chose modifiée s'accrût ou diminuât, ou éprouvât un des autres mouvements ; or, il n'en est rien. »¹¹¹

En fin de compte, l'*alloiosis* signifie une *kinesis* en termes de *pathos*, c'est-à-dire qu'elle relève du *poion*. Ainsi, alors qu'il est sujet à *metabole* en termes de *poietes*, il n'y a pas de *metabole* en termes de *topos* ou de *poson*. A cet égard, l'*alloiosis* est un mouvement en soi (*kath'auto*), comme les autres énumérés ci-dessus (*genesis, phthora, auksesis, meiosis (phthisis), phora*).

En revanche, tout mouvement exige nécessairement un premier moteur (*κινοῦν πρῶτον*). Ce qu'Aristote entend ici par premier moteur, ce n'est pas le premier moteur de l'univers, mais le principe, c'est-à-dire la cause du mouvement, indépendamment de

¹¹¹Aristote, Les Catégories, 16

ses conséquences. Pour que le mouvement se produise, il faut qu'il y ait, outre le moteur, quelque chose qui acceptera le mouvement (*κινούμενον*), un temps dans lequel cette chose se déplacera (ἐν ῥ χρόνῳ), et une trajectoire que nous pouvons appeler de cette chose-ci à cette chose-là (ἐξ οὗ καὶ εἰς ὅ), c'est-à-dire un point de départ et une destination, ou en d'autres termes, son *telos*.

Le kinoun mentionné ici, c'est-à-dire le premier en termes de *kinesis* et celui ayant son propre mouvement (ἔστι δέ τι ὁ καθ' αὐτὸ πρῶτον κινεῖται), ce mobile en soi (αὐτὸ κινητή κινεῖται), subira les mêmes trois distinctions faites *metabole*. C'est-à-dire qu'il peut être secondaire (kata sumbebekos), partiel (kata meros) ou primordialement en soi (καθ' αὐτὸ πρῶτον).

« Soient, par exemple, le bois, le chaud et le froid. De ces trois termes, l'un désigne l'objet, l'autre désigne l'état où il tend, et le dernier l'état d'où il part. C'est évidemment dans le bois qu'est le mouvement, et non point dans sa forme ; car la forme ne donne ni ne reçoit le mouvement, non plus que le lieu ou la quantité ne le reçoivent ni ne le donnent. Mais il y a là un moteur, un mobile et un état vers lequel le mobile est mu ; or, c'est l'état vers lequel tend le mouvement qui décide du nom donné au changement bien plutôt que l'état d'où le mouvement est parti¹¹². Voilà comment la destruction des choses est leur changement en non-être, bien que la chose détruite ne puisse changer qu'en venant de l'Être ; et la génération est un changement vers l'être, bien que ce soit du non-être qu'elle parte. »¹¹³

Avec l'exemple du morceau de bois qui se chauffe ici, le point d'Aristote est le suivant : passer du froid au chaud est une *kinesis* du point de vue du bois (ἡ δὴ κίνησις δῆλον ὅτι ἐν τῷ ξύλῳ). En fait, puisque la *kinesis* en question est une *alloiosis* sans phora, c'est un *metabole*. La froideur et la chaleur sont les points de départ et d'arrivée du morceau de bois, c'est-à-dire son *eidos*. La *kinesis* (ou *metabole* en termes d'*alloiosis*) n'est pas ici dans l'*eidos* (οὐκ ἐν τῷ εἴδει).

¹¹² Traduction alternative : « C'est en effet plutôt d'après ce vers quoi que d'après ce à partir de quoi la chose est mue qu'on nomme le changement ; c'est pourquoi la corruption aussi est un mouvement vers le non-être, pourtant ce qui se corrompt change aussi à partir d'un étant ; et la génération change vers un étant, pourtant aussi à partir d'un non-être. »

¹¹³ Aristote, Physique V, 1224 b.

Pierre Pellegrin explique ce problème comme suit dans une note de bas de page de sa traduction de Physique :

« εἶδη et πάθη désignent des déterminations formelles, les unes essentielles, les autres accidentielles : l'âme, qui est εἶδος du vivant, la chaleur, qui est πάθος du bois, ne subissent pas de changement. »¹¹⁴

L'exemple donné dans la Métaphysique sur le même sujet est similaire :

« Les formes (εἶδη), les modifications (πάθη), les lieux (τόπος), qui sont la fin du mouvement des êtres qui se meuvent, sont immobiles (ἀκίνητα) : ainsi la science (ἐπιστήμη), la chaleur (θερμότης). Ce n'est pas la chaleur (θερμότης) qui est un mouvement, c'est l'échauffement (θέρμανσις). »¹¹⁵

Un *kinoumenon* en état de *kinesis* tend vers les *eidos*, *pathos* et *topos*. Mais ce vers quoi on se dirige est immobile. Après tout, la raison pour laquelle *thermotes* ou *episteme* sont conçus comme *akineton* est que les *pathos* ne sont pas des *kinesis*, au contraire, ils doivent être comptés comme des *eremia* (repos), puisqu'ils sont la destination de la *kinesis*, à savoir le *telos*. En d'autres termes, bien que toujours dans la catégorie des *poion*, il serait plus juste de les voir comme des *hexis*, car ils peuvent être considérés comme des états permanents résultant d'un *metabole*, au lieu de les voir comme consistant en *pathos*, c'est-à-dire, une simple exposition. Par conséquent, la *kinesis* du morceau de bois chauffé est le chauffage, pas la température. La température est l'état de la pièce de bois chauffée. De même, dans quelque chose qui devient blanc, la *kinesis* n'est pas la blancheur, mais le blanchissement. La différence est que lorsque nous disons blancheur, nous parlons d'un état achevé, et lorsque nous disons blanchissement, nous parlons d'une action en cours, incomplète. Dans le cas du *blanchissement*, il n'y a plus d'état qui continue, tandis que dans le cas de la *blancheur* il n'y a plus d'action.

La situation est similaire pour l'*épistémè*, la *mathesis* est une *kinesis*, l'*épistémè*

¹¹⁴ Aristote, Physique V, 1, 224 b, note de bas de page, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, édition revue 2002

¹¹⁵ Aristote, La Métaphysique, K, 11, 1067 b

est le point d'*eremia* (repos) que l'esprit atteint à la fin de ce processus. Sinon, si l'on imagine que ce vers quoi la *kinesis* est dirigée n'est pas *akineton*, il faudrait en conclure que ce n'est pas la *kinesis* elle-même, puisque le *metabole* est dirigé vers la *kinesis*. Le pathos de la blancheur lui-même ne peut donc pas être une *kinesis*, c'est l'état vers lequel se dirige la *kinesis*, à savoir l'*hexis*. Dans la *Physique*, ce sujet est débattu comme suit :

« Quant aux formes, aux affections et au lieu vers lequel se meuvent toutes les choses qui se meuvent, ils sont immobiles, comme, par exemple, la science ou la chaleur. Toutefois on peut se poser cette question : Si les affections des choses sont des mouvements, et si la blancheur est une affection, il pourrait donc y avoir un changement qui tendrait au mouvement. A cela il faut peut-être répondre que ce n'est pas la blancheur elle-même qui est un mouvement, mais que c'est le blanchissement. »¹¹⁶

Poursuivant son affirmation selon laquelle la *genesis* ne peut pas être une *kinesis* puisque *genesis* contenant du *me on*¹¹⁷, c'est-à-dire du non-être, Aristote affirmera qu'il en va de même pour la *phthora*¹¹⁸, car l'opposé de *kinesis* doit être à nouveau *kinesis* ou *eremia*, alors que *phthora* est l'opposé de *genesis*, pas de *kinesis*, donc l'opposé de *me kinesis* ne serait pas *kinesis*, ce serait encore *me kinesis*, donc ni la *genesis* ni la *phthora* ne peuvent être appelées *kinesis*. Cependant, cela n'est que vrai pour la *haplos kinesis*, son analyse de *kata sumbebekos* est différente.

« Ce n'est qu'accidentellement (κατὰ συμβεβηκός), sans nul doute, que le non-être devient ; il est vrai de dire cependant que le non-être est le fond de ce qui devient, dans le sens propre de cette expression¹¹⁹. De même pour le repos¹²⁰. »¹²¹

¹¹⁶ Aristote, Physique V, 1, 224 b

¹¹⁷ « Par suite, et si cela est vrai, il devient impossible aussi de dire que la génération soit un mouvement, puisque c'est le Non-Être qui s'engendre et devient » (Mét. 1067 b)

¹¹⁸ « La destruction n'est pas davantage un mouvement ; car le contraire d'un mouvement, c'est un autre mouvement ou le repos, tandis que la destruction est le contraire de la génération. » (Mét. 1067 b)

¹¹⁹ « ὑπάρχει τὸ μὴ ὄν κατὰ τοῦ γεννομένου ἀπλῶς »

¹²⁰ Traduction alternative : « Mais si le plus souvent le Non-Être ne devient qu'accidentellement, il n'en est pas moins exact de dire que le Non-Être s'applique à ce qui devient d'une manière absolue. On peut faire les mêmes observations concernant le repos du Non-Être. »

¹²¹ Aristote, La Métaphysique, K, 11, 1067 b

Plus loin dans le passage, en utilisant un exemple similaire à l'exemple de blancheur ci-dessus, il indique lequel des types de métaboles contient réellement de la *kinesis* :

« Puisque tout mouvement est un changement ; puisque, des trois changements que nous avons énumérés, le changement par la production et le changement par la destruction (*κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν*) ne sont pas des mouvements, bien qu'elles soient le passage du contraire au contraire (*κατ' ἀντίφασιν*), il n'y a, de toute nécessité, qu'un seul changement véritable, c'est celui du sujet en un sujet (*ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον*). Les sujets sont, ou contraires, ou intermédiaires (*ἢ ἐναντίᾳ ἢ μεταξύ*). La privation (*στέρησις*) est le contraire du sujet ; et quelquefois c'est une expression affirmative (*καταφάσει*) qui désigne la privation, comme dans ces exemples : nu, édenté, noir. »¹²²

Les exemples varient de temps en temps, mais l'emphase est la même : on peut dire que le mot "nu" (*γυμνός*) a une kataphasis (affirmation), de sorte que dans la structure du mot il n'y a aucune référence à la version niée d'une autre conception, cependant, il se réfère toujours à une *stérésis* (manque) en termes de sens qu'il contient, car il n'est pas possible de penser le concept de nu sans considérer le concept de « vêtu ». Dans le concept de noir (*μέλας*), il n'y a pas de référence à son contraire, cependant il n'y a pas non plus de *stérésis*, car « édenté » est possible en enlevant les dents, et « nu » est possible en enlevant les vêtements, mais pour « noir », supprimer la blancheur ne suffit pas. Bien que le noir (*μέλας*) soit une *enantion* pour le blanc (*λευκός*), cela n'est pas spécifié dans son concept. Cependant, la situation est différente dans le concept de « édenté », encore une fois l'accent est mis sur un état de *stérésis*, mais cela ressort déjà de la formation du mot : il est clair que le mot « édenté » (*νωδός*) vient de « dent » (*οδούς*).

En fin de compte, chaque *kinesis* est un *metabole*, mais tous les *metabole* ne sont pas des *kinesis*. Après ces déterminations, Aristote déclare que tous les types de *metabole* ne peuvent pas être considérés comme des *haplos* et que certains d'entre eux

¹²² Aristote, La Métaphysique, K, 11, 1067 b

sont subordonnés, à savoir des *kata sumbebekos*, et que les *metabole* qui ne sont pas des *kata sumbebekos* ne sont possibles que parmi les *enantions* et les *metaxu*. La section de la *Métaphysique* traitant de ce sujet est presque applicable à la discussion complète sur la *kinesis* et est presque identique au passage de la *Physique* :

« Ainsi, l'objet qui est soumis au changement change en passant d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet non plus, de ce qui n'est pas sujet à ce qui est sujet, et enfin de ce qui est sujet à ce qui n'est pas sujet. Le sujet que je veux indiquer ici, c'est ce qui est exprimé par l'affirmation. Il en résulte qu'il n'y a nécessairement que trois changements possibles, parce qu'il ne peut pas y avoir changement de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet ; car alors il n'y a là, ni contraire, ni contradiction, puisqu'il n'y a pas lieu à une opposition quelconque. Le changement de ce qui n'est pas sujet en un sujet contradictoire est une génération absolue, si le changement est absolu ; partielle, si le changement est partiel. Le changement d'un sujet en ce qui n'est pas sujet, est une destruction absolue, si le changement est absolu ; partielle, si le changement est partiel. »¹²³

Si nous devons nous rappeler la dernière chose que nous avons dite à propos du *metabole* en termes de *hypokeimenon*, nous avons dit que nous pouvons diviser le *metabole* en quatre en termes de *hypokeimenon*, le dernier d'entre eux (de *me hypokeimenon* à *me hypokeimenon*) ne peut pas être compté comme un *metabole* car il ne contient pas d'*enantion*, il peut donc y avoir trois types de *metabole*. Le premier d'entre eux, de *hypokeimenon* à *hypokeimenon*, était *metabole* en termes de *pathos* ; le second, c'est-à-dire de *hypokeimenon* à *me hypokeimenon*, était *phthora*, car c'était un passage de l'existence à la non-existence ; et la troisième, c'est-à-dire de *me hypokeimenon* à *hypokeimenon*, était une *genesis* puisqu'elle était un passage du non-être à l'être. C'était la position dans laquelle nous nous trouvions avant d'examiner si chaque *metabole* est ou non une *kinesis*.

À ce stade, Aristote passe en revue les deuxième et troisième type de *metabole*. Nous avions dit que l'une d'elles était *genesis* parce qu'elle va de la non-existence à l'existence, et l'autre était *phthora* parce qu'elle va de l'existence à la non-existence.

¹²³ Aristote, La Métaphysique, K 11, 1067 b

Dans les deux cas, l'inclusion de l'absence ($\mu\eta\ \dot{\eta}v$) dans le processus nécessite une réévaluation du point de vue de la *kinesis*, car le « *mouvement de l'inexistant* » semble contradictoire. L'absence d'un des deux *enantion* ou *metaxu* nécessaires pour fournir la condition de possibilité du *metabole*, oblige à reformuler le principe « *de ceci à cela* » en « *du néant à cela* » dans le cas d'une *genesis* ; et comme « *de ceci au néant* », dans le cas d'une *phthora*. Pour examiner si cela est possible, Aristote ouvre d'abord le concept de « *me on* » :

« Le non-être peut s'entendre d'ailleurs de plusieurs façons. Mais il ne peut y avoir de mouvement ni pour le non-être qui est exprimé par composition ou par division (κατὰ σύνθεσιν ή διαίρεσιν), ni pour ce qui est en simple puissance (κατὰ δύναμιν), c'est-à-dire l'opposé de l'être qui existe réellement et absolument en acte (ἀπλῶς κατ' ἐνέργειαν). »¹²⁴

Ici, l'expression « *par composition* (kata sunthesin) ou *par division* (kata diairesin) » désigne l'union ou la séparation du prédicat et du sujet, si l'on suit l'interprétation de Simplicius, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un *me on* en termes d'« erreur ». Lorsque nous combinons un *poietes* avec un *hypokeimenon* n'ayant rien en commun, ou lorsque nous séparons un *poietes* d'un *hypokeimenon* qui devraient être combinés, nous commettons une « erreur », et cette fausse affirmation ou négation tombe dans la catégorie du *me on*. Par exemple, lorsque nous disons « *unicorn* », suivant l'exemple de Simplicius¹²⁵, nous attribuons un attribut à un *hypokeimenon* qui n'en a pas, faisant ainsi une *synthesis* erronée.

La proposition erronée par *diairesis* est tout le contraire. Par exemple, quand on parle de « *Socrate qui n'est pas philosophe* », on enlève un attribut d'un *hypokeimenon* qui aurait dû lui appartenir, et l'erreur se reproduit. Après tout, il n'y a pas de « *licorne* », puisque le cheval n'a pas de cornes, cette proposition entre donc dans la catégorie de *me on*. Et dans l'autre exemple, puisque Socrate est philosophe, il n'y a pas de Socrate non-philosophe, et encore une fois la proposition tombe dans la catégorie de *me on*. La condition de l'erreur est donc que le lien entre le sujet et le prédicat d'une

¹²⁴ Aristote, Physique V, 225a

¹²⁵ Simplicius, On Aristotle, Physics 5, translated by James O. Urmson (1997), Cornell University Press

proposition soit mal établi. Cette erreur peut être commise en combinant ou en séparant, et tous les deux cas se réfèrent à *me on*. Nous développerons ce sujet dans la sous-section suivante.

Dans les *me on* de type *kata sunthesin* ou *kata diairein*, c'est-à-dire en cas d'attribution erronée, on ne peut pas parler de *kinesis* directe, mais on peut accepter une *kinesis* indirecte (*kata sumbebekos*). Par exemple, lorsque nous disons « *pas bon* », le *me agathon* lui-même ne bouge pas, car la chose qui n'est pas ne peut pas bouger, mais il bouge avec l'homme qui n'est « *pas bon* », c'est-à-dire qu'il a une *kinesis* en tant que *kata sumbebekos*.

Un autre type de *me on* (à l'exception des *kata sunthesin* et des *kata diairein*) est le *kata dunamin*, comme indiqué dans le texte. Cela n'indique pas une erreur de prédication, comme dans les autres cas, mais plutôt la possibilité que quelque chose d'inexistant se produise, c'est-à-dire quelque chose qui a le potentiel d'être mais n'a pas encore été. Par conséquent, c'est l'exact opposé de *kat'energeia*, c'est-à-dire un être auquel aucun attribut n'est attribué autre que son existence. Il ne peut y avoir donc aucune référence de *kinesis* dans ce type de *me on*, car pour agir, il faut d'abord « être ».

Donc, dans le *metabole* qui est la genèse, c'est-à-dire de « *me hupokeimenon en hupokeimenon* », on ne peut pas parler de *kinesis*, car ce qui est en train d'être, c'est le néant ($\gamma\acute{\imath}\gamma\nu\tau\alpha\gamma\grave{\alpha}\rho\tau\circ\mu\grave{\alpha}\circ\ddot{\alpha}v$) et le néant n'a pas de mouvement, et donc pas d'inertie ($\eta\rho\varepsilon\mu\acute{\alpha}$).

Une autre aporie quant à la *kinesis* du *me on* surgit à cause du *topos* : tout ce qui bouge bouge dans un *topos*, donc quand on attribue une *kinesis* au *me on*, on doit aussi lui attribuer la catégorie *pou*.

Ce qui a été dit jusqu'à présent sur la *genesis* couvrira également la *phthora*, puisqu'un *metabole* « *de hupokeimenon à me hupokeimenon* » contiendrait encore du *me on*, et donc ce qui a été dit des impossibilités de la *kinesis* de *me on* et même d'inertie et s'appliquera aussi à la *phthora*.

Par conséquent, chaque *kinesis* doit être considérée comme une sorte de *metabole*, au moins en termes de la catégorie de *pou*, puisque comme nous l'avons mentionné précédemment en expliquant les catégories auxquelles appartient le *metabole*, chaque *kinesis* contient un type de *phora*, correspondant ainsi à un *metabole* en termes de *topos*.

Cependant, tous les *metabole* ne peuvent pas être comptés au rang des *kinesis*, étant donné que, parmi les trois types de *metabole*, ceux liés à la *genesis* et ceux liés à la *phthora* ne sont pas des *kinesis*, mais sont des *metabole* en termes d'*antiphasis* (simples oppositions contradictoires) (κατ' ἀντίφασιν).

Dans ces circonstances, il ne reste qu'un seul type de *metabole* que l'on puisse véritablement considérer comme *kinesis*, c'est le *metabole* « de *hypokeimenon* à *hypokeimenon* » (ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον).

Ces deux *hypokeimenon*, qui sont inclus dans le *metabole* du genre qui exprime la *kinesis* au sens réel, sont soit des *enantion* comme le blanc qui tourne au noir ; ou un stade intermédiaire, le *metaxu* (ἢ ἐναντία ἢ μεταξύ).

Après avoir fait ces constatations, nous pouvons maintenant faire le complément nécessaire à la liste que nous avions donnée incomplète juste avant d'entrer dans l'analyse des *metabole* pour l'*hypokeimenon* et que nous avions dit pouvoir remplir après cette analyse :

- L'*Ousia* est divisé en deux : *aisthetos* et *akinetos* ;
- L'*Ousia* qui est *Aisthetos* appartient à la *kinesis*, et donc elle est sujette au *metabole* ;
- L'*Ousia* qui est *Akinetos* n'est pas sujet à la *kinesis*, et donc il n'est pas sujet au *metabole* ;
- Le *Metabole* n'est possible qu'entre les *enantion* qui se trouvent sous le même *genos* ;
- Nous pouvons appeler ceux-ci des « *catégories* » vu qu'ils les plus haut *genos* de l'existence ;
- Les *Enantion* ne se trouvent que dans un *hypokeimenon* ;

- Les *Enantion* sont soumis au *metabole* sous quatre catégories : *ousia*, *poion*, *poson*, *topos* ;
- La catégorie *Ousia* comprend la *genesis* et la *phthora* ;
- La catégorie *Poion* comprend l'*alloiosis* (donc l'*alloiosis* est une variante du *metabole*) ;
- La catégorie *Poson* comprend l'augmentation ($\alpha\delta\eta\sigma\iota\varsigma$) et la diminution ($\varphi\theta\iota\sigma\iota\varsigma$) ;
- La catégorie *Pou* comprend la *kinesis* ;
- Il existe trois types de *metabole* ;
- « *de Hypokeimenon à me hypokeimenon* » : contient de la *phthora*, pas de *kinesis* ;
- « *de me Hypokeimenon à hypokeimenon* » : inclut la *genesis*, pas de *kinesis* ;
- « *de Hypokeimenon à hypokeimenon* » : c'est le seul qui contient la *kinesis*.

Ainsi, si nous terminons le sujet, nous pouvons donner les réponses suivantes aux questions de *kinesis*, de *metabole* et de *genesis* que nous avons posées ci-dessus :

- Chaque *kinesis* est un *metabole*¹²⁶, pourtant chaque *metabole* n'est pas une *kinesis*¹²⁷ ;
- Chaque *genesis* est un *metabole*¹²⁸, pourtant chaque *metabole* n'est pas une *genesis*¹²⁹.

Aristote, qui a fait une analyse de *khronos* dans *Physique IV* en l'associant à la *kinesis*, donne la définition de la *kinesis* dans *Physique III* de la manière suivante :

« [...] la réalisation ($\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\alpha$) de l'être qui était en puissance ($\delta\upsilon\eta\mu\epsilon\iota\,\check{\delta}\nu\tau\varsigma$), selon ce qu'est cet être ($\check{\eta}\,\tau\iota\omega\check{\nu}\tau\varsigma$), c'est le mouvement ($\kappa\in\eta\sigma\iota\varsigma\,\check{\epsilon}\sigma\tau\iota\varsigma$). »¹³⁰

En analysant le *khronos* dans *Physique IV*, Aristote déclare que, « *pour le moment* », il ne ferait pas de distinction entre la *kinesis* qu'il avait précédemment

¹²⁶ Au moins en termes de *topos*.

¹²⁷ Du fait qu'ils contiennent du *me on*.

¹²⁸ Du fait qu'ils sont “ $\epsilon\kappa\,\tau\iota\omega\varsigma\,\epsilon\iota\varsigma\,\tau\iota$ ” (de ceci à cela).

¹²⁹ Du fait qu'ils sont “ $\check{\epsilon}\check{\epsilon}\,\check{\upsilon}\check{\rho}\kappa\epsilon\mu\epsilon\varsigma\,\epsilon\iota\varsigma\,\check{\upsilon}\check{\rho}\kappa\epsilon\mu\epsilon\varsigma\,\epsilon\iota\varsigma$ ” (du sujet au sujet).

¹³⁰ Aristote, *Physique III*, 201a

établie et le *metabole*¹³¹. Cependant, dans son analyse de *metabole* en termes de *hupokeimenon*, nous voyons qu'il existe un résultat contraire à cette proposition, À savoir : les *metabole* contenant du *me on*, c'est-à-dire des *metabole* de type *genesis* ou *phthora*, ne contiennent pas de *kinesis*. Cela signifie que les concepts de *metabole* et de *kinesis*, qu'Aristote assimilait dans son analyse de *chronos* sous la condition que cette assimilation soit « *pour le moment* », divergent sur ce point. Nous sommes donc maintenant en mesure de dire : chaque *kinesis* est un *metabole*, mais chaque *metabole* n'est pas une *kinesis*. Bien que la *kinesis* et le *metabole* ne diffèrent pas en termes de *khronos*, ils diffèrent en termes d'*hupokeimenon* contenant du *me on*.

2.3.9. Proposition fausse comme condition du *Me On*

Comme il le fait dans *Topiques* et *Éthique à Nicomaque*, Aristote divise l'épistémè en trois tels que pratique, poétique et théorique dans son classement de sciences dans son livre *Métaphysique E*, et divise ce dernier en trois tels que mathématiques, physique et théologie.

Selon cette classification, la science physique est la science de la *morphe*, qui est sujette à la *kinesis* et ne peut être séparée de la *hule*. D'autre part, il n'est pas certain que la science des mathématiques soit la science de la *morphe* séparée de la *hule*. Au moins certaines branches des mathématiques traitent les entités *akineton* comme des *khoriston*. Des dispositions plus précises sur ce sujet, laissé ambigu dans le livre E, figurent dans les livres M et N : certaines branches des mathématiques, telles que l'optique ou l'astronomie, ne sont pas sujettes à la *kinesis* mais traitent des choses qui se trouvent dans la *hule*.

Par conséquent, s'il existe quelque chose d'immobile, d'éternel et d'hétérogène en soi, il doit y avoir une branche de la science autre que la physique et les mathématiques qui inclut la connaissance de cette chose. Aristote appelle cette science *théologie* ou *première philosophie* et la place au rang le plus élevé parmi toutes les branches du savoir :

¹³¹ Aristote, Physique IV, 218 b.

« Mais s'il y a une substance immobile (οὐσία ἀκίνητος), c'est cette substance qui est antérieure aux autres, et la science première est la philosophie (φιλοσοφία πρώτη). Cette science, à titre de science première, est aussi la science universelle (καθόλου), et c'est à elle qu'il appartiendra d'étudier l'être en tant qu'être (περὶ τοῦ ὄντος ἡ ὁν), l'essence, et les propriétés de l'être en tant qu'être. »¹³²

Le plus haut niveau de connaissance, c'est-à-dire la théologie ou la première philosophie, doit traiter de Dieu, car s'il existe une chose telle que Dieu, selon Aristote, cela relève de ce domaine de la science. Par conséquent, l'activité principale de la philosophie est de se demander si Dieu existe et quelle est sa nature :

« En effet, si Dieu existe quelque part (εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει), c'est dans cette nature (immobile et indépendante) qu'il faut le reconnaître (ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει). Et d'ailleurs, la science par excellence doit avoir pour objet l'être par excellence. Les sciences théorétiques sont à la tête des autres sciences ; mais celle dont nous parlons est à la tête des sciences théorétiques. »¹³³

C'est ainsi qu'Aristote, qui a déterminé le domaine de la première philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, comme il l'appellera plus tard, classe ensuite l'existence en elle-même et tente de déterminer lesquelles d'entre elles sont sujets de la métaphysique et lesquelles ne peuvent l'être. Tout en rendant compte de types d'être tels que l'être en tant qu'accident (κατὰ συμβεβηκός), en tant que vérité (τὸ ώς ἀληθές), en termes de catégories (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), en tant que potentiel ou actuel (τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ) ; Aristote place le néant qui naît de l'hypothèse erronée (τὸ μὴ ὄν ώς τὸ ψεῦδος) comme l'opposé de l'être comme vérité.

Parmi celles répertoriées, l'existence en tant qu'accident est vouée à aller à l'infini/indéfini (ἄπειρα γάρ ἔστιν), elle ne fera donc pas l'objet d'une étude scientifique :

« [...] l'accident n'a, en quelque sorte, qu'une existence nominale (ὦσπερ γάρ

¹³² Aristote, La Métaphysique, E 1, 1026 a

¹³³ Aristote, La Métaphysique, E 1, 1026 a

ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἔστιν) »¹³⁴

À ce stade, Aristote fait référence au désaccord de Platon avec les sophistes, disant qu'il a trouvé Platon juste parce que les preuves avancées par les sophistes concernent essentiellement des accidents, et il déclare qu'il y a peu de différence entre le *kata sumbebekos* et le *me on*, et que ces concepts sont liés. Autrement dit, de ce point de vue, les arguments des sophistes sont, en quelque sorte, « *inexistants* ». Le point commun entre un accident et un non-être est que, tous deux n'étant pas *ousia*, ils n'ont ni *genesis* ni *phthora*.

Aristote analyse le *me on* dans le contexte de la *kinesis*, comme nous l'avons mentionné dessus, et parle de trois types différents de *me on*.

L'un d'eux est l'état d'être uniquement en tant que potentiel / *kata dunamin*. Le mouvement ne peut être attribué à ce type de *me on*, qu'il convient de positionner en opposition à l'état d'être uniquement en tant qu'actuel, c'est-à-dire « *to haplos on* ». Il faudrait donc dire que ce type de *me on* est *akineton*, car du point de vue de la *kinesis*, d'une part, il indique un processus en cours et non un achèvement, mais d'autre part, il va nécessiter un sujet pour agir. Dans le cas du *kata dunamin*, on ne peut pas non plus parler de *kinesis*, car il n'y a pas d'*hypokeimenon* qui activera ou portera la *kinesis*, pourtant il faut noter que c'est la condition de la *genesis*. Car la *genesis* signifie l'émergence d'une possibilité, mais la *kinesis* ne peut pas être trouvée dans une possibilité qui n'a pas encore surgi.

« [...] il en est de même de l'être en puissance (τὸ κατὰ δύναμιν) [il ne peut se mouvoir], de l'être opposé à l'être proprement dit (τὸ τῷ ἀπλῶς ὄντι ἀντικείμενον). »¹³⁵

Un autre type de *me on* peut être considéré comme une déficience pouvant être attribuée à un *hypokeimenon* existant. Aristote l'affirme comme une qualité négative :

« Toutefois, il peut y avoir mouvement accidentel de ce qui n'est pas blanc, ou de ce qui n'est pas bon (μὴ λευκὸν ή μὴ ἀγαθὸν) : le non-blanc peut être un

¹³⁴ Aristote, La Métaphysique, E 2, 1026 b

¹³⁵ Aristote, La Métaphysique, K 11, 1067 b

homme. »¹³⁶

On peut parler d'une *kinesis* qui est *kata sumbebekos* pour un *me on* au sens de cette qualité négative, puisque dans ce cas particulier il y a un *hypokeimenon* qui est porteur du *me on*.

Un troisième type de *me on* est la fausse proposition. Ceci, comme nous l'avons dit précédemment, se produit d'une manière qui contredit la vérité, c'est-à-dire, par opposition à l'*alethes*, combinant sujet et prédicat quand ils devraient être séparés, ou les séparant quand ils devraient être unis, et il n'y a pas de *kinesis* dans ce *me on* non plus, parce que, comme dans les exemples que nous avons donnés précédemment, il n'y a pas de *beau Socrate*, et il n'y a pas de *Licorne*, donc il n'est pas possible de parler de la *kinesis* de l'inexistant :

« Si le non-être (τὸ μὴ ὅν) se prend dans plusieurs acceptations, et si l'être qui consiste dans la convenance ou la disconvenance (τὸ κατὰ σύνθεσιν ή διαίρεσιν) de l'attribut avec le sujet ne peut se mouvoir. »¹³⁷

Aristote, qui a justifié les critiques de Platon sur les sophistes, de mélanger l'accidentel avec l'essentiel et d'établir un argument sur ces inférences erronées, considérera Platon comme ayant tort en termes de confusion dans le concept de *me on*, dans Métaphysique N. Selon Aristote, les platoniciens ont commis une erreur grave en essayant d'échapper au concept restrictif d'Un des Éléates, et en confondant *to on* et *me on*, ils ont identifié l'*Un* avec l'*Être*, et la *dyade indéfinie*, qui est une étape intermédiaire dans le passage de l'*unité* à la *multiplicité*, à une sorte de *Néant*.

« Ces opinions erronées ont une foule de causes : principale, c'est qu'on posa la question à la manière des anciens. On crut que tous les êtres se réduiraient à un seul être, à l'être en soi, si l'on ne levait pas une difficulté, si l'on n'allait point au-devant de l'argumentation de Parménide :

« *Il est impossible, disait Parménide, qu'il y ait nulle part des non-être*s. »

Il fallait donc, pensait-on, prouver l'existence du non-être : alors les êtres

¹³⁶ Aristote, La Métaphysique, K 11, 1067 b

¹³⁷ Aristote, La Métaphysique, K 11, 1067 b

proviendraient de l'être et de quelque autre chose, et la pluralité serait expliquée. »¹³⁸

Sur cette constatation, il avance sa théorie du *me on*, qu'il avait expliquée auparavant, et énumère les types de *me on*; et avance sa thèse de *me on kata dunamin* pour se libérer du joug de Parménide sans commettre l'erreur des platoniciens :

« Quelle est donc ici la cause de la pluralité ? Il faut bien alors poser avec nous le principe de l'être en puissance ($\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota\ \ddot{\text{o}\nu}$), d'où dérivent tous les êtres. »¹³⁹

En résumé, on peut dire que la conceptualisation du *me on* occupe une place bien particulière dans la terminologie d'Aristote. Aristote, qui a introduit des concepts tels que *me on* en termes de catégories, *me on* en termes de proposition fausse, *me on* en termes de proposition négative et *me on* en tant que potentiel, a examiné cette théorie à la fois par rapport à la question de la *kinesis*, l'a proposée comme condition de la *genesis*, et a également donné une nouvelle direction à l'effort de Platon de se débarrasser de Parménide. En dehors de tout cela, il a également développé une théorie de la *steresis* sur le concept de *me on*, mais nous n'aborderons pas cela pour le moment car le flux du sujet ne nous oblige pas à le faire.

¹³⁸ Aristote, La Métaphysique, N 2, 1089 a

¹³⁹ Aristote, La Métaphysique, N 2, 1089 b

2.4. Premier moteur immobile

2.4.1. Le « Premier moteur immobile », est-ce Dieu ?

En effet, Aristote n'utilise le mot Dieu que peu de fois, très exceptionnellement. Par conséquent, tout en poursuivant la compréhension d'Aristote de Dieu - s'il y en a une - nous devons d'abord examiner s'il accepte quelque chose appelé Dieu (ou quelque chose de similaire), et s'il le fait, ce qu'il considère comme Dieu (ou quelque chose de similaire), où il le positionne dans son système d'univers, et comment il établit son existence.

Il est évident que le concept d'Aristote du premier moteur, qui ne bouge pas, est étroitement lié au concept de Dieu ou à plusieurs de ses composants. Cependant, il reste discutable si Aristote voulait dire Dieu spécifiquement par le Premier Moteur Immobile. Selon certains, comme Jean Paulus¹⁴⁰ et Joseph Owens¹⁴¹, le concept renvoie à « l'âme immanente de la sphère la plus externe ». Cependant, d'autres spécialistes de l'histoire de la philosophie, tels que Michael J. Buckley¹⁴², s'opposent à cette idée, affirmant que le Premier Moteur Immobile n'agit ni accidentellement ni essentiellement, ni n'a de grandeur, et ne peut donc pas être¹⁴³ une sorte d'esprit universel.

L'analyse d'Aristote dans la *Physique*, lorsqu'il explique l'immatérialité du Premier Moteur Immobile, confirme cette objection :

« Que ce premier moteur est nécessairement sans parties et n'a aucune grandeur, disons-le maintenant, en posant d'abord quelques distinctions concernant des points préalables. »¹⁴⁴

Le premier moteur immobile d'Aristote tire son immatérialité du fait que quelque chose de fini ne peut pas provoquer de mouvement pendant une période de

¹⁴⁰ Paulus, Jean, ‘La Théorie du Premier Moteur chez Aristote’, Revue de Philosophie 33 (1933), pp. 259-294, pp. 394-424.

¹⁴¹ Owens, Joseph, ‘The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics’, 2nd Ed. Toronto, Canada, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1963, pp. 438-439

¹⁴² Buckley, Michael J., ‘Motion and Motion’s God’, Princeton University Press, 2016, p. 72

¹⁴³ (the unmoved mover cannot be) ‘a world soul for it is moved neither accidentally nor essentially nor is it in any way possessive or magnitude’.

¹⁴⁴ Aristote, Physique, 266a 10

temps infini :

« Rien n'est donc susceptible d'être mu par quelque chose de fini selon un mouvement infini. Que donc il ne soit pas possible que le fini meuve quelque chose en un temps infini, c'est manifeste. »¹⁴⁵

Alors qu'Aristote discute du concept de l'infini dans les sections précédentes du même ouvrage, il conclut, après de longues analyses, qu'une existence réelle de grandeur infinie n'est pas possible :

« Et, dans l'absolu, s'il est impossible qu'il existe un lieu infini et si tout corps est dans un lieu, il est impossible qu'il existe un corps infini. Maintenant, assurément, ce qui est quelque part occupe un lieu, et ce qui occupe un lieu est quelque part. Si donc il n'est pas possible non plus que l'infini soit un quantifié -car il serait un quantifié déterminé, par exemple de deux coudées ou de trois coudées ; car ce sont de telles choses que signifie la quantité-, et de même aussi le fait d'occuper un certain lieu c'est d'être quelque part, c'est-à-dire soit en haut, soit en bas, soit dans une autre quelconque des six directions ; or chacune d'elle est une certaine limite.

Qu'en acte il n'y a pas donc de corps infini, c'est manifeste d'après cela.

»¹⁴⁶

Par conséquent, puisque le Premier Moteur Immobile est immatériel, il n'a pas non plus de grandeur. De plus, il n'est pas possible qu'une chose finie ait une force infinie. Cependant, un mouvement infini nécessite une puissance infinie. Par conséquent, le Premier Moteur Immobile ne peut pas non plus être fini. Ainsi, puisqu'une chose matérielle ne peut pas être éternelle, nous avons une autre découverte que le Premier Moteur Immobile est immatériel.

D'autre part, l'objection susmentionnée que le Premier Moteur Immobile n'était pas Dieu se référait aux esprits des sphères célestes. Un aspect de cette approche qui

¹⁴⁵ Aristote, Physique, 266a 20-25

¹⁴⁶ Aristote, Physique, 206a 1-10

peut sembler problématique est que l'argument d'Aristote dans la Physique pour le Premier Moteur Immobile n'a essentiellement rien à voir avec l'esprit des sphères célestes.

En fait, une telle interprétation peut également être considérée comme contraire à la progression de l'argumentation d'Aristote dans Physique VIII, où il traite en détail le sujet du mouvement. Tout le raisonnement ici est que, pas à pas, toutes sortes de mouvements ont besoin d'un moteur ; et que la séquence de choses qui se meuvent les unes les autres doit être mue par quelque chose qui se meut soi-même ; et qu'au tout début, le mouvement des choses qui se meuvent par elles-mêmes doit provenir d'un moteur qui n'est pas lui-même en mouvement en premier lieu. Or, l'âme de la sphère céleste n'est pas en dehors de la série automotrice, car elle est elle-même une chose automotrice. L'âme de la sphère céleste la plus externe, comme toutes les autres choses qui se meuvent par elles-mêmes, a un mouvement accidentel. Cependant, dans la définition d'Aristote, le premier moteur ne devrait pas avoir de mouvement du tout, même s'il est accidentel.

Pour être honnête, il est aussi possible de tomber sur des passages en Physique qui peuvent être utilisés comme base pour l'objection que le Premier Moteur Immobile n'est pas Dieu. Par exemple :

« Posons donc, si l'on veut, qu'il est possible que certaines choses puissent parfois exister et parfois ne pas exister sans génération ni corruption (en effet il est peut-être nécessaire, si quelque chose qui n'a pas de parties tantôt existe tantôt n'existe pas, que ce soit sans changement que toute chose de ce genre tantôt existe et tantôt n'existe pas). Et que parmi les principes qui sont immobiles mais aussi moteurs, certains tantôt existent tantôt n'existent pas, posons que c'est possible. »¹⁴⁷

Il est vrai que ce passage d'Aristote se réfère à la fois aux moteurs immobiles et non éternels, mais Ross prétend que les âmes des êtres vivants sont visées ici. C'est-à-dire qu'il est difficile d'imaginer que le Premier Moteur Immobile soit également inclus à la série des choses périssables à laquelle il est fait référence ici.

¹⁴⁷ Aristote, Physique, 258b 16 – 258b 21

En revanche, il ne faut pas oublier que ce que fait ici Aristote consiste à poser une hypothèse. En effet, dans la suite du raisonnement, il s'avère que l'hypothèse avancée ici vise en fait à prouver le contraire de ce qu'est le Premier Moteur Immobile, qui n'est sujet à aucune sorte de changement et qui est éternel :

« Il est dès lors évident que même si certains principes immobiles mais aussi moteurs, et beaucoup parmi les choses se mouvant elles-mêmes, sont détruits une myriade de fois, alors que d'autres sont engendrés, et que tel moteur non mû meuve cette chose, et tel autre cette autre chose, il n'en existe pas moins quelque chose qui enveloppe tout cela, et cela est distinct de chacune de ces choses, qui est cause du fait que les unes sont et les autres ne sont pas, et cause du changement continu. Et cette réalité est cause du mouvement de ces moteurs, et eux sont causes des mouvements des autres choses. Si donc le mouvement est éternel, il y aura aussi un premier moteur premier éternel s'il est unique ; et s'il y en a plusieurs, il y aura plusieurs moteurs éternels. »¹⁴⁸

2.4.2. Le « Premier moteur immobile », est-ce un ou plusieurs ?

Il est difficile de savoir à ce stade si le Premier Moteur Immobile est un, ou s'il est possible qu'il y en ait plus d'un. Dans l'étape prochaine, à la suite de ces évaluations, Aristote fournit des preuves selon lesquelles le Premier Moteur Immobile devrait être un, par opposition à multiple.

Tout d'abord, le fait que Premier Moteur Immobile soit multiple n'est ni nuisible ni bénéfique en termes de la fonction qui lui est attribuée dans l'argument. Si l'existence d'un seul Premier Moteur Immobile est suffisante, il est alors préférable par prudence supposer qu'il n'y en a qu'un seul. À ce stade, Aristote cherche à étayer son approche en citant Homère :

« Quant aux philosophes qui prétendent que le nombre mathématique est la

¹⁴⁸ Aristote, Physique, 258b 30 – 259a 10

première entité, et qui admettent ainsi une succession indéfinie de substances, et des principes différents pour chaque substance, ils font de la substance de l'Univers une série d'épisodes sans lien entre eux (car, dans ce système, une substance n'exerce aucune influence sur une autre, par son existence ou sa non-existence), et ils nous gratifient une multitude de principes. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés :

Le commandement de plusieurs n'est pas bon : qu'il n'y ait qu'un seul chef !¹⁴⁹ »¹⁵⁰

Cependant, en dehors de ce raisonnement, l'Unité du Premier Moteur Immobile est requise pour une autre raison : la continuité du mouvement :

« On a en effet montré qu'il est nécessaire que le mouvement existe toujours. Mais s'il existe toujours, il est nécessaire qu'il soit continu, alors que le successif n'est pas continu. Mais, assurément, s'il est continu et unique ; alors est un le mouvement dans lequel une chose unique est mû par un moteur unique ; si, en effet, c'est un moteur pas un autre qui meut, le mouvement total se sera pas continu, mais successif. »¹⁵¹

Si nous suivons l'évolution de sa pensée à travers ce qui est écrit dans *Physique*, *Du Ciel* et *Métaphysique*, nous pouvons conclure qu'Aristote a d'abord établi l'existence d'un grand nombre de Moteurs Immobiles, les a classés selon la hiérarchie de l'existence, et en a finalement placé un, à savoir le premier, à une position supérieure aux autres, car les Moteurs Immobiles doivent tous être de même forme, et ils ne peuvent être individués puisqu'ils ne sont pas porteurs de *hule*. Par conséquent, dans le cadre cosmologique d'Aristote, il est essentiel que tous les Moteurs Immobiles reposent finalement sur un *Premier Moteur Immobile* :

« Et qu'il n'y ait qu'un seul Ciel, c'est une chose manifeste. S'il existait, en effet, plusieurs Ciels comme il existe plusieurs hommes, le principe moteur de chaque Ciel serait formellement un et numériquement multiple. Mais tout ce qui est numériquement multiple renferme de la matière, car une seule et même

¹⁴⁹ Homère, *Iliade*, II, 204.

¹⁵⁰ Aristote, *Métaphysique*, 1076 a 1

¹⁵¹ Aristote, *Physique*, 259a 15 – 259a 20

définition, par exemple celle de l'homme, s'applique à des êtres multiples, tandis que Socrate est un. Mais la première quiddité, elle, n'a pas de matière, car elle est entéléchie. Donc le premier Moteur immobile est un, à la fois formellement et numériquement, et, par conséquent aussi, ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est seulement un. Donc il n'y a qu'un Ciel. »¹⁵²

2.4.3. Le « Premier moteur immobile » comme *une sorte de Dieu*

Sur la base de ce qui a été dit ci-dessus, il est possible d'arriver aux conclusions suivantes : Aristote ne dit nulle part en *Physique* que le Premier Moteur Immobile est Dieu (*Theos*). Cependant, les traits qu'il a attribués en le décrivant dressent sous nos yeux un portrait de la manière suivante : un être éternel, libre de toute sorte de changement, en revanche, n'est pas inclus dans l'univers lui-même car il est sans corps et immatériel, mais permet le mouvement des sphères qui composent les cieux. À en juger par ce qui a été dit jusqu'ici, il ne serait pas faux de soutenir qu'Aristote, en parlant du Premier Moteur Immobile, a créé un cadre conceptuel proche de Dieu, même s'il ne l'a pas explicitement déclaré comme Dieu.

Pourtant, le philosophe, qui traite aussi du même sujet dans la *Métaphysique*, lui attribuera la bonté, la vie, le plaisir, l'intelligence, la pensée, la perfection, l'éternité, etc. après avoir établi le Premier Moteur Immobile comme un être nécessaire, et cette fois il indiquera clairement que cet être est Dieu :

« Mais puisqu'il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est [...]

Le premier Moteur est donc est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien [...]

A un tel Principe sont suspendus le Ciel et la nature. Et ce principe est une vie,

¹⁵² Aristote, *Métaphysique*, 1074 a 31 – 38.

comparable à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment. Il est toujours, en effet, lui, cette-vie-là (ce qui, pour nous, est impossible), puisque son acte est aussi jouissance. [...]

Or la Pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du Bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible [...]

Aussi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine.

Si donc cet état de joie que nous ne possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable [...]

Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu. »¹⁵³

Après les passages donnés ci-dessus dans *Métaphysique A*, la discussion de savoir si Aristote veut dire Dieu par le Premier Moteur Immobile disparaît nécessairement, puisque l'auteur lui-même identifie ce principe avec Dieu. En fait, l'interprétation de Ross, qui lit le sujet des sphères célestes à travers *Du Ciel* (Περὶ οὐρανοῦ), n'est pas différente de celle-ci :

« The movement of the first heaven is due to the action of God, operating as an object of love and desire [...]»¹⁵⁴

But the proper motions of the sun, moon, and planets involve spheres rotating in directions different from that of the first heaven, and this movement he

¹⁵³ Aristote, *Métaphysique*, A, 7, 1072b

¹⁵⁴ « Le mouvement du premier ciel est dû à l'action de Dieu, agissant comme un objet d'amour et de désir. »

explains by the action not of God but of a separate motive agent for each sphere – the ‘intelligences’ of the schoolmen. [...]¹⁵⁵

The intelligences must be inferior to the prime mover, but their actual relation to God is quite obscure, as is also their mode of operation on the spheres. As they are incorporeal beings, presumably they too act not as physical agents but as objects of desire¹⁵⁶. »¹⁵⁷

Il ne faut cependant pas négliger le fait que la conception d'Aristote de Dieu, le dieu de la tradition abrahamique, et les dieux de la mythologie sont, bien entendu, des conceptions tout à fait distinctes.

D'abord et avant tout, le Premier Moteur Immobile n'est pas le créateur de l'univers. Contrairement aux traditions abrahamiques ou mythologiques, il convient de noter qu'il n'y a pas de reflet religieux du dieu d'Aristote. Ce dieu n'est pas un dieu qui donne des ordres et interdit, récompense ou punit en conséquence, et il n'a aucun intérêt à établir des normes morales ou à gouverner le monde.

Au fond, tout cela est hors de propos quand on l'aborde du point de vue de la question des preuves de Dieu. Car la question que nous considérons comme les preuves de Dieu, notamment dans le contexte de Descartes, relève d'une approche ontologique plutôt que théologique. En d'autres termes, le seul objectif est de démontrer l'existence de Dieu. Les sujets religieux tels que les commandements de Dieu, les anges, le ciel et l'enfer sont complètement sans rapport avec la question des preuves de Dieu.

Quant à Descartes, il est certain que Descartes voulait dire autre chose lorsqu'il parlait de Dieu que le Premier Moteur Immobile d'Aristote. En fin de compte, Descartes, comme il l'a déclaré à plusieurs reprises, était personnellement un chrétien

¹⁵⁵ « Mais les mouvements propres du soleil, de la lune et des planètes impliquent des sphères tournant dans des directions différentes de celles du premier ciel, et ce mouvement, il l'explique par l'action non pas de Dieu mais d'un agent moteur séparé pour chaque sphère - les « intelligences » des écoliers. [...] »

¹⁵⁶ « Les intelligences doivent être inférieures au premier moteur, mais leur relation réelle avec Dieu est assez obscure, de même que leur mode d'opération sur les sphères. Comme ce sont des êtres incorporels, il est probable qu'eux aussi n'agissent pas comme des agents physiques mais comme des objets de désir. »

¹⁵⁷ Ross, David, Aristotle, 5th ed., London, Methuen, 1949

croyant (ou du moins il doit apparaître ainsi par prudence, compte tenu des caractéristiques de son temps), et l'image formée dans sa tête quand il parle de Dieu était sans aucun doute le dieu du christianisme. Cependant, Dieu, qui fait l'objet des preuves de Descartes, n'est que le premier maillon d'une chaîne de causes.

La conclusion à tirer des preuves n'est nullement pas comment nous devrions adorer Dieu, ce que nous devrions faire de cette vie mondaine et de l'au-delà, etc., mais simplement si Dieu existe en tant que nécessité logique et en tant que connaissance certaine, ce qui est visiblement le seul but de Descartes.

La position de Descartes est remarquablement similaire à celle d'Aristote vue sous cet angle.

2.4.4. Argument pour l'existence du Premier Moteur Immobile

Les vues d'Aristote sur le Premier Moteur Immobile ne sont pas restées les mêmes du début à la fin, mais ont évolué au fil du temps. Guthrie divise cela en trois phases principales. Dans la première étape, Aristote décrit les corps célestes comme des moteurs se déplaçant avec leurs propres âmes ; tandis que dans la deuxième étape, il prétend que l'*éther* de la sphère extérieure tourne avec un mouvement naturel, et la théorie de l'âme commence à perdre son importance à ce stade ; enfin, il introduit la théorie du Premier Moteur Immobile comme source de tout mouvement¹⁵⁸. Easterling, d'autre part, souligne que bien qu'Aristote ait identifié le concept de Dieu comme le but ultime à ses débuts, il ne l'a pas associé à l'idée d'un moteur immobile¹⁵⁹.

Les premières idées d'Aristote sur les corps célestes se trouvent dans son ouvrage sur la philosophie. Malheureusement, l'œuvre n'a pas survécu, mais lorsque nous examinons les citations données par Cicéron dans son livre *De Natura Deorum*, nous voyons qu'Aristote attribuait des esprits aux étoiles. Dans la suite du passage, il

¹⁵⁸ Guthrie, W. K. C. ‘Development of Aristotle’s Theology’, Classical Quarterly 27, 1933, pp. 162 - 171

¹⁵⁹ Easterling, H. J. ‘The Unmoved Mover in early Aristotle’, Phronesis 21, 1976, 252 - 265

est expliqué que les corps célestes agissent de leur propre volonté.

Dans *Du Ciel*, en revanche, on voit que le concept d'*éther*, en tant que cinquième élément, entre en jeu aux côtés de la terre, de l'eau, du feu et de l'air. Selon cela, l'*éther* serait le matériau à partir duquel les étoiles sont formées et il y a un mouvement circulaire dans sa nature. Aristote critique Anaxagore et dit qu'il l'a confondu avec le feu, là où il a abordé le sujet de l'*éther* pour la première fois¹⁶⁰. Aristote, qui montre l'*aither* comme un principe de mouvement en lui-même, prétend que le sens du mot vient du grec *aei thein*, signifiant « *toujours courir* ». Cependant, dans les parties suivantes de l'ouvrage, des références aux esprits des étoiles continuent d'être faites comme source de leurs mouvements naturels.

Il faut donc se référer plutôt à la *Physique* et à la *Métaphysique* ou les preuves d'Aristote sur le Premier Moteur Immobile apparaissent dans leur intégralité. En utilisant le résumé de William Lane Craig¹⁶¹, nous pouvons donner une version schématisée des preuves de Dieu, ou de Premier Moteur Immobile qui se trouvent dans la *Physique* et dans la *Métaphysique* en un seul flux comme suit :

1. Il y a du mouvement dans le monde
2. Le mouvement est éternel
3. Tout ce qui est en mouvement est mû par quelque chose en acte
4. Les objets en mouvement sont soit mus par eux-mêmes, soit mus par un autre
5. La série de choses mues par un autre doit se terminer soit par un moteur autonome, soit par un moteur immobile
6. Ceux qui se meuvent par eux-mêmes sont réduits à des moteurs immobiles
7. Il doit y avoir un premier moteur immobile qui est la cause du mouvement éternel

¹⁶⁰ Aristote, *Du Ciel*, 270 b 25

¹⁶¹ Craig, William Lane, ‘The Cosmological Argument from Plato to Leibniz’, The Macmillan Press, 1980, pp. 37 - 39

PARTIE 3 :
DESCARTES COMME LOINTAIN HERITIER D'ARISTOTE



3.1. Aperçu général du 17^e siècle

Afin de s'éloigner des perspectives religieuses du Moyen Âge, l'héritage de l'Antiquité, qui avait été évité pendant des siècles dans la pensée de l'Europe occidentale, a été réévalué à la Renaissance. L'effort de s'inspirer du passé pour la construction du nouveau ne se limite pas à la sphère de la philosophie, mais se manifeste également dans d'autres disciplines, comme l'art et l'architecture. Dans cette procédure, une quantité importante de traductions a été effectuée, les modifications du Moyen Âge apportées à l'héritage antique ont été supprimées et des tentatives ont été faites pour localiser les textes originaux. Bien que ces efforts aient créé l'environnement intellectuel du XVII^e siècle dans son ensemble, la pensée de la Renaissance était incapable de produire des œuvres très originales et n'a pas subi de transition significative.

Lorsqu'on examine la philosophie du XVII^e siècle dans son ensemble, on observe un effort pour nettoyer le gâchis intellectuel dont elle a hérité. Des tentatives ont été faites pour normaliser les connaissances de l'époque de la Renaissance au XVII^e siècle. Par conséquent, la poursuite d'une technique pour atteindre une connaissance solide a été l'une des caractéristiques déterminantes des penseurs de l'époque.

Cette recherche a également produit des résultats contradictoires. Bien qu'elle puisse être considérée comme une continuation de la philosophie de la Renaissance, qui est née en réaction à la structure intellectuelle éloignée de la diversité religieuse du Moyen Âge, la recherche d'une méthode pour accéder à l'information solide que nous venons de mentionner a apporté la philosophie de l'époque moderne à un certain degré d'uniformité. Malgré l'émergence d'écoles telles que Descartes, Hobbes, Spinoza et Leibniz, il est impossible de conclure que la diversité philosophique de la Renaissance a maintenu sa position au XVII^e siècle. Malgré leurs différences à certains égards, ces écoles ont un aspect général d'harmonie dans leurs contours. En d'autres termes, bien que la philosophie de la Renaissance, qui a adopté la structure multicolore de la philosophie antique en opposition à la monotonie du Moyen Âge, ait préparé l'âge moderne en un sens, la philosophie de l'âge moderne a pris une atmosphère rappelant le Moyen Âge en termes de sa cohérence d'ensemble.

Cette similitude que l'on peut établir entre la philosophie de l'époque moderne et la philosophie du Moyen Âge est, bien entendu, de toute autre nature. Alors que le facteur principal constituant l'isolement de la philosophie médiévale consistait en des valeurs religieuses, la principale raison de la cohérence interne de la philosophie moderne était de prendre la physique mathématique comme modèle épistémologique décisif. En d'autres termes, cette approche, que l'on peut appeler le rationalisme, a retiré la principale méthode d'accès à la connaissance de la vérité de la spéculation basée sur la religion, et l'a remplacée par la méthode mathématique/géométrique.

En examinant les développements historiques non philosophiques de la période, en particulier dans le domaine de la science, il n'est pas difficile de conclure qu'il ne s'agissait pas d'une simple coïncidence.

Copernic, l'un des scientifiques les plus influents de la phase finale de la Renaissance, en particulier du XVIe siècle, était lui-même un responsable religieux, et ses découvertes dans le domaine de l'astronomie ont presque bouleversé la base de connaissances antérieures.

Les données que Copernic a présentées à la communauté scientifique ont initialement conduit à la conclusion que les informations obtenues par les sens n'étaient pas fiables, car une vision de l'astronomie basée sur nos sens dictait que la terre était stationnaire et que toutes les autres étoiles, les corps célestes et le soleil tournaient autour de nous. Cependant, les données de Copernic indiquaient le contraire. De toute évidence, la prise en compte de cette situation difficile à la fois en science et en philosophie a conduit à la remise en question des connaissances observationnelles. La connaissance sensorielle ne pouvait plus être considérée comme fiable, car elle n'était plus une connaissance de la vérité, mais plutôt une connaissance de la façon dont la vérité nous apparaissait, c'est-à-dire qu'elle était subjective. Selon les nouvelles preuves, la planète n'est pas le centre de l'univers. Ensuite, la science et la philosophie ont dû concevoir une nouvelle stratégie pour surmonter la subjectivité de la nature.

Une autre conséquence de la révolution copernicienne a porté un coup à la vision du monde de l'Église, car l'astronomie géocentrique de l'époque avait renforcé l'idée

que la terre était au centre du cosmos et que l'être humain était au centre du monde. En d'autres termes, l'univers tout entier était en fait réduit à une décoration pour l'existence humaine, et l'histoire commençait avec Adam et se terminait avec la fin du monde. Les connaissances de Copernic étaient suffisantes pour briser ces notions, car elles ont eu un effet profond sur Giordano Bruno, qui peut être considéré comme son contemporain, ainsi que sur de nombreux philosophes de la Renaissance, et une base solide a été établie pour contrer les vues de l'Église.

Les implications destructrices des découvertes astronomiques de Copernic ne se limitaient pas aux croyances de l'Église. La physique d'Aristote était également déficiente. La distinction entre les planètes sublunaires et superlunaires avec des essences et des modes de mouvement uniques avait disparu, car la terre était considérée comme un corps céleste identique au reste.

Les découvertes de Galilée, l'un des scientifiques de la prochaine génération après Copernic, ont à la fois confirmé Copernic et complètement invalidé la vision du monde d'Aristote. Dans la physique d'Aristote, on prêchait qu'il y avait des mouvements lisses et circulaires dans le monde supralunaire, sans début ni fin, au contraire, le mouvement sur terre était linéaire, non circulaire, et qu'il commençait par la répulsion et s'arrêtait spontanément au bout d'un moment. Galilée, d'autre part, a découvert la loi de l'inertie, qui peut être considérée comme la base de la physique moderne. En conséquence, tant qu'ils n'étaient pas exposés à une force extérieure, il ne pouvait y avoir aucun changement dans les états de mouvement et les directions des objets. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de mouvements circulaires sans commencement ni fin ; et aucun mouvement ni sur terre ni dans le ciel ne pourrait s'arrêter de soi-même après un certain laps de temps, et continuerait dans la même direction pour toujours à moins qu'il ne rencontre une force opposée.

Galilée a su fonder avec succès son investigation scientifique sur une certaine méthodologie. Conformément à cette méthode de « physique mathématique », qui sera transférée à la philosophie dans les périodes ultérieures et servira de fondement au rationalisme, il fallait d'abord considérer le phénomène naturel à étudier en termes de grandeurs mesurables, puis formuler l'expression numérique de la relation entre ces grandeurs. Comme on peut le voir, la démarche de Galilée n'impliquait pas

d'expérimentation jusqu'à cette étape. La méthode scientifique reposait sur la détermination de la corrélation entre les données numériques disponibles. Après ce point, Galilée a ajouté l'expérimentation et a conseillé de l'utiliser pour choisir entre plusieurs possibilités. En d'autres termes, la première étape de l'étude de tout événement naturel consiste à le décomposer en ses éléments constitutifs ; c'est ce qu'on appelle l'analyse. La deuxième étape consiste à déterminer les corrélations entre les données issues de l'analyse ; c'est ce qu'on appelle la synthèse. En revanche, l'expérience servirait de test pour déterminer lequel des modèles mathématiques issus de l'analyse et de la synthèse fournirait l'explication la plus acceptable. La modification de cet ordre entraînerait un risque d'erreur.

De toute évidence, toutes ces avancées scientifiques avaient préparé Newton. Newton aurait la particularité d'articuler la loi de la gravitation, contrairement à l'affirmation de Galilée selon laquelle la chute d'une pierre lancée en l'air n'est pas causée par l'arrêt spontané du mouvement, mais par diverses forces telles que le frottement, etc. Selon cette théorie, la chute de la pierre lancée en l'air et le mouvement des planètes ne sont pas des phénomènes naturels distincts qui peuvent être expliqués par diverses lois, mais plutôt des manifestations distinctes d'une même loi naturelle. Selon la loi de la gravitation de Newton, l'attraction entre toutes les choses, de la plus petite à la plus grande, était proportionnelle à leurs masses et inversement proportionnelle au carré de leur distance. En d'autres termes, puisque la masse de la terre est nettement supérieure à celle de la pierre, la terre attirait la pierre à elle-même. La même formule pourrait être appliquée à toutes les planètes. Une seule formule pourrait expliquer à la fois le développement des orbites et la chute de la pierre.

À la suite de nouvelles percées, le changement de la méthode duale de la physique aristotélicienne en une vision du monde moniste a eu des effets immédiats sur la philosophie. Cela se reflète dans la métaphysique panthéiste de Giordano Bruno. Le cosmos tout entier est gouverné par un seul esprit, et tous les êtres partagent le même esprit ; tout mouvement dérive de la puissance du même esprit. Le panthéisme de Bruno a transformé l'existence matérielle de l'univers en une structure vivante. Cependant, le concept d'unité, issu du concept d'univers proposé par les scientifiques qui ont marqué l'époque, tels que Copernic, Galilée et Newton, n'était pas basé sur l'idée que l'univers partageait une âme, mais plutôt sur la notion que la même loi

naturelle s'appliquait partout dans l'univers. Tout dans l'univers ne différait que qualitativement, donc les différences entre les objets pouvaient être quantifiées et mesurées.

Cette nouvelle approche scientifique, née principalement au XVI^e siècle et poursuivie par Isaac Newton, a conduit à la conviction que la structure de la nature peut être comprise en termes de principes mathématiques. En d'autres termes, la précision des mathématiques peut désormais être représentée en physique grâce à l'utilisation de la technique mathématique dans la recherche sur la nature, et les connaissances acquises grâce à cette méthode sont plus fiables que les données sensorielles. En d'autres termes, les connaissances certaines sont obtenues par l'intellect plutôt que par l'expérimentation.

Ces avancées scientifiques ont posé des questions similaires à la philosophie. Puisque nous pouvons atteindre des certitudes sur la nature par l'esprit, la nature et la raison coexistaient en harmonie. Cependant, la nature possédait une structure corporelle, alors que l'esprit n'en avait pas. Ainsi, par l'harmonie de la nature et de la raison, le monde corporel et le monde mental ou spirituel immatériel étaient désignés, et les deux correspondaient. Ainsi, bien que l'esprit et la matière aient des essences distinctes, Dieu avait imprégné l'un et l'autre des mêmes principes. Cette conformité était réalisable lorsque la procédure appropriée était utilisée. Cela signifiait que l'homme pouvait comprendre l'ensemble du cosmos, à commencer par l'esprit, qui était logé dans son âme. Les gens peuvent être capables de comprendre non seulement des faits naturels, mais aussi des concepts métaphysiques tels que le bien/le mal, le juste/l'injuste, le beau/le laid, Dieu et l'esprit, s'ils employaient correctement leur entendement.

C'était la contribution la plus significative de la science de la Renaissance à la philosophie : tout comme l'essor des sciences naturelles sur la base des mathématiques a démontré que la raison pouvait résoudre la structure de la nature en restant en elle-même, la même méthode pouvait maintenant être appliquée à la métaphysique pour conceptualiser la totalité de la réalité. C'est ainsi que la base de la rationalité de l'Âge moderne a été établie. En plus du problème de méthode en philosophie, la méthodologie consistant à décomposer le sujet en ses éléments, puis à rétablir les

relations entre ces éléments dans la pensée et à parvenir à une connaissance claire et définie a élevé les concepts de substance et de cause à une place prépondérante. Le processus de dissection de tout sujet philosophique en ses éléments constitutifs a finalement conduit à une tentative d'identification des principes finaux qui pourraient être séparés, et bien que cela rende le concept de substance significatif, les relations entre les substances sont également considérées comme des causes. Lorsque nous identifions avec précision les substances et les causes, les connaissances que nous obtenons deviennent évidentes.



3.2. Exigences théologiques d'une preuve philosophique

3.2.1. Besoin provenant des Saintes Écritures

L'une des principales raisons qui ont poussé Descartes à chercher à prouver Dieu était son désir d'éliminer la possibilité que les faits qu'il connaissait déjà par la foi puissent être décrits comme un cycle logique aux yeux des incroyants.

Il suffit de croire en ce qui est écrit dans les Écritures¹⁶² sur ces deux sujets, et cette croyance est un don de Dieu lui-même. Dieu non seulement nous informe de l'existence d'autres choses, mais imprime également dans nos coeurs la foi dont nous avons besoin pour croire en son existence. En effet, la révélation divine est la plus certaine de toutes les connaissances possibles, mais la certitude de cette croyance en la révélation ne se révèle pas par la contemplation mentale mais par un attachement volontaire :

« Cela ne nous empêche pas néanmoins de croire que ce qui a été objet de révélation divine est plus certaine que n'importe quelle connaissance : la croyance qu'on lui témoigne, portant dans tous les cas sur des choses cachées, n'est pas un acte de l'esprit, mais de la volonté. »¹⁶³

Par conséquent, il n'y a aucun moyen d'inculquer des vérités religieuses aux incroyants qui ne peuvent pas révéler volontairement cette grâce divine dotée dans leur cœur. Il est également impossible de les persuader des vertus morales, car puisque la vie que nous menons récompense les vices plutôt que les vertus, celui qui ne craint pas Dieu et n'attend pas l'au-delà n'a aucune raison de préférer la justice à l'utilité. C'est-à-dire que le moyen d'établir une moralité basée sur des valeurs objectives, et non sur l'intérêt personnel, doit passer par le fait de faire croire les non-croyants en Dieu et à la vie après la mort.

¹⁶²Ancien Testament et Nouveau Testament

¹⁶³Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, Règle III

Dans ce cas, pour convaincre les incroyants, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme doivent être renforcées par des preuves philosophiques, en dehors des données théologiques, car il ne sera pas possible d'éclairer une personne qui ne croit pas à la religion dans la lumière des données et informations fondées sur la religion :

« Si elle (la croyance) a des fondements dans l'entendement, ils pourront et devront entre tous être découverts par l'une ou l'autre des voies déjà indiquées¹⁶⁴ [...] »¹⁶⁵

Le croyant n'a pas besoin de cela parce qu'il croit en l'existence de Dieu telle qu'elle est écrite dans les Saintes Écritures. La nécessité de croire aux Saintes Écritures est qu'elles viennent de Dieu. Mais quand nous rencontrons un incroyant, il trouvera une circularité dans cette déclaration, car par Dieu nous affirmons les Écritures, et par les Écritures nous affirmons Dieu. Cela nous amène à une circularité à éviter :

« [...] il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part [...] il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu [...] : on ne saurait néanmoins proposer cela aux Infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commetttrait en ceci la faute que les Logiciens nomment un Cercle. »¹⁶⁶

Le treizième chapitre du *Livre de la Sagesse* dans l'Ancien Testament traite et, en un sens, examine les thèmes de l'incrédulité et de l'idolâtrie. Certains d'entre eux ont pris le feu, le vent, l'air, les étoiles, etc. pour Dieu, le créateur du cosmos, et ont confondu le véritable souverain de cette beauté avec la beauté de la nature, qu'ils admiraient. Cependant, en observant les effets, ils auraient dû être capables de discerner l'ampleur, la beauté et la puissance de la cause, car la beauté de la créature révèle la beauté du Créateur. La Bible enseigne que ceux qui sont tombés dans l'incrédulité de cette manière, aussi « *insensés* » qu'ils soient, ont un côté qui peut être justifié, à savoir que pendant qu'ils cherchaient vraiment Dieu, ils ont été tellement captivés et emportés par la beauté de ce qu'ils ont vu qu'ils ont perdu la foi. Ils ont poursuivi ce qui a été et ont oublié qui l'a fait être. Bien qu'ils puissent être excusés à

¹⁶⁴ L'intuition et la déduction

¹⁶⁵ Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, Règle III

¹⁶⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Épitre, §1

cet égard, ces individus ne seront pas pardonnés ; ils paieront le prix pour avoir ignoré leur Seigneur, malgré le fait qu'ils étaient assez intelligents pour obtenir les connaissances mondaines dont ils ont besoin :

- « 3. Si, charmés de leur beauté, ils ont pris ces créatures pour des dieux, qu'ils sachent combien le Maître l'emporte sur elles ; car c'est l'Auteur même de la beauté qui les a faites.
4. Et s'ils en admireraient la puissance et les effets, qu'ils en concluent combien est plus puissant celui qui les a faites.
5. Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur.
6. Ceux-ci pourtant encourent un moindre reproche ; car ils s'égarent peut-être en cherchant Dieu et en voulant le trouver.
7. Occupés de ses œuvres, ils en font l'objet de leurs recherches, et s'en rapportent à l'apparence, tant ce qu'ils voient est beau !
8. D'autre part, ils ne sont pas non plus excusables ;
9. car, s'ils ont acquis assez de science pour arriver à connaître le monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement le Maître ? »¹⁶⁷

Dans le reste du livre, les mécréants représentés ci-dessus sont opposés aux païens, et c'est contre ce groupe qu'ils sont favorisés. Ceux qui comptent sur des statues artisanales de pierre, de bois ou d'autres matériaux pour les aider dans diverses situations sont les plus misérables.

- « 10. Mais ils sont bien malheureux, et ils mettent leur espérance en des objets sans vie, ceux qui ont appelé Dieu des ouvrages de la main des hommes, de l'or et de l'argent travaillés avec art, des figures d'animaux ou une pierre inutile, ouvrage d'une main antique.

[...]

¹⁶⁷Ancien Testament, Livre de la Sagesse, chapitre 13

17. Cependant il le prie au sujet de ses biens, de ses mariages et de ses enfants, et il ne rougit pas de parler à ce qui n'a point d'âme. Il demande la santé à ce qui est sans force,

18. la vie à ce qui est mort, le secours à ce qui ne peut rendre aucun service, un heureux voyage à ce qui ne peut se servir de ses pieds. »¹⁶⁸

Ces plaintes dans l'Ancien Testament visent le fait que les humains ont la raison mais ne l'utilisent pas pour trouver Dieu. Par conséquent, la conclusion qui peut être tirée est qu'Il peut être découvert par la logique. En réalité, outre le fait que l'effort pour atteindre Dieu par la raison est vulnérable aux objections pour des raisons théologiques et autres, l'Ancien Testament lui-même suggère que ceux qui n'utilisent pas leur intelligence pour trouver Dieu seront soumis à une terrible peine. En fait, le même passage décrit deux voies distinctes vers la connaissance de Dieu : la première consiste à découvrir l'existence de Dieu basée sur le bien visible, tandis que la seconde est à la découverte de l'artiste basée sur ses œuvres. Dieu fournit des preuves raisonnables *a priori* et *a posteriori* de son existence dans l'Ancien Testament, selon Maïmonide, un spécialiste de la Torah qui considère que la bonté peut aller de pair avec l'existence.

« 1. Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu, et qui n'ont pas su, par les biens visibles, voir Celui qui est, ni, par la considération de ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier. »¹⁶⁹

Il serait erroné de supposer que le mot visible dans le passage se rapporte aux choses des sens, parce que dans la *Lettre aux Romains* du Nouveau Testament, des opinions vérifiant ce qui précède sont exprimées et il est dit que la perfection de Dieu a été « *visible à l'esprit* » depuis le début du temps. Par conséquent, exactement comme dans la citation précédente du *Livre de la Sagesse*, la fureur et la colère de Dieu sont prédites contre les incroyants, et il est dit qu'ils ne seront pas pardonnés. Selon le texte du *Nouveau Testament*, ne pas connaître Dieu n'est pas seulement un problème épistémologique, mais aussi un problème éthique, car cacher une vérité claire et connaissable serait la tenir captive :

¹⁶⁸ Ancien Testament, Livre de la Sagesse, chapitre 13

¹⁶⁹ Ancien Testament, Livre de la Sagesse, chapitre 13

« 18. En effet, la colère de Dieu éclate du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes, qui, par leur injustice, retiennent la vérité captive ; 19. car ce qui se peut connaître de Dieu, est manifeste parmi eux : Dieu le leur a manifesté.

20. En effet ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Ils sont donc inexcusables,

21. puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces ; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres.

22. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous ;

23. et ils ont échangé la majesté du Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible [...] »

Il est utile de prêter attention à l'expression « *retenir la vérité captive* » utilisée ici. La vérité qui peut être connue au sujet de Dieu est à nouveau rendue « *visible à l'intelligence* » par Dieu, mais est *retenue captive* dans le cœur de ceux qui le renient. Donc, pour libérer la connaissance de l'esclavage, il suffira de regarder en nous-mêmes, ou du moins c'est ainsi que Descartes a interprété ces lignes. Même à partir de ce point, Descartes entreprend la tâche de prouver Dieu et prétend que le degré de certitude dans la preuve qu'il trouvera sera supérieur au niveau de certitude trouvé dans notre connaissance des choses du monde :

« [...] il est dit qu'ils sont *inexcusables* ; et encore au même endroit par ces paroles, *ce qui est connu de Dieu est manifeste dans eux*, il semble que nous soyons avertis, que tout ce qui se peut savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de nous fournir. C'est pourquoi j'ai pensé qu'il ne serait point hors de propos, que je fisse voir ici par quels moyens cela se peut faire, et quelle voie il faut tenir, pour arriver à la connaissance de Dieu avec plus de facilité et de certitude, que nous ne connaissons les choses de ce monde. »¹⁷⁰

¹⁷⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Épitre, §2

3.2.2. Imposition du contexte historique

Alors que Descartes se considère responsable de prouver Dieu, d'une part, il fonde cette tâche sur la *Bible*, comme on l'a vu plus haut, et d'autre part se réfère au Ve concile du Latran convoqué par le pape Léon X.

Pour refléter l'atmosphère de l'époque, il est utile de mentionner brièvement le concile du Latran.

Lorsque la politique italienne de la France oppose le Pape Julius II et Louis XII, roi de France, le roi convoque le concile de Pise à la fin de 1511 afin de destituer le pape. À la suite de protestations publiques, le Conseil a été contraint de se déplacer d'abord à Milan, puis à Asti, puis à Lyon. Le Pape Julius II, d'autre part, ne laisse pas cette tentative sans réponse, qui créera de l'incertitude et de la discorde au sein de l'Église, et décide de convoquer le *Concile de Latran* à Rome dans quelques mois, mais il ne vit pas assez longtemps pour voir le résultat de l'initiative qu'il a commencée.

Le Concile, que Julius a convoqué à Rome en 1512, a procédé sous la direction de Léon X en 1513 et a tenu 12 sessions. En 1513, les Pères de l'Église présents au Concile de Pise soutiennent le Latran, évitant ainsi toute atteinte à l'autorité de l'Église et de la Papauté. Au Concile, outre les questions politiques et la hiérarchie interne de l'Église, les idées de Martin Luther ont également été discutées, la question de l'imprimerie qui était parmi les questions les plus importantes de l'époque a également été examinée, l'imprimerie a été reconnue comme un don de Dieu, mais toutes sortes de documents à imprimer étaient jugés soumis à l'autorisation du pape ou des évêques ou des tribunaux d'inquisition, et l'excommunication était prévue pour le comportement contraire.

Compte tenu du peu de temps qui s'est écoulé depuis la conquête d'Istanbul et la poursuite de l'expansion ottomane, il ne devrait pas être difficile de comprendre pourquoi il y avait une peur croissante des Turcs en Europe à l'époque. Presque tous les papes qui étaient arrivés au pouvoir au cours des soixante ans entre 1453 et le concile de Latran avaient plaidé pour une guerre contre les Turcs, mais ces appels ont été largement infructueux. Lors de la huitième réunion du concile de Latran, tous les

monarques et princes chrétiens ont été invités à se préparer à une guerre sainte contre les Turcs. Cependant, on ne peut pas prétendre que cet appel de 1513 a jeté les bases d'un triomphe militaire, car peu de temps après, en 1526, les armées européennes subiraient la défaite de *Mohacs* contre les Ottomans, ouvrant la voie aux Turcs pour assiéger Vienne.

Lors de la huitième séance, outre le thème de la répulsion des Turcs, diverses questions métaphysiques et, en particulier, les perspectives de ceux qui doutent de l'immortalité de l'âme ont de nouveau été abordées. *Pietro Pomponazzi*, professeur de philosophie à l'Université de Padoue, a affirmé que l'identité et l'immortalité de l'âme ne pouvaient être démontrées rationnellement et étaient donc des questions de foi. Le concile a condamné ces vues, a déclaré que la philosophie ne pouvait être indépendante de la religion et a exhorté les penseurs chrétiens à s'y opposer.

Descartes prétend qu'il a entrepris de fournir la preuve de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme en réponse à ce défi :

« Et pour ce qui regarde l'âme, quoique plusieurs aient cru qu'il n'est pas aisément d'en connaître la nature, et que quelques-uns aient même osé dire que les raisons humaines nous persuadaient qu'elle mourait avec le corps, et qu'il n'y avait que la seule foi qui nous enseignât le contraire, néanmoins, d'autant que le concile de Latran, tenu sous Léon X, en la session 8, les condamne, et qu'il ordonne expressément aux philosophes chrétiens de répondre à leurs arguments et d'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connaître la vérité, j'ai bien osé l'entreprendre dans cet écrit. »¹⁷¹

La période pendant laquelle Descartes a vécu et travaillé est d'environ cent ans après le Concile cité. Cependant, il ne faut pas oublier que la question de l'imprimerie a fait l'objet de longs débats et que Martin Luther a été excommunié pour ses opinions visant l'autorité de l'Église, et a eu un retentissement formidable notamment en Allemagne en traduisant la Bible en allemand et créant une grande fissure dans le catholicisme en prêchant le protestantisme. Tous ces événements provoquèrent une tension croissante, et peu après la mort de Martin Luther, un Index fut promulgué par

¹⁷¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Épitre, §3

le Concile de Trente (1545-1563) tenu à Bologne, dans le prolongement de la décision du Concile de Latran, qui imposait l'obligation que les ouvrages imprimés soient sous le contrôle de l'Église.

Ce catalogue, dont le titre complet est *Index Librorum Prohibitorum*, contenait une liste de livres interdits. La censure par l'Église des œuvres contestées n'a pas été de courte durée, comme on pourrait le supposer, et s'est poursuivie jusqu'à la publication d'un communiqué du Vatican en 1966. En d'autres termes, ces tensions étaient courantes à l'époque où Descartes a écrit, et il était coûteux d'exprimer des opinions différentes de celles de l'Église. Les idées avancées par Descartes, qui remettaient en question la présence de Dieu à travers le prisme du doute systématique, donnaient la priorité aux arguments rationnels au-dessus de la foi et critiquaient le thomisme, qui pourrait être considéré comme la doctrine officielle de l'Église à cette époque, contenaient un certain nombre de défis audacieux pour la période.

Derrière l'effort de fonder d'une manière ou d'une autre, les choses dont il parle, sur la *Bible* et l'autorité du Concile, il y a donc une forte probabilité qu'il tente d'éviter la censure et le risque de persécution par l'Église.

3.2.3. Attitude prudente envers l'autorité ecclésiastique

Descartes est en réalité extrêmement prudent quant à la réaction de l'Église. Dans l'avant-propos de ses Méditations, lorsqu'il décrit pourquoi il a écrit le livre, il note qu'il avait également discuté de Dieu et de l'âme humaine dans son ouvrage antérieur, le Discours. Il explique cependant qu'il a l'intention d'utiliser les commentaires qu'il reçoit pour développer davantage le concept à l'avenir. Dans un ouvrage publié en français, c'est-à-dire une langue que les « âmes faibles » peuvent comprendre, il souligne que dans le Discours, il n'aborde le sujet que superficiellement, pas en profondeur, car ce serait oser remettre en cause l'existence de Dieu et exhorter les gens ordinaires à suivre cette voie périlleuse. Il mènerait donc une enquête plus approfondie dans un ouvrage à part qui n'est pas destiné au grand public, mais plutôt à l'Église et aux universitaires, donc rédigé en latin :

« J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'Âme humaine dans le Discours français [...] non pas à dessein d'en traiter à fond, mais seulement comme en passant [...] je n'ai pas cru qu'il fût utile de le montrer en français et dans un discours qui pût être lu de tout le monde, de peur que les faibles esprits ne crussent qu'il leur fût permis de tenter cette voie. »¹⁷²

« Maintenant, après avoir suffisamment reconnu les sentiments des hommes, j'entreprends derechef de traiter de Dieu et de l'âme humaine, et ensemble de jeter les fondements de la philosophie première ; mais sans en attendre aucune louange du vulgaire, ni espérer que mon livre soit vu de plusieurs. »¹⁷³

Une lettre adressée aux « doyens et doctes très sages et extrêmement ouverts d'esprit de la Sainte Faculté de Théologie de Paris » est également jointe à la page de titre des Méditations. Lue avec attention, cette lettre ressemble à une pétition écrite pour échapper à la censure. Alors que Descartes explique en détail pourquoi il juge important de composer une telle œuvre, il ne cesse de solliciter ses interlocuteurs pour défendre et sauvegarder l'œuvre en question. Il ajoute également que la Faculté est la plus haute autorité en matière de foi et de philosophie après les « *Saints Conciles* » :

« C'est pourquoi, Messieurs, quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la Philosophie, je n'espère pas qu'elles fassent un grand effort sur les esprits, si vous ne les prenez en votre protection. [...] non seulement en ce qui regarde la Foi, après les sacrés Conciles, on n'a jamais tant déféré au jugement d'aucune autre Compagnie, mais aussi en ce qui regarde l'humaine philosophie [...] »¹⁷⁴

3.2.4. Défense raisonnable des vérités de foi contre les athées

Ceux qui étaient incapables de reconnaître la présence de Dieu et que l'âme est une réalité différente du corps, d'autre part, ont déclaré que personne n'avait été en mesure de fournir des preuves convaincantes sur ces questions jusqu'à ce point. Descartes n'était pas d'accord et considérait que bon nombre des idées présentées par

¹⁷² Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Préface, §1

¹⁷³ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Préface, §9

¹⁷⁴ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Épitre, §5

les chercheurs jusque-là sur les deux sujets en question pouvaient représenter des preuves ; cependant, il soutient que la question doit être revisitée d'un point de vue philosophique. Lorsque les informations les plus crédibles disponibles sur ce sujet seront sélectionnées et présentées de manière claire et précise, avec le plus grand soin, des preuves seront réunies que personne ne pourra contester à l'avenir. Descartes considérait qu'il était de sa responsabilité de démontrer que la même technique s'applique à la théologie, car il avait précédemment proposé une méthode applicable à toutes les autres sciences et servant de clé pour résoudre tous les problèmes¹⁷⁵.

Ce faisant, cependant, il ne pense pas qu'il soit nécessaire de passer en revue toutes les preuves imaginables, en adhérant au concept de sélection des plus fortes et en se concentrant uniquement sur elles. Il traite et prépare à l'emploi uniquement ceux qui sont exceptionnellement clairs et précis. En fait, il en est si certain qu'il affirme qu'aucune meilleure preuve ne sera plus jamais découverte :

« [...] seulement j'ai traité les premières et principales d'une telle manière, que j'ose bien les proposer pour de très évidentes et très certaines démonstrations. Et je dirai de plus qu'elles sont telles, que je ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleures [...] »¹⁷⁶

Si Descartes est confiant dans la justesse de son raisonnement, il avoue s'inquiéter de la capacité de ses arguments à être compris par quiconque. Une grande partie des informations qui ont survécu, par exemple des géomètres, sont évidemment concluantes, mais ne sont saisies que par un petit nombre de personnes, parfois en raison de leur longueur, et parfois parce qu'elles demandent à tout notre esprit de se concentrer pour bien comprendre. Descartes affirme que les arguments qu'il propose sont plus avancés que les preuves de la géométrie en termes de précision et de clarté, mais il affirme également que ses idées ne plaisent pas à la majorité car elles sont un peu longues et nécessitent un esprit dépourvu d'idées préconçues.

De plus, il existe un deuxième élément de la comparaison entre géométrie et

¹⁷⁵ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Épitre, §3

¹⁷⁶ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Épitre, §4

philosophie qui pourrait être considéré au détriment de cette dernière : la géométrie est basée sur des données éprouvées à chaque phase. Cependant, ceux qui manquent de connaissances exhaustives sur un certain sujet et souhaitent dissimuler leur ignorance, acceptent certaines informations sans remettre en cause leur fausseté. Bien que ces individus aient le défaut de confondre le mal avec le bien, ils n'ont pas l'habitude de nier la vérité. Au lieu de se consacrer à la recherche de la vérité, cependant, certains philosophes prétentieux n'ont rien de mieux à faire que de tenter avec arrogance de réfuter les vérités les plus claires et les plus fondamentales. Après ces preuves philosophiques mathématiquement exactes, ces personnes odieuses, qui se trouvent être majoritairement athées, ne seront plus en mesure d'exprimer le moindre doute concernant la présence de Dieu et la séparation de l'âme du corps, selon Descartes.

« [...] les Athées qui sont pour l'ordinaire plus arrogants que doctes et judicieux, se dépouilleront de leur esprit de contradiction, ou que peut-être ils soutiendront eux-mêmes les raisons qu'ils verront être reçues par toutes les personnes d'esprit pour des démonstrations, de peur qu'ils ne paraissent n'en avoir pas l'intelligence : et enfin tous les autres se rendront aisément à tant de témoignages, et il n'y aura plus personne qui ose douter de l'existence de Dieu, et de la distinction réelle et véritable de l'âme humaine d'avec le corps. »¹⁷⁷

3.3. Question de méthode

3.3.1. Recherche d'une méthode mathématique

Avant de tenter d'évaluer l'approche de René Descartes pour établir l'existence de Dieu, il est crucial de découvrir l'enquête de base du philosophe afin de comprendre la signification d'une telle démonstration dans l'orientation philosophique globale de Descartes.

La question de savoir comment adapter la méthode mathématique à la philosophie afin d'atteindre une certitude inébranlable et des vérités incontestables est

¹⁷⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Épitre, §5

une question fondamentale qui a été soulignée presque tout au long du XVII^e siècle pour les raisons expliquées plus haut. Presque tous les philosophes de l'époque ont donné des travaux sur la méthode ou ont lié leurs travaux dans différents domaines de la philosophie avec la méthode mathématique. Le philosophe qui a traité cette question pour la première fois et peut-être le plus largement était Descartes.

Les premiers exemples de l'approche de Descartes au sujet de la méthode, publiés en 1684, *Regulae Ad Directionem Ingenii* (Règles pour la direction de l'esprit). La première règle énoncée dans cet ouvrage est la suivante :

« Les études doivent avoir pour but de donner à l'esprit une direction qui lui permette de porter des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui »¹⁷⁸.

Selon Descartes, comme on peut le voir à partir de la première règle qui forme également la phrase d'introduction de l'ouvrage, le but principal de toute recherche devrait être de s'assurer que l'esprit atteint la certitude dans chaque sujet. Dans l'explication de la première règle, on voit le noyau d'une distinction que le philosophe détaillera dans les travaux qu'il écrira dans les périodes ultérieures et qui constitue peut-être une des pierres angulaires de sa philosophie. La distinction en question est la distinction entre la matière et l'esprit.

Descartes reproche à ses prédecesseurs de ne pas avoir su faire cette distinction. Selon le philosophe, les penseurs antérieurs, partant du fait que les activités corporelles étaient traitées séparément les unes des autres, traitaient également les activités mentales en les séparant les unes des autres de la même manière, et ainsi ils se trompaient sur le fait qu'il y avait des distinctions claires entre les branches des sciences.

Cependant, cette distinction, qui peut être considérée légitime lorsqu'il s'agit d'activités corporelles, ne s'applique pas à la connaissance intellectuelle. Il n'est peut-être pas possible de s'attendre à ce que des mains laboureuses jouent d'instruments de

¹⁷⁸ Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, p. 1, Librairie Philosophique J. Vrin, Trad : J. Sirven

musique, mais ce n'est pas le cas pour les sciences. Bien que le sujet de chaque branche de la science soit différent, ce sont toutes des manifestations de l'*Universelle Sagesse* dans différents domaines, c'est-à-dire qu'elles sont une seule et même chose au total. A cet égard, il n'y a pas de différence entre l'anthropologie et la botanique, entre l'astronomie et la métallurgie. Ainsi, au lieu de traiter les sciences une par une, chacune d'entre elles devrait être évaluée en rapport avec cette *Universelle Sagesse*. Toutes les branches de la science sont tellement interconnectées qu'il est plus facile d'apprendre toutes en même temps que d'en séparer une et d'essayer de l'apprendre seule.

Le but de l'étude scientifique ne doit donc pas être de résoudre tel ou tel problème scolaire, mais d'élargir la lumière naturelle de l'esprit.

3.3.2. Signes indiquant le *Cogito*

Dans les *Regulae*, on assiste à l'amorce de principes qui constitueront les piliers fondamentaux de la philosophie de Descartes dans les années à venir et qui seront approfondis dans ses écrits ultérieurs.

Par exemple, à partir du résumé donné ci-dessus concernant la première règle, il est possible de saisir l'essentiel des vues de Descartes sur le dualisme entre âme et corps. En dehors de la critique qu'il fait de ces prédécesseurs, entre autres des scolastiques ; nous pouvons également déduire de cette première règle que les vérités de l'esprit constituent un tout unique et la connaissance qui peut être obtenue de chaque domaine différent de l'univers n'est pas différente de la manifestation de cette grande vérité dans différents domaines ; que donc tous les domaines de la connaissance reflètent une grande harmonie ; et dès que l'esprit humain saisira cette grande vérité, il éclairera toutes les sciences une à une.

Dans la seconde règle des *Regulae*, Descartes nous conseille de ne nous occuper l'esprit que de ce qu'il peut saisir avec certitude et sans équivoque :

« Les objets dont il faut nous occuper sont ceux-là seuls que nos esprits

paraissent suffire à connaître d'une manière certaine et indubitable »¹⁷⁹.

Cette deuxième règle peut également être considérée comme un exemple important de la recherche cartésienne d'une méthode pour atteindre certaines connaissances.

Poursuivant son langage critique envers les scolastiques dans la partie explicative de la règle, Descartes accuse ses prédecesseurs de s'attarder sur des questions philosophiques qui ont des faces sombres et ne sont pas pleinement avérées, d'attribuer des certitudes à de nombreux jugements qui devraient être considérés comme douteux, de se contredire sur des spéculations probabilistes, de sous-estimer l'effort nécessaire pour établir une base solide pour la réflexion, de se plonger dans des problèmes trop complexes et de proposer des solutions basées sur des suppositions, et d'employer des jeux d'esprit très sophistiqués pour le faire, et en outre, à la suite de tout cela, non seulement de n'avoir rien ajouté de nouveau à la pile de connaissances, mais aussi d'augmenter les doutes existants.

Sa suggestion contre toute cette confusion est de trouver un moyen de se débarrasser de cette cacophonie absurde qui voile la vérité et de la contempler dans sa propre simplicité. La méthode qu'il prévoit à cet effet sera de se réfugier dans l'arithmétique et la géométrie, qu'il prétend exemptes de toutes sortes d'inexactitudes et d'incertitudes.

Selon Descartes, la connaissance a deux sources, l'une est l'expérience et l'autre est la déduction. Cependant, étant donné que la première d'entre elles peut souvent être trompeuse, elle ne peut être considérée comme le bon moyen d'accéder à la connaissance. Alors que la deuxième source ne peut jamais se tromper.

Les erreurs de jugement possibles ne sont pas basées sur de mauvaises conclusions, mais soit sur une compréhension incomplète des données expérimentales, soit sur des affirmations non fondées. La raison pour laquelle l'arithmétique et la géométrie contiennent une plus grande précision que toutes les autres branches de la

¹⁷⁹ Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, p. 4, Librairie Philosophique J. Vrin, Trad : J. Sirven

science, c'est que les sujets de ces disciplines sont si purs et si simples qu'aucune expérience ne peut les rendre douteux. Les conclusions tirées non pas de données empiriques, mais purement de la raison, sont extrêmement claires et faciles, car elles ne laissent aucune place à l'erreur. Dans ce cas, prendre la méthode qui fournit la précision en arithmétique et en géométrie et l'appliquer à d'autres branches de la science sera le meilleur moyen à s'adhérer sur le chemin de la vérité.

Dans cette deuxième règle, il est possible de voir les noyaux des étapes ultérieures de la philosophie cartésienne. La deuxième règle nous fournit la dualité des données d'expérience et des données intelligibles, comme conséquence naturelle de la dualité corps-esprit incluse dans l'explication de la première règle. Généraliser les données d'expérience comme trompeuses et attribuer la clarté et la certitude aux données de raison font partie de ces noyaux dont nous avons parlé plus haut. L'importation de méthodes mathématiques/géométriques dans la philosophie, d'autre part, décrit non seulement la philosophie de Descartes mais aussi l'esprit de l'époque.

Dans la troisième règle, nous voyons que l'intuition s'ajoute à la déduction. Il faut utiliser l'intuition et la déduction, c'est-à-dire ces deux voies que l'on peut considérer comme exemptes d'erreur, pour ne pas se contenter de la certitude d'une connaissance claire et simple et ne pas tomber dans les erreurs des anciens qui se perdaient dans le monde des suppositions sombres et des possibilités incertaines.

Descartes ressentira le besoin de définir le concept d'intuition afin d'éviter toute confusion à ce stade. Ce qu'il en entend n'est pas la vague confiance que nous ressentons envers les données sensorielles. Ce ne sont pas non plus les dispositions trompeuses de l'imagination qui est sujette à l'erreur. L'intuition, à laquelle Descartes fait référence ici, est un concept créé par un esprit pur et prudent avec la plus grande facilité et clarté, ne laissant aucune place au doute. Ce concept découle de *la pure lumière de la raison* et, en raison de sa plus grande simplicité, offre un niveau de précision supérieur à la déduction.

Par exemple, toute personne utilisant cette intuition mentale pourra se rendre compte qu'elle est présente, qu'elle pense, qu'un triangle ne peut avoir que trois côtés. L'intuition est une connaissance certaine qui s'impose à l'esprit de façon directe.

La déduction, d'autre part, est la conclusion nécessaire de quelque chose de connu avec certitude. Alors que la connaissance provenant de l'intuition est définie et claire, la connaissance déductive n'est pas claire bien qu'elle soit précise. Nous dérivons des connaissances déductives à partir de principes corrects.

Descartes décrit la distinction entre intuition et déduction par l'analogie d'une chaîne : si l'on considère la pensée comme une chaîne, il faut avancer de manière continue et ininterrompue pour relier le premier maillon au dernier. Il se peut que l'intuition ne puisse pas passer du maillon initial au dernier maillon d'une longue chaîne en une seule étape tout en remarquant simultanément les maillons intermédiaires. Cependant, passer par les anneaux de manière séquentielle et se souvenir des anneaux que nous avons laissés derrière y suffira.

En d'autres termes, la différence entre l'intuition intellectuelle et la déduction précise est que la déduction implique un mouvement séquentiel, une succession, n'exige pas une réelle clarté comme dans l'intuition, mais doit plutôt sa certitude à la mémoire. Enfin, on peut dire que l'on peut connaître des propositions qui sont les conséquences immédiates de principes initiaux, soit par intuition, soit par déduction. Mais il ne nous est possible de connaître les principes initiaux eux-mêmes que par intuition. On ne peut connaître les conséquences lointaines de ces principes que par déduction.

Cette règle Descartes donne également des indications sur l'avenir. La proposition selon laquelle n'importe qui peut connaître sa propre existence et sa propre pensée par l'intuition mentale évoque, pour ainsi dire, une proclamation précoce du *cogito ergo sum*.

« Ainsi, chacun peut voir par intuition intellectuelle qu'il existe, qu'il pense [...] »¹⁸⁰

D'autre part, l'exemple qu'il est possible de savoir, par exemple, qu'un triangle a trois côtés par intuition, renvoie non seulement à Descartes lui-même, mais aussi au

¹⁸⁰ Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, p. 10-11, Librairie Philosophique J. Vrin, Trad : J. Sirven

concept *d'analytique a priori* qui apparaîtra chez Emmanuel Kant, un important représentant futur de la philosophie. En effet, le nom d' « *intelligence pure* » donné par Descartes-même à l'esprit qui forme l'intuition, rappelle aussi à première vue le concept kantien de « *reinige vernunft* ».

A la fin de la partie où il explique la troisième règle, Descartes mentionne une autre source de connaissance, en dehors et au-dessus des deux sources directes et indirectes de la connaissance, telles que *l'intuition* et la *déduction* : c'est la *révélation*. Selon Descartes, notre croyance dans les certitudes de l'intuition et de la déduction ne doit pas nous empêcher de croire que la révélation porte une certitude supérieure à toute sorte de connaissance. La foi en la révélation est un acte de volonté, pas d'esprit. Cependant, cette action volontaire a un fondement rationnel et doit s'appuyer sur l'une des deux manières précitées d'acquérir certaines connaissances. Cependant, une telle justification ne signifie pas que tout le secret de la révélation puisse être englobé par la raison. Croire à la révélation est un acte de volonté, mais c'est au-delà des limites de la raison. La raison de ceci sera expliquée dans un autre ouvrage qu'il écrira des années plus tard, les *Principes de la philosophie* :

« Tellement que s'il nous fait grâce de nous révéler, ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement. Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit. »¹⁸¹

C'est la partie de la pensée cartésienne qui se rapporte le plus aux preuves de Dieu. La nécessité que toutes les vérités de foi soient fondées sur la raison, même en ce qui concerne l'existence de Dieu ou la réalité de la révélation divine, est une nécessité qui découle de ce qui précède. Cependant, à ce stade, c'est surtout la question de la méthode, qui est peut-être la recherche principale de Descartes, qui entre en jeu.

¹⁸¹Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 25

3.3.3. Limites et unité de la connaissance

L'équipement de base à posséder, que ce soit pour des justifications du type précité ou pour toute sorte de recherche de vérité, est la méthode. Pour Descartes, se lancer dans une recherche sans méthode de la vérité, c'est comme marcher dans les rues et dans les places de la ville à la recherche d'un trésor, et regarder si quelqu'un l'a laissé tomber. Trouver un trésor de cette façon est difficile, voire impossible. De plus, la personne qui trouve le trésor de cette manière est considérée comme l'ayant trouvé non pas parce qu'il a du talent, mais parce qu'il a de la chance. Selon Descartes, il vaut mieux ne pas partir à la recherche de la vérité sans méthode, car les pensées complexes obscurcissent la lumière naturelle de l'esprit et aveuglent l'esprit. Descartes va plus loin sur ce point et soutient que les personnes appartenant à la classe sociale qui peut être considérée comme ignorante, peuvent souvent porter des jugements plus judicieux que ceux qui prétendent être des universitaires.

Dans la compréhension de Descartes, la méthode est un ensemble de règles précises et faciles qui n'induiront jamais en erreur une personne, peu importe qui la pratique, et qui l'aideront à augmenter ses connaissances progressivement et continuellement sans se préoccuper l'esprit par des efforts inutiles. La bonne méthode est une telle façon d'acquérir des connaissances qu'après avoir séparé catégoriquement les connaissances qui peuvent être obtenues de celles qui ne peuvent pas l'être, il ne reste plus rien que l'on ne puisse pas connaître en l'utilisant. C'est donc par la bonne méthode que tout ce qui peut être connu devient connaissable par l'esprit humain. S'il y a quelque chose que nous ne savons pas bien qui soit dans les limites de la connaissance, alors soit nous n'avons pas réalisé le chemin qui nous conduirait à cette connaissance, soit nous avons commis une erreur dans la pratique.

Comme il a été dit précédemment, puisqu'il n'est pas possible d'accéder à des connaissances précises autres que l'intuition intellectuelle ou la déduction, la méthode que nous cherchons en vue d'atteindre toutes sortes de connaissances doit nous fournir les conditions d'utilisation de ces deux. D'autre part, la méthode en question ne peut pas nous dire comment nous pouvons faire ces deux opérations, que nous appelons intuition intellectuelle et déduction, parce que ces deux sont les premières et les plus simples des facultés mentales. En d'autres termes, la méthode ne doit pas porter sur la manière dont notre esprit peut remplir ces fonctions, mais sur la manière dont nous

devons utiliser ces facultés qu'il possède déjà face à différents problèmes. Car, si les facultés d'intuition et de déduction ne précédaient pas à toutes les autres fonctions mentales, il ne lui serait pas possible de comprendre le mode d'emploi de la méthode.

A partir de ce moment, nous assistons au règlement de comptes de Descartes avec les philosophes avant lui, en particulier les scolastiques. Les méthodes utilisées par les dialecticiens médiévaux, d'autre part, ne peuvent pas aller au-delà d'être un obstacle, et encore moins être utiles à ce stade, car aucun ajout n'étant possible à la lumière naturelle que l'esprit a déjà par lui-même, les efforts dans ce sens ne servent au contraire qu'à éteindre cette lumière. L'utilité de la méthode envisagée par Descartes est si grande que toute activité intellectuelle, culturelle ou littéraire sans elle ferait plus de mal que de bien.

Même si les plus notables des penseurs et chercheurs des temps anciens n'ont pas littéralement développé ou proposé cette méthode, ils s'y sont tournés avec un instinct naturel. Le travail de ces personnes, bien que souvent basé sur des recherches qui manquaient de méthode, contenait en germe quelques idées utiles et portait quelques fruits de lui-même. A titre d'exemple, il est possible de donner des études de mathématiques et de géométrie de l'Antiquité à nos jours. Ceux qui étaient engagés dans la science de la géométrie dans le monde antique avaient développé une sorte de méthode d'analyse, bien qu'ils ne pussent pas continuer complètement, pour faire face aux problèmes qu'ils rencontraient.

Descartes donne un exemple de cette situation de son époque : une méthode arithmétique qui émergea et se généralisa à cette époque sous le nom d'algèbre adaptait aux nombres ce que les anciens faisaient avec les figures. Les découvertes des anciens en géométrie et des contemporains de Descartes en mathématiques étaient les fruits spontanés de la méthode précitée. Cela signifie que cette méthode, qui a fourni des résultats en arithmétique et en géométrie, serait la clé pour atteindre une connaissance complète et parfaite lorsqu'elle serait appliquée à d'autres disciplines.

Pour Descartes, de différentes branches de la connaissance n'étaient essentiellement que des vêtements différents sur la méthode dont il parlait :

« [...] quiconque considérera mon idée avec attention s'apercevra facilement que je ne pense ici à rien moins qu'aux Mathématiques ordinaires et que j'expose une autre discipline dont elles sont le vêtement plutôt que les parties ».¹⁸²

Le fait que toutes les autres branches de la science traitées par cette méthode soient comme un vêtement porté sur le corps principal n'était pas dû à un désir de préserver et de garder cette connaissance de la méthode secrète du public, comme dans le cas d'une science occulte, accessible uniquement aux initiés, mais c'était plutôt dû à l'effort de le déguiser et de l'adapter afin qu'il puisse être appliqué à tous les domaines du travail mental.

Descartes, tout en établissant le rapport entre philosophie et mathématiques, ne cache pas qu'il s'est inspiré de l'intérêt des penseurs antiques pour cette science. Les anciens stipulaient la connaissance des mathématiques lors du choix des jeunes qu'ils prendraient comme élèves pour enseigner la philosophie. Ainsi, les mathématiques n'étaient pour eux, paraît-il, qu'un exercice qui prépare l'esprit à apprendre des sciences plus importantes et peuvent être considérées comme beaucoup plus faciles qu'elles. Descartes déduit de cette détermination que ce que les anciens entendaient des mathématiques était un domaine de recherche très en retard par rapport à la science du XVII^e siècle. En fait, quand on voit comment les gens vivant dans les temps anciens étaient fascinés et excités par des inventions qui pourraient être considérées comme très simples pour l'époque de Descartes, il devient clair à quel point les connaissances de ces gens étaient incomplètes. Alors que certaines découvertes enregistrées comme de grands progrès dans l'histoire semblaient extrêmement simples à l'époque de Descartes, elles avaient été accueillies avec une grande admiration par les masses ignorantes de leur temps et traitées comme des miracles.

3.3.4. La *Mathesis Universalis*

Descartes se concentre ensuite sur les fondements des mathématiques en général, qui englobent à la fois l'arithmétique et la géométrie, et examine la relation des mathématiques non seulement avec l'arithmétique et la géométrie, mais aussi avec

¹⁸² Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, p. 16-17, Librairie Philosophique J. Vrin, Trad : J. Sirven

l'astronomie, la musique, l'optique, la mécanique et de nombreuses autres disciplines. Le résultat final sera :

« En y réfléchissant avec plus d'attention, il me parut enfin clair de rapporter à la Mathématique tout ce en quoi seulement on examine l'ordre et la mesure, sans avoir égard si c'est dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou n'importe quel autre objet, qu'une pareille mesure soit à chercher ».¹⁸³

Ceci est connu sous le nom de *mathesis universalis* car elle permet aux autres domaines de la science d'obtenir leurs conclusions respectives. La *mathesis universalis* est supérieure à toutes les autres branches du savoir qui peuvent être considérées séparément puisqu'elle englobe l'intégralité du contenu de chaque domaine et la substance des autres sciences. D'autre part, tous les obstacles qui peuvent être découverts dans la *mathesis universalis* existeront déjà dans chacune des disciplines distinctes, et chaque discipline aura ses propres défis uniques.

Puisque la *mathesis universalis* est la mère de toutes les sciences et est plus facile à comprendre que toutes les autres, pourquoi la majorité des gens préfèrent-ils étudier d'autres domaines scientifiques dans lesquels les mathématiques sont également utilisées, mais ont peu d'intérêt à étudier les mathématiques elles-mêmes ? Selon Descartes, l'explication de cette question est la propension humaine à abandonner rapidement ce qu'elle perçoit comme facile et simple au profit de difficultés plus dures et complexes.

Le conseil de Descartes à ce stade est de montrer la vertu de réaliser sa propre insuffisance et de ne jamais passer au niveau suivant à moins de commencer son voyage à la recherche de connaissances avec les choses les plus simples et les plus faciles et de les consommer à fond. Tenter d'étudier les sciences supérieures avant d'avoir acquis une compréhension globale de la *mathesis universalis* devrait être considéré comme une forme de naissance prématurée.

¹⁸³ Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, p. 20-21, Librairie Philosophique J. Vrin, Trad : J. Sirven

3.3.5. Sommaire des principes qui émanent des « *Regulae* »

Si nous résumons ce qui a été dit ci-dessus, nous donnerons presque tous les indices de la philosophie de Descartes, qu'il développera en détaillant dans ses travaux ultérieurs, comme suit :

- Le but de la philosophie devrait être d'atteindre la connaissance avec une certitude inébranlable.
- Pour cela, la méthode des mathématiques doit être prise comme base.
- La matière et l'esprit sont deux domaines distincts de la réalité, indépendants l'un de l'autre.
- Bien que les manifestations du monde intellectuel soient des disciplines distinctes, elles renvoient toutes à une seule *Universelle Sagesse*.
- Aucune connaissance ne peut faire l'objet de la philosophie si ce n'est celle qui a été prouvée avec une certitude mathématique.
 - Les connaissances basées sur l'expérience ne sont pas fiables.
 - Nous ne pouvons nous fier qu'à la *déduction* et à l'*intuition*.
 - L'*intuition* nous donne la garantie de notre existence par la certitude que nous pensons.
 - En dehors de ces deux, la *révélation* peut être considérée comme une source de connaissance basée sur la foi. Cependant, cette troisième doit encore être basée sur des *preuves rationnelles*.
 - Dieu a doté l'esprit humain de quelques graines innées de vérité.
 - Le processus d'acquisition de connaissances doit être orienté vers l'obtention de connaissances plus complexes, en partant des vérités les plus simples.
 - La recherche ne peut se faire sans prioriser la méthode.
 - La tâche première de la philosophie sera donc de formuler la *méthode mathématique* et de l'appliquer ensuite à toutes les autres disciplines.

Descartes, qui a établi les principes énumérés ci-dessus dans les quatre premières règles des *Regulae*, commence à donner des indications sur la méthode qu'il a mentionnée après cette étape.

Afin d'atteindre une vérité, tout d'abord, il sera nécessaire de mettre les problèmes vers lesquels nous dirigerons nos esprits, dans un certain ordre et

succession. Il s'agit de simplifier des propositions qui paraissent compliquées et obscures à première vue, et de s'élever à une tout autre connaissance fondée sur l'*intuition* que nous aurons de l'objet de pensée le plus simple qui puisse être atteint de cette manière. Selon Descartes, cette règle est comme la pelote de fil dont Thésée se sert pour retrouver son chemin hors du labyrinthe, c'est-à-dire que le chercheur ne doit pas la lâcher même un instant. Si ce principe important est négligé, on risquerait de tomber inévitablement dans la catégorie des astrologues qui, n'ayant aucune formation physique sur les corps célestes, sont confrontés au danger de tirer certains résultats des mouvements des mêmes corps célestes.

Descartes développera le concept de simplicité dans les règles qui suivent. Même à partir de la sixième règle, il est possible de rencontrer des liens qui peuvent être revendiqués comme constituant le noyau de la doctrine leibnizienne des monades. Dans la douzième règle, tout en expliquant la nature des choses simples et composées et comment elles peuvent être distinguées les unes des autres, Descartes déclare que nous pouvons diviser en deux les relations entre les choses simples comme *nécessaires* ou *contingentes*.

Si le concept d'une chose simple contient le concept d'une autre chose simple de telle manière que nous ne pouvons pas différencier laquelle est laquelle, alors la relation entre ces choses simples est nécessaire. Descartes catégorise la relation entre « *forme et espace* » ou « *mouvement et temps* » comme tel, puisqu'il est impossible d'imaginer une forme sans espace ou un mouvement sans temps. Encore une fois, puisque « *sept* » ne peut être pensé indépendamment de « *trois et quatre* » selon Descartes, un lien nécessaire existe ici aussi.

3.3.6. Rôle du doute

Immédiatement après ces déterminations, Descartes fait sentir non seulement des indices sur le lien existentiel que le doute établira à partir de lui-même, à la fois dans le *Discours* et dans les *Méditations Métaphysiques*, mais il fournit également, peut-être pour la première fois, par une référence à Socrate, une esquisse de la façon dont l'existence de Dieu peut être démontrée par la confirmation de la propre existence de soi-même :

« [...] si Socrate dit qu'il doute de tout, il s'ensuit nécessairement qu'il comprend au moins qu'il doute ; de même, qu'il sait qu'il peut y avoir quelque chose de vrai ou de faux, etc., car ces conséquences sont liées nécessairement à la nature du doute. »¹⁸⁴

Comme on peut le voir dans la citation ci-dessus, l'existence d'un sujet qui doute et d'un objet extérieur à douter dans le contenu du « *doute* » se révèle en termes de *relations nécessaires*.

Après avoir expliqué ce qu'est une *relation contingente* en utilisant les exemples d'un corps qui est soit mort soit vivant, d'un homme qui est soit nu soit vêtu, Descartes aborde un autre type de relation entre des choses simples, c'est-à-dire des relations qui sont *nécessaires*, mais que l'on pense à tort être contingentes ; et utilise l'existence de Dieu et celle de l'âme comme exemples de cette dernière. Néanmoins, il va sans dire que cette *relation nécessaire* est unidirectionnelle, ce qui signifie qu'elle ne peut pas agir en sens inverse.

« Il y a encore un grand nombre de choses qui sont souvent liées entre elles d'une manière nécessaire et que la plupart rangent parmi les contingentes, en ne remarquant pas la relation qui existe entre elles, par exemple cette proposition : je suis donc Dieu est ; de même : je comprends, donc j'ai une intelligence distincte du corps, etc. Enfin, on doit noter que les converses de la plupart des propositions nécessaires sont contingentes : ainsi, quoique du fait que j'existe je tire la conclusion certaine que Dieu existe, il ne m'est pas pourtant permis, en partant du fait que Dieu existe, d'affirmer que moi aussi j'existe. »¹⁸⁵

Il y a deux raisons pour lesquelles la relation unidirectionnelle doit nécessairement aller de moi vers Dieu et non dans le sens opposé, c'est-à-dire de Dieu vers moi.

¹⁸⁴ Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, p. 66-67, Librairie Philosophique J. Vrin, Trad : J. Sirven

¹⁸⁵ Règles pour la direction de l'esprit, Descartes, René, p. 67-68, Librairie Philosophique J. Vrin, Trad : J. Sirven

La première raison est qu'il n'y a pas une telle exigence logique, ce qui signifie que m'avoir créé n'est pas inclus dans la définition de Dieu. La seconde raison est la déficience impliquée par la notion de doute.

Une autre raison pour laquelle le doute occupe une place privilégiée dans le processus d'acquisition des connaissances est le fait que nous avons traversé l'enfance avant d'être en âge de réfléchir sur des questions philosophiques. Pendant cette période, les gens ne peuvent pas utiliser pleinement leur esprit et ils pensent principalement sur la base de données sensorielles. Comme cela conduit naturellement à des jugements hâtifs, il est extrêmement difficile de distinguer dans quelle mesure les idées que nous portons jusqu'à nos jours proviennent de préjugés d'enfance. Pour cette raison, au moins une fois dans sa vie, il faut se débarrasser de toutes les pensées et les aborder toutes avec méfiance pour une fois :

« Que pour examiner la vérité, il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut. »¹⁸⁶

En raison de ce scepticisme qui doit s'appliquer à tout, à moins que nous ne percevions une assurance absolue en quelque chose, c'est-à-dire que s'il y a la moindre question, nous devrions croire qu'elle est fausse. Ainsi, si nous découvrons au moins quelques vérités incontestables, nous pouvons être certains de leur véracité :

« [...] afin que [...] nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître. »¹⁸⁷

Descartes expliquera qu'il considère souvent le doute comme une incompétence et une subordination, car le doute est un manque de certitude dans la connaissance. Aux yeux de Descartes, un argument qui conduirait même à la preuve de l'existence de Dieu, à partir de l'état de doute, est extrêmement clair et distinct :

« Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire

¹⁸⁶ Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 1

¹⁸⁷ Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 2

de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou existe, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. »¹⁸⁸

Descartes ne s'interdit pas de conseiller que cette attitude ne soit pas étendue au-delà de son usage comme méthode épistémologique et que le doute ne soit pas élevé au rang de principe de vie, bien qu'il joue un rôle crucial et central dans sa philosophie pour obtenir des connaissances correctes en éliminant les fausses. Le doute doit être utilisé uniquement comme un outil pour contempler la vérité, et il ne doit pas être impliqué dans la gestion de sa vie.

En raison de la nature des activités quotidiennes, nous sommes fréquemment amenés à agir sans certitude absolue, mais avec des convictions que nous croyons proches de la vérité. Sinon, si nous devions éliminer toutes les incertitudes dans toutes les matières que nous rencontrons dans notre vie quotidienne, nous nous retrouverions avec une charge que nous ne pourrions pas supporter, même si nous étions uniquement occupés de cette question, et la validité du sujet serait perdue, avant de pouvoir éliminer l'incertitude. Par conséquent, la meilleure chose à faire pour nous dans nos activités quotidiennes est de prendre une décision basée sur un point de vue particulier et de nous y tenir jusqu'au bout :

« [...] et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles [occasions d'agir] sur un même sujet, encore que nous n'apercevions peut-être pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choisissions une, et qu'après l'avoir choisie nous la suivions constamment, de même que si nous l'avions jugée très certaine. »¹⁸⁹

3.3.7. Natures composées

Nous avons indiqué précédemment que Descartes a exprimé ses vues sur la

¹⁸⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §2

¹⁸⁹ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 3

révélation à la conclusion de la troisième règle, qu'il la considérait comme un moyen de connaissance, mais qu'elle devait être ancrée par la raison, et qu'il s'était engagé à justifier sa position dans le futur.

Lorsque nous arrivons à la douzième règle, qui, avec son explication, est la plus longue des *Regulae*, nous rencontrons une longue description de la manière dont se produit la connaissance des natures composées.

Par exemple, la connaissance du triangle comprend des concepts tels que l'angle, la ligne, le trois, la forme et l'espace, entre autres. Soit nous apprenons les structures que nous appelons des composés par expérience, soit en les construisant nous-mêmes.

Aucune expérience ne peut tromper l'esprit si l'esprit a une intuition définie sur l'objet qui y est représenté, et à moins qu'il ne soit induit en erreur en croyant que les images lui sont fidèlement présentées par l'imagination, c'est-à-dire à moins qu'il ne croie que les sensations représentent exactement la réalité des choses, c'est-à-dire que les objets extérieurs sont tels qu'ils nous apparaissent dans la réalité.

L'erreur se produit sur la base de ce qui est indiqué ici. Une personne sensée, cependant, se protège de telles idées fausses, car elle ne se comportera pas comme un ictère qui croit que tout est jaune parce qu'il voit tout jaune, et il ne dira pas que son imagination est alimentée d'informations précises par les perceptions et les sens du monde extérieur. Par conséquent, si nous construisons ce que nous croyons, l'inexactitude devient inévitable.

Alors, comment obtenons-nous des connaissances sur les composés ? A ce stade, Descartes compte trois voies : l'*impulsion*, la *conjecture* et la *déduction*.

Descartes utilise le terme d'*impulsion* pour décrire une condition de foi qui n'a aucun fondement rationnel. De plus, l'impulsion a ses propres types. Une force divine peut avoir inspiré la connaissance de la foi. Cependant, ni la philosophie ni la science ne peuvent expliquer cette circonstance.

D'autre part, nous ne faisons que spéculer lorsque nous supposons l'existence d'une substance appelée éther au-dessus de l'air, qui est plus pure et subtile que l'air, sur la base des observations selon lesquelles l'eau est plus éloignée du centre de la terre que le sol et a une structure plus fine et que l'air a des caractéristiques similaires à l'eau.

Ce style de raisonnement, que Descartes appelle *conjecture*, ne sera pas trompeur tant qu'il ne promet pas d'être exact, et sa valeur informationnelle ne peut être mesurée qu'au niveau de la probabilité, mais cela n'ajoutera rien à notre connaissance totale.

Puisque le premier type de composition n'est plus le sujet de la philosophie comme nous l'avons décrit ci-dessus, et que le second type de composition ne peut être élevé au niveau de la précision, la déduction reste la seule méthode de composition pour laquelle nous pouvons être certains.

De nombreuses conclusions erronées peuvent être tirées des faits fournis, car la déduction n'est pas résistante à tous les types d'erreurs. Cependant, si nous choisissons la bonne approche et exerçons la prudence appropriée, nous pouvons éviter de commettre ces erreurs. Le critère est qu'il ne faut jamais connecter deux choses sans savoir *par intuition* que la connexion est absolument nécessaire.

Cela signifie que, sur la base des principes que Descartes a présentés jusqu'ici, c'est le seul moyen légitime pour nous de dériver des connaissances, d'abord par intuition sur des choses simples, puis par déduction pour étendre ces choses simples à des composés ; et si nous ne recevons pas de révélations directement de Dieu, alors les vérités de la foi sont également légitimement soumises aux critères de justification rationnelle.

3.3.8. Discours de la méthode

Après avoir établi ces résultats dans les *Regulae*, nous pouvons examiner plus en détail les vues de Descartes dans le *Discours de la Méthode*. Parce que ce livre-ci et les *Méditations* contiennent des sections qui se rapportent directement au sujet de

notre thèse, à savoir la question des preuves de Dieu.

Premièrement, il faut reconnaître que le *Discours de la Méthode* n'est pas seulement le premier ouvrage de langue française écrit par Descartes, mais aussi le premier ouvrage philosophique de langue française. En écrivant le *Discours de la Méthode* en français, l'auteur, qui a publié des ouvrages pouvant être considérés comme extrêmement révolutionnaires par leur contenu, a maintenu cette position révolutionnaire.

Le terme révolutionnaire est utilisé ici pour exprimer une rupture radicale avec la tradition philosophique antérieure. Jusque-là, la langue commune utilisée dans les milieux scientifiques et philosophiques était le latin. Cependant, Descartes était une personne qui critiquait les opinions et les attitudes communes dans les cercles intellectuels de son époque, et comme *Regulae* l'a déclaré à plusieurs reprises dans de nombreux endroits, il a souvent préféré la spontanéité des gens ordinaires à l'attitude arrogante de l'intelligentsia.

Le public qu'il souhaitait atteindre dans le *Discours de la Méthode* n'était pas des experts en philosophie et en théologie, mais plutôt ceux en qui il avait le plus confiance pour leur bon sens, il a donc choisi d'écrire en français, que les masses pouvaient comprendre, plutôt qu'en latin, qui était réservé à l'élite.

Cependant, nous verrons dans les *Méditations* que cette inclination a reculé en faveur du latin. Cela sera abordé lorsque nous examinerons les *Méditations*. En revanche, il est à noter que le *Discours* a été traduit en latin et que la traduction a été revue par Descartes lui-même sept ans après sa publication en français.

3.4. Le Doute et sa Dissipation

3.4.1. Douter de tout une fois pour toutes à la différence des sceptiques antiques

Puisque l'un des principaux objectifs de Descartes était de supprimer les objections des athées et d'exposer les sceptiques à une certitude qui ne pourra plus jamais être niée, il adopterait une méthode de doute qui s'appliquerait à tout, y compris l'existence de Dieu, comme feraient les athées.

Néanmoins, il est essentiel de noter comment le doute de Descartes diffère des autres variétés de doute dans ce cas. Premièrement, il ne faut pas associer le doute cartésien au doute athée car, selon Descartes, les athées ne doutaient que de Dieu et de l'immortalité de l'âme car cela ne fonctionnait pas pour eux. Cela a été noté dans la section où nous avons démontré qu'il encourt la charge de la preuve sur la base de versets bibliques. Descartes, tout en critiquant les athées, a châtié le scepticisme de ceux qui n'avaient aucun mal à savoir ce qui fonctionne pour eux dans le monde mais devenaient extrêmement douteux quand il s'agissait de Dieu. Le doute méthodique proposé par Descartes diffère du scepticisme égoïste des athées, au moins en termes de consistance.

L'attitude des anciens sceptiques et celle de Descartes se distinguent également d'un point de vue différent. Les anciens sceptiques formaient une sorte de position d'évitement du jugement ou de suspension du jugement, déclarant que toute conclusion philosophique qui pouvait être établie pouvait être contestée par au moins un jugement opposé de poids égal, donc sa certitude n'était jamais hors de question. A propos de Pyrrhon, considéré comme l'inventeur du scepticisme, Diogène Laërce, historien philosophe, fera la remarque suivante :

« Il philosophe en suivant le principe de la suspension »¹⁹⁰

car

¹⁹⁰ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, IX, 62

« aucune chose n'est plus ceci que cela ».¹⁹¹

Cela peut être considéré comme un scandale pour Descartes, dont le but n'était pas de régresser vers une position impossible d'incertitude, mais de découvrir des vérités indestructibles et inébranlables dont on ne peut pas dire qu'elles soient fausses. Le but des sceptiques, cependant, était d'obtenir au moins une consolation spirituelle en reconnaissant que toutes les affirmations étaient tous de force égale, car aucune des affirmations contradictoires ne pouvait fournir la clarté qui nous permettrait de choisir l'un par rapport à l'autre.

« La suspension est l'état de la pensée où nous ne nions ni n'affirmons rien. Quiétude, c'est la tranquillité et la sérénité de l'âme. »¹⁹²

L'objectif de l'utilisation du doute systématique par Descartes n'était pas d'atteindre la tranquillité d'esprit dans un monde épistémologique dominé par l'ambiguïté, mais de débarrasser nos pensées de tous les biais et informations trompeuses afin d'obtenir ces certitudes.

La méfiance de Descartes n'était ni pathologique ni irrationnelle, un fait qu'il est peut-être inutile de mentionner. En réalité, des décennies plus tard, Michel Foucault affirmera dans « Histoire de la Folie » que la folie qui n'a pas été retirée de la société tout au long du Moyen Âge a confronté un « Grand Renfermement » avec l'avènement de la Modernité.

Ces trois sortes de doute diffèrent du doute de Descartes en ce qu'il est temporaire et ciblé. L'objectif est d'acquérir une plus grande certitude que celle que nous possédons actuellement, qui servira de fondement à notre compréhension. Une fois cette confiance atteinte, le doute sera éliminé. L'avantage de cette stratégie est qu'elle nous permettra de nous débarrasser de toutes sortes d'idées préconçues, elle libérera notre esprit de l'habitude de traiter les faits à partir des sens, et lorsque nous atteindrons la vérité, il n'y aura aucun signe de doute.

¹⁹¹ Diogène Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, IX, 61

¹⁹² Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhonniennes, I, 10

Examinons-les un par un :

a. Préjugés

Lorsqu'une personne atteint un certain âge de maturité, si elle n'essaye pas de reconstruire toutes ses idées, au moins une fois dans sa vie, à partir de zéro, elle ne pourra pas passer à un état de libre pensée en rejetant les idées préconçues qui se sont installées dans son esprit dès l'enfance. Ce sujet a été étudié sous le titre « Rôle du doute ».

De toute évidence, la première étape de cette tentative de reconstruction à partir de rien devrait être de démolir entièrement la structure actuelle. Pour éradiquer les convictions acquises, il n'est pas indispensable de démontrer qu'elles sont absolument fausses, car un tel fardeau serait interminable. Toute information contenant le moindre doute doit être considérée comme entièrement incorrecte, sans se demander si elle contient plus ou moins un grain de vérité.

Puisqu'il est impossible de traiter chaque élément d'information individuellement, il sera plus efficace de commencer la démolition de bas en haut. Toute incertitude sera éradiquée par un rejet sévère des fondamentaux, ou des principes qui sous-tendent le processus d'acquisition des connaissances. Toutes les informations que nous avons accumulées depuis l'enfance, enseignées dans les écoles, reconnues comme les enseignements des anciens, fondées sur l'autorité familiale, écrites dans les livres et même dans les textes sacrés, ainsi que les préjugés qui se sont logés dans nos pensées, s'évanouiront d'un seul coup.

b. Données sensibles

Presque toutes les informations que nous obtenons sont obtenues par les sens. Par conséquent, si nous devons douter de quelque chose, nous devons commencer par remettre en question cette connaissance basée sur les sens, car nous savons que nos sens peuvent parfois nous tromper. Il est prudent de ne jamais faire confiance à ce ou à celui qui nous a une fois trahis.

Cependant, lorsque nous nous référons à de fausses données sensorielles, nous

devons y inclure non seulement les faits qui atteignent vaguement nos sens et dont nous ne pouvons pas être certains, mais aussi ceux qui semblent tout à fait exacts.

Cela inclut toutes les informations personnelles que nous possédons de nous-mêmes. Semblable à la façon dont un fou croit qu'il est un roi, nous pouvons croire que nous sommes différents de ce que nous sommes réellement. Sans preuve substantielle pour nous distinguer du fou de l'exemple, nous ne devrions pas placer notre conscience corporelle dans la catégorie des informations dont nous sommes certains, mais plutôt dans la catégorie des informations qui portent de l'incertitude, donc à rejeter.

D'autre part, tout comme nous nous retrouvons dans des rêves pendant le sommeil, nous devons réaliser que rien ne peut garantir que le moment où nous nous trouvons lorsque nous sommes éveillés n'est pas une version plus grande d'un rêve ; par conséquent, aucune information que nous croyons être au-delà de tout doute n'est, en fait, absolument certaine.

« [...] de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde, tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même que ce n'aurait été qu'une fois, comme aussi, à cause que nous songeons presque toujours en dormant, et que pour lors il nous semble que nous sentons vivement et que nous imaginons clairement une infinité de choses qui ne sont point ailleurs, et que lorsqu'on est ainsi résolu à douter de tout, il ne reste plus de marque par où on puisse savoir si les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres. »¹⁹³

c. Vérités indubitables

Après avoir supprimé toutes les informations personnelles glanées par nos biais et nos sens, analysons le matériel basé sur la recherche qui ne peut être considéré

¹⁹³ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 4

comme personnel et qui relève d'un domaine scientifique.

À l'heure actuelle, il ne nous sera pas possible d'accepter comme exactes les connaissances produites par la physique, l'astronomie, la médecine ou toute autre branche de la science, car toutes ces sciences sont basées sur l'étude de substances composées, c'est-à-dire de choses corporelles, et doit donc être considérée comme hautement suspecte.

Cependant, les faits issus de disciplines élémentaires telles que l'arithmétique et la géométrie peuvent nous conduire à la vérité. De plus, les vérités découvertes dans ces disciplines n'ont pas besoin de correspondre à quoi que ce soit de nature tangible. Par conséquent, il n'y a pas lieu de débattre de l'authenticité et de la certitude de telles déclarations sans ambiguïté.

Cette position de Descartes, selon laquelle la vérité ne peut pas être découverte dans le monde des substances composées ou celles qui habitent l'espace, ou le monde de la *res extensa* tel que décrit dans la terminologie cartésienne, mais dans le monde des substances simples, c'est-à-dire la *res cogitans* ; semble ouvrir la voie à une vision mystique du monde. Paradoxalement, cependant, il ne serait pas faux d'affirmer que l'héritage philosophique de Descartes se nourrit non pas de mysticisme, mais plutôt de scientisme.

3.4.2. Dieu soumis au doute

Dans les huit premiers paragraphes de la *Première Méditation*, que nous avons soulignés ci-dessus, Descartes donne des indications sur ce qu'il faut accepter comme incertain et ce qu'il faut accepter comme certain. Il déplace la lentille du doute des simples vérités quotidiennes vers les hypothèses fondamentales philosophiques et théologiques. En d'autres termes, il entre dans la zone dangereuse, pour ainsi dire, où il risque d'entrer en conflit avec l'autorité de l'Église, et commence à se demander si l'existence de Dieu peut aussi être remise en question.

Descartes, qui prétend qu'en tant que chrétien dévoué, il a eu le concept d'un créateur tout-puissant dans sa tête depuis l'enfance et qu'il croit que son existence vient

de ce Dieu, cherche des preuves que Dieu ne crée rien de physique, mais inspire plutôt les âmes à ressentir de cette manière. En d'autres termes, il ne doute pas de la présence de Dieu en ce moment ; il se demande plutôt si la création existe dans la dimension de la matière.

« Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois ? »¹⁹⁴

C'est la première fois que Dieu est interrogé dans les Méditations, par opposition au Discours. Puisque Dieu est tout-puissant, même si je reconnais à la fois Lui et moi-même comme étant, cela ne garantit pas mon existence corporelle ; Je pourrais très bien vivre comme une simple créature de pensée. Ma perception de l'ensemble du cosmos matériel, y compris ma propre existence physique, peut être constamment erronée par Dieu. N'est-il pas vrai que les individus se trompent souvent même sur les choses dont ils sont certains ? Lorsque j'exécute les opérations mathématiques les plus simples, j'ai aussi l'impression d'être certain, mais je peux me tromper. Par exemple, même si je suis à peu près certain que deux plus deux font quatre, il est possible que Dieu me fasse toujours faire une erreur.

Selon Descartes, tromper délibérément et continuellement ses serviteurs relève du pouvoir de Dieu, mais pas de sa gloire. En d'autres termes, Dieu, qui est bon en lui-même, ne peut pas constamment nous tromper, car si tel était le cas, cela constituerait une imperfection, ce qui violerait la définition fondamentale de Dieu. Par conséquent, nous pouvons donc facilement dissiper ce doute initial sur Dieu.

Même si nous excluons la possibilité que Dieu nous trompe continuellement, Descartes est d'avis que la majesté de Dieu n'est pas diminuée s'il nous permet parfois de nous tromper :

« Toutefois, si cela répugnerait à sa bonté, de m'avoir fait tel que je me trompasse toujours, cela semblerait aussi lui être aucunement contraire de permettre que je me

¹⁹⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Première, §9

trompe quelquefois, et néanmoins je ne puis douter qu'il ne le permette. »¹⁹⁵

Néanmoins, certaines personnes peuvent ne pas aimer l'idée d'être entièrement ou partiellement induits en erreur par Dieu. Certains préféreront peut-être nier l'existence d'un Dieu aussi fort plutôt que d'accepter la création d'un cosmos qui dépasse notre compréhension et est totalement enveloppé de doute en raison de l'existence d'un Dieu trompeur tout-puissant.

Cependant, certaines personnes peuvent ne pas aimer l'idée d'être complètement ou partiellement induites en erreur par Dieu. Pour cette raison, certains peuvent préférer nier l'existence d'un Dieu aussi puissant, plutôt que d'accepter la conception d'un univers qui dépasse le pouvoir de notre compréhension et est complètement enfoui dans l'incertitude à cause d'un Dieu omnipotent et trompeur. Plutôt que de s'y opposer directement, Descartes propose d'écouter un instant ce raisonnement de l'athéisme et de compter tout ce qui est connu et dit sur Dieu comme une fable afin de s'assurer si ce raisonnement est cohérent avec lui-même.

Lorsque nous ne situons pas Dieu au commencement de l'existence, nous devrons fournir une explication alternative. Les hypothèses alternatives sur la façon dont nous sommes arrivés à notre état actuel sont classées sous les rubriques suivantes :

- Soit une sorte de destin a fait de nous ce que nous sommes,
- Ou encore nous sommes arrivés à ce jour à la suite de coïncidences.
- Ou nous existons en raison de la poursuite de la succession des événements.

Que nous acceptions une origine divine ou l'une des alternatives énumérées ci-dessus, il y a une chose sur laquelle nous devons tous être d'accord : faire des erreurs ou être incorrect est un défaut en termes de perfection.

Dans ce cas, quelle que soit la cause autre que Dieu, nous pouvons présenter comme l'explication de l'existence ; plus cette cause est éloignée de concepts tels que

¹⁹⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Première, §9

pouvoir/volonté/infaillibilité/perfection, etc. qui sont nécessairement inclus dans le concept de Dieu, plus il devient probable qu'en tant qu'êtres dérivant d'un début imparfait, nous serons dans un état constant d'illusion.

En d'autres termes, lorsque nous désapprouvons notre création imparfaite et éliminons Dieu comme premier maillon de la chaîne de causalité parce que nous méprisons notre nature, qui est susceptible d'être partiellement ou entièrement fausse à l'occasion, nous sommes paradoxalement obligés d'accepter une existence qui est encore plus défectueuse.

Descartes fait valoir ce point, mais ajoute qu'il n'est pas nécessaire de répondre davantage à de tels arguments athées :

« Auxquelles raisons je n'ai certes rien à répondre »¹⁹⁶.

Descartes trouve utile de continuer la gymnastique mentale qu'il a commencée un instant pour que nous puissions penser comme des athées, car il affirme qu'il n'y a rien dont il ne puisse plus douter de ce qu'il avait accepté comme vrai jusqu'à ce jour, et il assure le lecteur que ces mots pour les besoins de l'argumentation ne sont pas de la rhétorique. Il va maintenant subir une période d'époche semblable aux anciennes septiques :

« [...] non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes, et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant, et d'assuré dans les sciences »¹⁹⁷.

3.4.3. Mauvais génie

A ce stade, on assiste à une contribution extrêmement originale de Descartes à la philosophie : *le mauvais génie*.

¹⁹⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Première, §10

¹⁹⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Première, §10

Descartes, qui avait précédemment écarté la possibilité de la tromperie de Dieu avec la véracité divine dans le *Discours* et n'attribuait pas à Dieu une imperfection dans les premiers paragraphes de la *Première Méditation*, recommence à nouveau avec les hypothèses de l'athéisme vers la fin de la *Première Méditation* et porte la possibilité qu'il n'y ait pas de Dieu un peu plus loin. Il imagine un génie méchant qui, à l'image de Dieu, est tout-puissant mais utilise toutes ses capacités pour tromper les autres. Ce pouvoir trompeur opère de telle manière que les couleurs, les sons, les odeurs, les formes et les images, bref, toutes les données du monde matériel que nous considérons comme des choses extérieures, deviennent virtuellement un piège perceptif tendu par ce terrible démon maléfique.

En conséquence, parce que le chemin vers la vérité a disparu, nous avons amplement raison de suspendre tout jugement : sous l'hypothèse que nos esprits ont été trompés par le démon maléfique, il est désormais légitime de douter même de notre propre existence corporelle :

« Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. »¹⁹⁸

L'intérêt philosophique de l'hypothèse du démon est que, en conséquence d'une approche holistique du scepticisme, nous ne croyons plus à rien, protégeant ainsi notre esprit contre toutes les illusions imaginables.

Si bien que, dans la suite de cette réflexion, c'est-à-dire à mesure que nous procédons avec l'acceptation que dès que nous rencontrerons le moindre doute, l'information sera considérée comme complètement fausse, deux possibilités s'offrent devant nous : soit à un certain point nous rencontrerons une certitude qui ne peut plus être mise en doute ; ou, si nous ne rencontrons pas une telle certitude, nous céderons au moins à la certitude qu'il n'y a pas de certitude.

Jusqu'à présent, il était permis de remettre en question les informations obtenues

¹⁹⁸ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Première, §12

à partir de données sensorielles. Cependant, il devait y avoir une certitude dans les faits dérivés des données d'une science à fondements mathématiques, c'est-à-dire dont l'objet n'avait aucune part dans les sens. Néanmoins, si Dieu nous induit continuellement en erreur ou si une puissance supérieure malveillante nous cache constamment la vérité, alors même les données mathématiques n'auront aucune garantie :

« Nous douturons aussi de toutes les autres choses qui nous ont semblé autrefois très certaines, même des démonstrations mathématiques et de ses principes, encore que d'eux-mêmes ils soient assez manifestes, [...] Dieu qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés, même aux choses que nous pensons mieux connaître ; car puisqu'il a bien permis que nous nous trompons quelquefois, ainsi qu'il a été déjà remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompons toujours ? »¹⁹⁹

Descartes compare le désir de trouver un support qui ne contredira pas cette hypothèse et qui, malgré cette hypothèse, conservera toujours sa vérité et son indubitable, au support dont Archimète avait besoin pour déplacer le monde. Il fonde cette hypothèse sur l'idée qu'il n'y a pas de garantie divine de vérité et que nos esprits sont constamment confus par un démon malveillant.

Descartes comprend qu'il ne peut pas, à tout le moins, rejeter son existence comme quoi que ce soit qui produise toutes ces hypothèses, même si le temps, l'espace, la matérialité et toutes les sensations s'évanouissent. Même si cet être n'est pas soutenu par un corps et ne génère pas ces pensées de lui-même, mais les reçoit plutôt d'une autre entité, son existence en tant que *quelque chose* apparaît néanmoins comme une certitude :

« Mais donc à tout le moins ne suis-je point quelque chose ? [...] Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit ni aucun corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes ; j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. »²⁰⁰

¹⁹⁹ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 5

²⁰⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Deuxième, §4

Laquelle des deux options susmentionnées se concrétisera devient alors claire :

Dès lors qu'une première certitude a été atteinte, la présomption qu'aucune certitude d'aucune sorte ne peut être atteinte s'effondre. Puisque c'est moi qui suis trompé, même s'il y a une entité qui me trompe toujours, au moins mon existence en tant que partie trompée est garantie. Peu importe comment le démon trompeur essaie de me tromper, il n'y a qu'une chose qu'il ne peut pas réussir : me convaincre que *je* ne suis pas du tout, auquel cas je ne pourrais me tromper. Par conséquent, même si je me trompe, j'existerai toujours en tant que tel.

Ici, un fait fondamental est révélé : contrairement à toutes les autres pensées, le concept d'existence ne peut être trompé. L'esprit, qui peut se tromper dans toute autre pensée, existe dès qu'il pense exister, donc la pensée est un être qui s'impose soi-même :

« [...] cette proposition *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. »²⁰¹

3.4.4. Essence du « *je* »

Si Descartes établit ainsi la certitude de sa propre existence, il n'est pas encore parvenu à une certitude sur le contenu de cette existence. En d'autres termes, il sait maintenant qu'il existe, mais ne peut déclarer aucune certitude sur la nature de cette existence. Dès lors, afin de ne pas contredire l'attitude prudente qu'il a maintenue depuis le début, il juge utile de rester dans l'*epochè* de ce qu'il est à ce stade.

Cependant, comme indiqué précédemment, le but de Descartes n'est pas de rester éternellement dans un doute insurmontable, mais de suspendre momentanément tous les jugements douteux et d'atteindre une certitude absolue. Il intégrera également ce principe dans qui il est. Pour ce faire, il s'efforce de réévaluer les connaissances

²⁰¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Deuxième, §4

antérieures qu'il avait sur lui-même et de déterminer lesquelles d'entre elles périront et lesquelles survivront à la méthode du doute :

« C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées ; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être combattu par les raisons que j'ai alléguées, en sorte qu'il ne demeure précisément rien que ce qui est entièrement certain et indubitable. »²⁰²

La conception initiale de Descartes de son essence est qu'il est un être humain. Cependant, ce concept doit être élargi, car la question de ce qu'est « l'humain » est maintenant en train d'émerger. La réponse *un animal intelligent* ne suffira pas à résoudre la question, car il faut maintenant rendre compte des concepts *d'esprit* et *d'animal*. Comme revenir en arrière en donnant de telles définitions n'apportera aucun résultat, il se décrit d'abord comme une machine faite de chair et de sang, ayant un visage, des mains et des bras.

Cependant, cette description peut très bien inclure, par exemple, un cadavre. Afin de révéler la différence, il faudra restreindre la définition et en plus de ce qui précède, il dit qu'il y a un être qui marche, pense, sent, a faim, parle, etc. C'est-à-dire, comme *genus proximum*, il partage un corps avec le cadavre, et en tant que *differentia specifica*, c'est une âme. Néanmoins, jusqu'à présent, aucune conclusion n'a encore été tirée sur ce qu'est le corps ou l'âme.

Alors, tout d'abord, apparaît le besoin d'une définition de ce qu'il appelle le corps. Descartes donne cette définition comme suit :

« [...] par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou par l'odorat [...] ». ²⁰³

²⁰² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Deuxième, §6

²⁰³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Deuxième, §6

Malgré le fait que cette description soit applicable à n'importe quel corps, il s'agit simplement d'une description du cadavre, ou du *genus proximum*. Pour l'homme, c'est insuffisant étant donné qu'on ne peut pas se considérer simplement comme étant ces attributs. Même le pur et simple fait qu'il *pense* est laissé inexpliqué par cette description centrée sur le corps. En d'autres termes, l'homme serait incapable de préparer cette description, qui est le résultat de son propre esprit. Par conséquent, il sera nécessaire de décrire son *âme*, le deuxième aspect de son sens actuel de soi :

« [...] qui peut être mû en plusieurs façons, non par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché et dont il reçoive l'impression. Car d'avoir en soi la puissance de se mouvoir, de sentir et de penser, je ne croyais aucunement que l'on dût attribuer ces avantages à la nature corporelle ; au contraire, je m'étonnais plutôt de voir que de semblables facultés se rencontraient en certains corps. »²⁰⁴

Après avoir ainsi donné les définitions du corps et de l'âme, Descartes se demande si ces définitions peuvent être valables pour lui-même également. Face à une entité malveillante qui ne cesse de tromper, ces descriptions ne semblent apporter aucune certitude. Aucun des éléments donnés concernant la description du corps, basée sur l'occupation de l'espace et la perceptibilité par les sensations, ne pourra résister à dans l'incertitude apportée par le démon maléfique.

Certains des points donnés pour la description de l'âme sont également liés à l'existence corporelle. Par exemple, des caractéristiques telles que la marche et la nutrition ne peuvent être considérées indépendamment du corps. Comme nous n'avons pas encore pu confirmer le corps, ces caractéristiques ne suffisent pas à prouver que nous sommes un être possédant une âme pour le moment. D'autre part, bien que la sensation soit donnée comme une propriété de l'âme, il est possible de ressentir sans le corps, comme dans l'exemple du rêve. Mais il y a aussi « *un acte de penser* » contenu de la définition de l'âme, qui ne peut être imaginé comme ne m'appartenant pas.

Ainsi, bien que Descartes rejette toute sa connaissance antérieure de ce qu'il est, la pensée lui résiste. Même s'il pense que la pensée ne lui appartient pas, puisque ce

²⁰⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Deuxième, §6

sera une pensée, il n'en est pas moins inséparable de la pensée et la certitude que cette circonstance se rapporte à lui-même lui appartient. Ainsi, *je suis, j'existe* revient au point de précision. Mais cette certitude a aussi une dimension temporelle. Alors, combien de temps faudra-t-il pour exister ? Descartes répond à cette question « tant que je pense ». Si bien qu'il continuera d'exister tant qu'il continuera à penser, ou pour le dire à l'inverse, il cessera d'exister dès qu'il cessera de penser :

« [...] et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir autant de temps que je pince [...] »²⁰⁵

Ainsi, alors qu'au stade précédent je réalisais que je n'existaient qu'à partir de maintenant, il n'existe plus en tant que parties biologiques qui composent mon être corporel, ou en tant qu'une sorte d'air mince, de vapeur, de souffle, de vent, etc., en tant que les anciens pensaient à l'âme, mais seulement comme une chose pensante. Le fait que je suis est également confirmé. Il est maintenant temps de comprendre ce qu'est la "chose pensante". Penser signifie douter, envisager, accepter, rejeter, imaginer et ressentir. Alors que Descartes se demande si toutes ces caractéristiques existent en lui-même, il se rend compte que la contemplation qu'il a faite les inclut depuis le tout début. C'est donc vraiment quelque chose qui pense inclure tout cela. Bien que son imagination le mène à des choses qui ne sont pas dans la réalité, le fait que l'objet de ses rêves soit irréel ne change rien au fait qu'il rêve. Même si les données telles que la lumière, le son, l'odorat, le toucher, etc., obtenues par les sensations, sont complètement fausses, le fait qu'il ait une sensation indépendamment de cela n'est pas affecté. En fait, le fait qu'il soit dans un état constant de sommeil ou qu'il soit constamment trompé par Dieu ou un démon malveillant ne peut rien y changer.

3.4.5. Quelque chose d'autre que moi-même

La discussion sur le fait d'être trompé par Dieu ou toute autre force maléfique soulève un autre problème : le problème d'avoir autre chose que « *moi-même* ».

²⁰⁵Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Deuxième, §7

Descartes voulait ignorer toute réalité corporelle car il croyait qu'il était possible que les informations reçues par les sens soient inexactes. Même avec une certitude mathématique, il avait démontré que ses idées pouvaient être fausses malgré toutes les preuves qui paraissaient les étayer, selon qu'elles étaient le produit d'un Dieu trompeur ou d'un démon malveillant. Il a établi qu'il ne pouvait pas douter de sa propre existence même dans cette circonstance comme la première vérité inébranlable. Il en vint alors à la réalisation qu'il existait en termes de *chose pensante*, ce qui était la deuxième certitude inébranlable. Cependant, il était toujours incapable de déterminer s'il y avait autre chose que lui. L'existence d'une *entité autre que lui-même*, le fait que ce quelque chose d'autre soit Dieu, et enfin la question de savoir si Dieu, s'il existait, pouvait être trompeur, tout cela a joué un rôle dans le potentiel de la représentation trompeuse de Dieu. La Troisième Méditation de Descartes est là où il résout ce problème.

La question de savoir s'il y a autre chose que Dieu en dehors de Lui sera le sujet de la prochaine, la *Quatrième Méditation*, que nous examinerons sous le titre « *Dieu comme garant de toute autre chose* » ci-dessous. Ce sont les sujets qui ont été effectivement abordés dans le *Discours*. Mais Descartes, qui au début des *Méditations* promettait de construire de toutes pièces un univers de réalité en se purgeant de toutes les pensées qu'il avait jusqu'alors, doit reconsiderer cette question par souci de cohérence :

« Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion se présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur ; car, sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. »²⁰⁶

Descartes reconnaît que sa croyance antérieure qu'il y a quelque chose en dehors de lui avait été acquise avec un courage aveugle et un manque de jugement ferme et

²⁰⁶Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Troisième, §5

réfléchi une fois qu'il a entrepris de rechercher s'il y avait quelque chose en dehors de lui. À la lumière de cela, il recommence à se demander si les concepts qu'il a contiennent des entités ayant une existence indépendante de la sienne.

Ce faisant, il évalue si ses pensées de ce qu'il croit être extérieur à lui sont d'égale force, et conclut que ses idées de substances sont plus robustes que ses idées de modes ou d'accidents. Cet aspect supplémentaire est la réalité objective puisque celles-ci, les idées sur les substances, sont des représentations d'un être ou d'une perfection d'un ordre supérieur ou d'une plus grande perfection que les autres.

Pour pousser ce dernier point un peu plus loin, de toutes ses idées sur les substances, la réalité la plus objective se trouve dans l'idée de Dieu, puisque l'idée de Dieu inclut par définition la suprématie, l'éternité, la constance, l'omniscience, l'omnipotence, et avoir tout créé à part soi-même.

Cette question doit être abordée en termes de concept de *lumière naturelle*, que Descartes voyait nécessaire pour finaliser un jugement.

Il convient de rappeler que dans les travaux antérieurs, notamment dans les *Regulae*, trois choses étaient données comme garantie de vérité, à savoir la révélation, l'intuition intellectuelle et la déduction.

La composante de *révélation* d'ailleurs, ne peut être réalisée qu'à travers le processus de croyance en la révélation, à moins que nous ne soyons nous-mêmes des prophètes révélés, et elle doit être susceptible de la rationalisation que Descartes tente de faire.

Donc *dédiction* et *intuition* seuls demeurent. La déduction, d'autre part, requiert un universel pour sa première prémissse, mais au point des vérités primaires, les universaux de départ n'ont pas encore été produits.

En fait, même lors de l'établissement de la certitude de notre propre existence, Descartes a délibérément sauté la majeure *Tout ce qui pense est*, on s'en souvient, et est arrivé à la conclusion *je suis*, en partant directement de la mineure *je pense*, puisque

à ce moment-là, il n'y a pas de base de données disponible à partir de laquelle la majeure susmentionnée puisse être obtenue.

Par conséquent, l'intuition demeure la seule base appropriée pour atteindre les vérités fondamentales. Une fois un tel fondement de vérité établi, il ne peut plus être tenté par d'autres types de vérité, ni ne serait-il possible de reconnaître une source d'information plus fiable. C'est ce que Descartes voulait dire par le terme « *lumière naturelle* ».

« Car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir, que de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. »²⁰⁷

3.4.6. Perfection provenant de la cause

Tout ce qui est présent dans un résultat doit être attribué à sa cause ; sinon, il serait incapable de transmettre ce qui lui manque à ce qui en découle.

En d'autres termes, il est également établi par la *lumière naturelle* susmentionnée que le degré de réalité ou de perfection trouvé dans tout résultat doit être au moins égal au degré de réalité ou de perfection trouvé dans la cause efficiente, car sinon la réalité résultante aurait dû provenir d'une autre chose que la cause, que, dans ce cas-là, nous aurions dû appeler cause, ou nous aurions dû admettre qu'il pourrait y avoir des conséquences injustifiées, qui rendraient instantanément toute activité pensive complètement futile.

Car finalement, penser signifie expliquer n'importe quel événement et en donner les raisons ; donc admettre que les faits ne dépendent pas des causes, c'est désactiver le logos. C'est-à-dire qu'il doit y avoir une explication pour chaque cas détectable.

²⁰⁷Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §12

Quand on arrive à cette conviction intuitive, les deux déductions inséparables qui s'ensuivent sont inévitables :

- L'être ne dérive pas du non-être
- Plus de perfection ne dérive pas de moins de perfection

Lorsque ces deux déductions sont prises en compte, il est clair que l'existence est une perfection car la première est un corollaire de la seconde.

« [...] par exemple, la pierre qui n'a point encore été, non seulement ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une chose qui possède en soi formellement, ou éminemment, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses, ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre ; et la chaleur ne peut être produite dans un sujet qui en était auparavant privé, si ce n'est par une chose qui soit d'un ordre, d'un degré ou d'un genre au moins aussi parfait que la chaleur, et ainsi des autres. »²⁰⁸

La certitude suivante est atteinte à partir des analogies de pierre et de chaleur données : si nous avons une idée de pierre ou de chaleur, cette idée doit avoir une cause, et la réalité dans cette cause ne peut être moindre que dans la pierre ou la chaleur :

« Mais encore, outre cela, l'idée de la chaleur ou de la pierre, ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause, qui contient en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la chaleur ou dans la pierre. »²⁰⁹

Comme on l'a dit précédemment, s'il y a quelque chose dans une idée qui n'est pas dans sa cause, il sera évident que c'est un effet sans cause, ou qu'il n'est le résultat de rien.

²⁰⁸Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §17

²⁰⁹Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §17

D'un autre côté, on pourrait soutenir que l'origine d'une idée n'est pas une réalité objective, mais plutôt une autre idée. Dans ce scénario, cependant, il sera nécessaire de s'appuyer à nouveau sur une cause première, sinon cette explication se poursuivrait indéfiniment, la rendant vide de sens.

Le point initial que nous désignerons comme cause première des idées doit être une idée qui contient la pleine vérité ou perfection.

Après ce raisonnement, nous sommes de nouveau assurés par la lumière naturelle : la perfection de nos idées peut tout au plus être inférieure à celle des causes dont elles sont engendrées, c'est-à-dire dont elles sont le résultat, mais elles ne peuvent jamais inclure un niveau supérieur de perfection.

3.5. Reconstruction de la vérité

3.5.1. Inconvénients des formations antérieures

Après avoir établi la légitimité de la nécessité de la méthode dans le paragraphe précédent, Descartes décrit sa propre aventure personnelle. Il explique que l'éducation qu'il a reçue à l'école était remplie d'informations fausses et inutiles, que l'apprentissage des langues anciennes ne fait pas un bon orateur ou poète, que la connaissance de la mythologie rend plausibles des événements irréels, et que même la connaissance de l'histoire est nécessairement incomplète. L'application correcte des mathématiques n'est pas enseignée, la morale se limite à quelques résultats isolés et la philosophie est incapable d'atteindre ce qu'enrait ce qu'un seul fait incontesté. En raison du fait que les sciences restantes sont basées sur la philosophie, il est impossible d'obtenir des informations solides sur celles-ci.

Bien que ces vues exprimées dans la première section du *Discours* puissent être lues comme une autobiographie dans une certaine mesure, elles peuvent également être considérées comme le fondement de l'effort de Descartes pour éliminer les vestiges du passé et reconstruire une vérité complète à partir de son propre esprit, qu'il tentera également dans les *Méditations*.

Dans la deuxième section, intitulée « *Principales Règles de la Méthode* », l'auteur conclut que les œuvres créées par une seule personne sont plus parfaites et harmonieuses que celles créées par plusieurs personnes :

« Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés, que ceux que plusieurs ont tâché de raccommoder en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. Ainsi ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal composées, au prix de ces places qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, [...] qu'on dirait plutôt que c'est la fortune que la volonté de quelques hommes usant de raison, qui les a ainsi disposées. »²¹⁰

²¹⁰ Discours de la Méthode, Descartes, René, Deuxième Partie

Tout comme dans les œuvres d'art ou d'architecture, un meilleur résultat ne peut être obtenu en continuant l'autre là où l'un s'est arrêté, il en va de même pour la philosophie et les autres sciences :

« Et ainsi les sciences des livres s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. »²¹¹

Pour développer une nouvelle structure dans la science, il serait plus approprié de faire abstraction de celles qui existent, de faire abstraction de ce qui a été enseigné jusque-là dans les écoles et de repartir de zéro, tout comme il serait plus facile de créer une nouvelle sculpture à partir d'un matériau non coupé. Ce nouveau départ devrait être le début du doute méthodique :

« Et bien qu'elle (la logique) contienne, en effet, beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres, mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer, que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché.

»²¹²

3.5.2. Rejet de toutes les données

Elle doit commencer par écarter les données sensorielles, car elles sont parfois trompeuses. Cette réflexion conduira inévitablement le sceptique à remettre en question tout l'univers physique qui l'entoure. Si nous ne tenons pas compte des données sensorielles, alors notre corps, qui nous transmet ces données, sera également à portée de doute.

Viennent ensuite les données mathématiques, car les paralogismes et la géométrie sont parfois impliqués. Il pense que si d'autres peuvent faire de telles erreurs, il est tout aussi sujet à l'erreur que tout le monde, et il devrait aborder les

²¹¹ Discours de la Méthode, Descartes, René, Deuxième Partie

²¹² Discours de la Méthode, Descartes, René, Deuxième Partie

données mathématiques avec scepticisme. Par conséquent, tout ce qu'il a précédemment accepté comme "preuve", il les acceptera également comme faux. D'autre part, tout comme le rêve que nous vivons pendant le sommeil n'a pas d'équivalent dans la réalité, nous avons aussi des rêves qui ne correspondent pas à la réalité, tout comme nous le faisons lorsque nous sommes dans un état de rêve. Il est donc raisonnable de questionner non seulement les données sensorielles mais aussi les données cognitives. Mais alors que nous pouvons douter de nos pensées, la vérité même que nous pensons ne laisse aucune place au doute. Ces idées seront développées plus loin par l'auteur plus loin dans les *Méditations*. Ainsi, nous arrivons à une première vérité indiscutable, et voici ce que nous pensons :

« Mais aussitôt après, j'ai pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ».²¹³

Cette connexion entre la cognition et l'assurance de l'existence servira de fondement principal à Descartes pour toute la philosophie et même l'existence du monde physique. Descartes, selon la majorité des historiens de la philosophie, est crédité d'avoir inauguré la modernité philosophique, qui peut être considérée comme le début de la rupture définitive avec la pensée médiévale.

Bien que Descartes affirme dans sa première attitude qu'il vise à examiner toutes les données intellectuelles aussi bien que les données sensorielles et imaginaires, la connaissance du monde de la pensée sera plus certaine que la connaissance du monde corporel, l'existence de Dieu étant la plus certaine. Ceci est expliqué comme suit dans les *Méditations* :

« Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens, et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui

²¹³ Discours de la Méthode, Descartes, René, Quatrième Partie

nous sont connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même, que maintenant je détournerai sans aucune difficulté ma pensée de la considération des choses sensibles ou imaginables, pour la porter à celles qui, étant dégagées de toute matière, sont purement intelligibles ».²¹⁴

3.5.3. Perceptions claires et distinctes

La philosophie de Descartes se caractérise par son approche la plus fondamentale, qui consiste à établir une nouvelle structure de la science en reconstruisant les précédentes. Cet effort vise à garantir que seules des informations claires et distinctes restent. Tout d'abord, il est essentiel d'expliquer ce que l'on entend par des termes distincts et clairs.

Tout d'abord, nous avons tendance à porter des jugements basés sur des informations partielles sur des choses dont nous ne pouvons pas être certains ou que nous n'avons pas explorées à fond, en fonction de notre enfance, de notre éducation ou de nos connaissances antérieures. Il y a même des gens qui, pour une fois dans leur vie, manquent de conscience pour porter un jugement juste.

La connaissance qui s'offre à l'esprit attentif, s'exhibe, se démontre et se révèle à la réflexion est une connaissance explicite. Cependant, il y a une condition selon laquelle les informations sur lesquelles nous pouvons porter des jugements avec une précision sans équivoque doivent non seulement être claires, mais doivent également être distinctes. La connaissance sélective, en revanche, est une forme de connaissance tellement différente et distincte, contrairement à la connaissance explicite, qu'elle n'a pas d'autre contenu que l'être tel qu'il se présente à un esprit qui peut l'analyser correctement.

Il n'y a pas de relation bidirectionnelle entre les informations explicites et sélectives. Une information peut être claire ou non, mais elle ne peut pas être distincte sans être claire. Descartes utilise l'exemple de la douleur pour illustrer ce point : pour une personne qui ressent une sensation de brûlure, la sensation de douleur qui frappe

²¹⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §1

son esprit est assez précise, mais elle n'est pas toujours apparente car une personne peut se méprendre sur la cause de la douleur. C'est-à-dire qu'il ressent extrêmement clairement l'angoisse, mais son raisonnement sur sa source est confus.

Comme décrit dans la section précédente, en particulier dans nos années d'enfance, notre âme ou notre esprit a été tellement obscurci sous l'influence de notre corps qu'aucune connaissance distincte n'a été établie, même si nous réalisons clairement de nombreuses choses. Encore une fois, parce que l'esprit n'a pas eu le temps de réfléchir sur les choses qui ont précédé, nos souvenirs ont été remplis de préjugés et d'idées fausses au cours de ces années, et dans les années qui ont suivi, la majorité d'entre nous n'a rien fait pour éliminer ces préjugés. Cependant, sans éliminer ces préjugés, il nous est impossible de traiter et d'analyser les choses qui nous viennent à l'esprit de manière appropriée. Par conséquent, nous devons maintenant procéder à un recensement de tous les concepts simples qui composent nos pensées et exposer les significations implicites et explicites de chacun. Sur cette base, il sera clair où nous sommes le plus susceptibles de faire des erreurs.

L'intégralité de nos connaissances peut être classée en deux grandes catégories : celles qui ont une existence plus ou moins grande, et celles qui n'existent que dans notre esprit.

Nous avons d'abord des concepts généraux de ceux qui ont une certaine existence, qui peuvent être étendus à l'ensemble. Les exemples incluent des questions concernant la substance, le temps, l'ordre et le nombre. En plus de cela, nous avons également des informations sur les détails, et grâce à cette connaissance, il est possible de distinguer les choses les unes des autres. De plus, la distinction la plus fondamentale que nous puissions établir entre toutes les choses créées est que certaines sont essentiellement intellectuelles, c'est-à-dire composées de matière pensante, tandis que d'autres sont corporelles. Ainsi, tout ce qui est associé à la compréhension et au désir, c'est-à-dire au domaine de la compréhension et de la gestion, appartient à la substance que nous pouvons appeler la pensée ; la taille, c'est-à-dire étendue en largeur, longueur et hauteur, la forme, le mouvement, la position, les parties qui composent le tout corporel, et toutes les autres propriétés que nous pouvons associer à l'objet appartiennent à la substance que nous pouvons appeler l'objet ou le corps.

Ainsi, lorsque Descartes différencie la substance pensante et la substance étendue par des lignes spécifiques, il met l'accent sur l'existence d'autres entités qui ne peuvent être réduites à aucune de ces deux, mais peuvent être décrites par leur quasi coexistence :

« [...] tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc. ; tels sont tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement. »²¹⁵

Cette déclaration de Descartes contient des allusions à la théorie des sensations d'Aristote. Descartes, qui divise les choses en pensée et en matière, discute également de notre connaissance des vérités et les place dans la catégorie *res cogitans*. Par exemple, on ne peut pas affirmer que des propositions telles que rien ne peut provenir de rien, quelque chose ne peut pas exister et disparaître en même temps, et ce qui s'est passé ne peut pas se produire sont basées sur un élément existant ou ont une structure matérielle. Semblable à l'expression de ces vérités, la compréhension métaphysique fondamentale selon laquelle il est impossible que quelque chose n'existe pas est également un concept fréquent dans la pensée humaine. Même si des exemples de tels concepts communs peuvent être multipliés, Descartes ne les exige pas car, d'abord, lorsqu'un fondement est établi pour eux, il est impossible pour la pensée d'aller au-delà de ces hypothèses fondamentales et nos préjugés acquis ne peuvent souvent occulter ces concepts communs.

Les conceptions communes évoquées ici par Descartes sont également exprimées par Aristote, précisément comme le concept de « *koine aisthesis* » évoqué précédemment. Par exemple, l'un d'eux, la devise « ce qui n'aurait pas pu arriver », est un principe décrit dans l'*Ethique à Nicomaque*, bien qu'il ait été effectivement cité par Aristote du poète Agathon ; c'est-à-dire que son origine remonte à une tragédie des temps anciens :

²¹⁵ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 48

« Mais rien ne peut être « décidé » de ce qui est passé : on ne se « décide » pas à avoir pris part au sac de Troie ! C'est qu'on ne délibère pas non plus sur le passé, mais bien sur le futur, sur ce qui peut arriver ou ne pas arriver ; or, le passé ne peut pas ne pas avoir été. Aussi Agathon a-t-il bien dit :

Cette seule chose à Dieu lui-même est refusée,
Faire que n'ait pas été ce qui a été fait »²¹⁶

Dans l'une de ses publications, le philosophe Jean Salem enquête sur l'origine de la phrase susmentionnée et attire l'attention sur le fait que des thèmes très comparables apparaissent dans la littérature et la philosophie grecques en plus d'Agathon²¹⁷. Théognis, Simonide, Pindare, Sophocle et même Platon traitaient de l'irréversibilité du passé avant Aristote.

Salem note que Descartes mentionne la certitude de l'irrévocabilité du passé dans deux ouvrages supplémentaires en dehors des *Principes de la philosophie*²¹⁸. La première d'entre elles se trouve dans les *Réponses aux Secondes Objections*, et l'autre dans une lettre à Morus²¹⁹, datée du 5 février 1649.

Dans Secondes objections aux méditations métaphysiques, divers théologiens et philosophes²²⁰ disent qu'ils ne trouvent pas convaincant le critère de certitude déterminé par Descartes comme « *une perception claire et distincte de ce que je connais* »²²¹. Premièrement, une personne qui ne croit pas en Dieu comprendra que la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à deux angles droits, mais il pourra toujours ne pas croire en Dieu²²². De plus, Descartes nie que Dieu puisse être trompeur, mais les points de vue divergent à ce sujet. En réalité, l'histoire des religions et des prophètes est pleine d'exemples de Dieu trompant Ses serviteurs. À cet égard, le traitement de l'humanité par Dieu peut être comparé à celui d'un médecin envers ses

²¹⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 b 10 - 11

²¹⁷ Salem, Jean, *Cinq Variations sur la Sagesse, le Plaisir et la Mort*, ch. V

²¹⁸ Salem, Jean, *Cinq Variations sur la Sagesse, le Plaisir et la Mort*, ch. V

²¹⁹ Morus : le philosophe Henri More, 1614-1687, représentant de l'école dite des « platoniciens de Cambridge ».

²²⁰ Bien que le sous-titre des *Secondes Objections* soit « Recueillies par le R. P. Mersenne de la bouche de divers théologiens et philosophes », J. Salem note qu'elles ont été rédigées à l'origine par le Révérend Mersenne lui-même.

²²¹ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Troisième, §2

²²² Descartes, René, *Secondes Objections*, Troisième Lieu.

patients ou d'un parent envers ses enfants. Évidemment, si Dieu le juge nécessaire, il peut mentir et duper ses esclaves à leur profit, car si c'était l'inverse, c'est-à-dire si Dieu révélait la pure vérité dans toute sa nudité, ni nos yeux ni nos âmes aurait la patience de s'en apercevoir²²³ :

« Et d'où avez-vous appris que, touchant les choses que vous pensez connaître clairement et distinctement, il est certain que vous n'êtes jamais trompé, et que vous ne le pouvez être ? Car combien de fois avons-nous vu que des personnes se sont trompées en des choses qu'elles pensaient voir plus clairement que le soleil ! Et partant, ce principe d'une claire et distincte connaissance doit être expliqué si clairement et si distinctement, que personne désormais, qui ait l'esprit raisonnable, ne puisse être déçu dans les choses qu'il croira savoir clairement et distinctement ; autrement nous ne voyons point encore que nous puissions répondre avec certitude de la vérité d'aucune chose. »²²⁴

Descartes répond à la première de ces objections en disant qu'il ne nie pas que quelqu'un qui ne croit pas en Dieu puisse avoir une connaissance claire du triangle. Cependant, il affirme toujours que cela ne peut pas être une connaissance certaine et vraie (*une vraie et certaine science*), car la vraie connaissance est une connaissance qui ne peut être mise en doute. Les informations contenant même la plus petite quantité d'incertitude ne peuvent pas être considérées comme vraies et certaines. Une personne qui ne croit pas en Dieu ne sera jamais certaine de la véracité de ses informations, même sur les sujets les plus évidents, car ses connaissances ne sont pas soutenues par une garantie divine :

« [...] et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes [...] encore que ce doute ne lui vienne point en la pensée, il lui peut néanmoins venir, s'il l'examine, ou s'il lui est proposé par un autre ; et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu. »²²⁵

La réponse de Descartes à la seconde des objections précédentes est que dès

²²³ Descartes, René, *Seconde Objections*, Quatrième Lieu.

²²⁴ Descartes, René, *Seconde Objections*, Quatrième Lieu.

²²⁵ Descartes, René, *Réponses aux Seconde Objections*

l'instant où nous croyons avoir clairement pensé une vérité, nous sommes naturellement amenés à l'accepter. Si nous ne pouvons pas avoir le moindre doute sur tout ce que nous croyons de cette manière, alors nous pouvons être certains que notre croyance est vraie. Nous pouvons nous demander si nous avons certaines vérités entre nos mains auxquelles nous pouvons nous accrocher avec foi, mais si de telles vérités existent et que nous ne pouvons même pas en douter, nous devons les accepter comme certaines :

« Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme, qu'elle ne puisse être ôtée ; laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude. Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme et immuable. »²²⁶

À ce stade, Descartes se lance dans l'enquête pour savoir s'il existe des vérités indiscutables dont nous ne pouvons pas douter même si nous le voulions. Il ne peut s'agir de vérités que les données sensorielles peuvent expliquer. Par exemple, lorsqu'un ictérique regarde un sol neigeux et voit du jaune, il ne le verra pas moins clairement et distinctement que nous ne voyons du blanc. Cela implique que les données sensorielles ne peuvent pas fournir d'informations indiscutables. Mais il existe d'autres types de vérités qui, lorsque nous les considérons, nous ne pouvons même pas imaginer qu'elles pourraient ne pas être vraies :

« Or, entre ces choses, il y en a de si claires et tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles, que nous ne les croyons être vraies : par exemple, que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude. »²²⁷

Comme on peut le voir, pour Descartes, le passé étant le passé et son immuabilité, ou le fait que ce qui s'est passé n'aurait pas pu ne pas se produire, est une affirmation avec la certitude de *je pense donc je suis*.

²²⁶Descartes, René, Réponses aux Secondes Objections

²²⁷ Descartes, René, Réponses aux Secondes Objections

« Ainsi le cas du *cogito* ne serait-il point unique... : l'*impossibilité* pour Dieu même de modifier le passé serait pour nous, *d'embrée*, l'objet d'une parfaite et absolue certitude. »²²⁸

Outre les passages précités d'Agathon dans l'*Éthique à Nicomaque*, Descartes a également souligné l'inviolabilité du passé dans sa *Lettre à Morus*, que Jean Salem jugeait fondée sur des temps encore plus anciens.

Dans cette lettre datée du 5 février 1649, Descartes, selon l'interprétation de Salem, va plus loin et affirme que Dieu ne peut pas modifier le passé, non seulement de notre point de vue, mais comme une impossibilité *en soi*. Descartes associe très clairement l'absence d'espace à l'incapacité de Dieu à amender le passé. En d'autres termes, la question est en fait basée sur les discussions sur l'atomisme d'une certaine manière.

Semblable à Descartes, Morus nie l'existence du vide. Contrairement à Descartes, il démontre un point de vue panthéiste en affirmant que l'espace est une vérité incrémentée :

« Dieu est étendu à sa manière et remplit intimement tout l'univers et chacune de ses parties. »²²⁹

La prémissse du débat entre Morus et Descartes était de savoir si Dieu pouvait tirer ce qui est dans un vase et empêcher les deux côtés du vase de se rejoindre. Descartes croyait que c'était impossible :

« Ôter tout corps d'un certain vase, et persister à imaginer qu'il y demeure une certaine étendue –étendue que nous ne concevons pas autrement que nous concevions auparavant le corps qui y était contenu- cela implique contradiction.
»²³⁰

²²⁸ Salem, Jean, *Cinq Variations sur la Sagesse, le Plaisir et la Mort*, ch. V

²²⁹ More, Henri, *Lettre à Descartes*, 11 décembre 1648

²³⁰ Descartes, René, *Lettre à Morus*, 5 février 1649 ; dans *Œuvres philosophiques* (éd. F. Alquié), Paris, Garnier, 1963-1973 : t. III, p. 881

Lorsque la substance dans le vase était épuisée, soit une nouvelle substance était ajoutée, soit les bords du vase collaient ensemble. Selon Descartes, même Dieu était incapable de réaliser le contraire. Cependant, en le déclarant, il laissait place à la prudence :

« Je sais que mon intelligence est finie, et que le pouvoir de Dieu est infini, ainsi je n'y prétends pas mettre de bornes ; mais je me contente d'examiner ce que je puis concevoir ou non, et je me garde bien de porter aucun jugement contraire à cette conception : c'est pourquoi j'assure hardiment que Dieu peut faire tout ce que je conçois possible, sans avoir la témérité de dire qu'il ne peut pas faire ce qui répugne à ma manière de concevoir : je dis seulement, cela implique contradiction ».²³¹

Descartes, qui a approfondi la question des atomes dans la suite de sa communication avec Morus, affirme qu'il voit une contradiction du type qu'il a décrit dans les citations susmentionnées dans l'argument selon lequel les atomes sont indivisibles une fois qu'ils sont considérés comme des êtres étendus :

« [...] on ne doit jamais dire d'aucune chose qu'elle est impossible à Dieu ; [...] je n'ose pas même dire que Dieu ne peut pas faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois ; mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agrégé d'un et de deux ne fassent pas trois, etc. Et je dis seulement, que de telles choses impliquent contradiction en ma conception. »²³²

Descartes, qui a approfondi le sujet des atomes dans la suite de sa correspondance avec Morus, déclare qu'il a vu une contradiction du genre qu'il a mentionné dans les citations ci-dessus en revendiquant leur indivisibilité après qu'ils ont été acceptés comme des êtres étendus :

« [...] car nous ne pouvons pas comprendre que Dieu ait pu, en formant de tels

²³¹ Descartes, René, Lettre à Morus, 5 février 1649

²³² Descartes, René, Lettre à Arnauld, 29 juillet 1648 ; dans Œuvres philosophiques (éd. F. Alquié), Paris, Garnier, 1963-1973 : t. III, p. 865

atomes insécables, se priver de la faculté de les diviser... Aussi More n'a-t-il nullement le droit de mettre sur le même plan les impossibilités qu'on a dites (touchant le vide, ou les atomes) et la proposition selon laquelle ce qui est fait ne saurait ne pas l'être. »²³³

A ce point de la lettre, Descartes réaffirme la thèse que le passé est inaccessible à l'intervention. Cependant, la seule explication pour percevoir quoi que ce soit en dehors du contrôle de Dieu n'est pas que cela contredit la disposition mentale que Dieu nous a donnée. Bien que Descartes aime à être prudent sur de telles questions, comme on le voit dans la lettre à Arnauld, il n'hésite pas à donner une autre explication de l'impossibilité de quelque chose aux yeux de Dieu :

« [...] nous ne prenons pas pour marque d'impuissance quand quelqu'un ne peut pas faire ce que nous ne comprenons pas être possible, mais seulement lorsqu'il ne peut pas faire quelque chose que nous comprenons clairement être possible.
»²³⁴

Cependant, cette affirmation n'est pas applicable pour toutes les impossibilités énumérées ci-dessus. On peut imaginer la scission de l'atome ou le remplissage d'une zone vide avec une autre substance. Autrement dit, cela ne veut pas dire que Dieu ne peut pas se le permettre, car cela limiterait son pouvoir. Selon Descartes, il est vrai qu'ils sont impossibles, mais le degré d'impossibilité n'est pas nécessairement au-delà de la capacité de Dieu, mais plutôt une impossibilité dans la logique que Dieu m'a donnée qui semble contradictoire à mon esprit. En d'autres termes, Dieu peut ne pas être lié par les normes de raisonnement auxquelles il m'a soumis, afin que ce que je juge impossible lui soit possible. Cependant, il est impossible de modifier le passé de quelque manière que ce soit. C'est au-delà de la puissance de Dieu non seulement parce que j'ai une intuition dans cette direction ou parce que cela m'apparaît contradictoire, mais parce que cela implique une impossibilité absolue :

« Mais nous ne concevons pas de la même manière qu'il puisse se faire que ce qui a été fait ne le soit pas ; au contraire, nous concevons bien clairement que

²³³ Descartes, René, Lettre à Morus, 5 février 1649

²³⁴ Descartes, René, Lettre à Morus, 5 février 1649

cela est impossible, et qu'ainsi il n'y a aucun défaut de puissance en Dieu de ce qu'il ne le fait pas ».²³⁵

Par conséquent, le fait que Dieu ne puisse pas effacer le passé n'indique pas qu'il n'a pas la capacité de le faire ; cela indique plutôt que ce qui est revendiqué est impossible et qu'aucune force, y compris Dieu, ne peut être considérée comme impuissante parce qu'elle ne peut pas rendre possible l'impossible.

En fait, ces types de propositions, que Descartes classait parmi les perceptions claires et distinctes en les nommant « concepts communs », font partie des thèmes majeurs qui remontent aux temps pré-philosophiques et qui ont été présents dans la poésie, la tragédie et mythologie depuis les ères archaïques de l'histoire humaine, peut-être même l'ère pré-logos.

Selon Descartes, ces idées philosophiques, également appelées concepts communs, sont des vérités extrêmement claires et distinctes pour la grande majorité des gens. Néanmoins, certaines d'entre elles peuvent ne pas sembler mériter l'étiquette de « concept commun » aux yeux de certains individus, qui peuvent ne pas considérer ces idées comme prouvées et sans équivoque. Ce n'est pas le cas des personnes qui ont pu libérer leur entendement du joug des préjugés, même si ces concepts sont bien clairs et visibles ; pendant de nombreuses années, ils ont été un observateur passif de leurs propres convictions erronées :

« Non pas que je crois que la faculté de connaître qui est en quelques hommes s'étende plus loin que celle qui est communément en tous, mais c'est plutôt qu'il y en a lesquels ont imprimés de longue main des opinions en leur créance qui, étant contraires à quelques-unes de ces vérités, empêchent qu'ils ne les puissent apercevoir, bien qu'elles soient fort manifestes à ceux qui ne sont point ainsi préoccupés ».²³⁶

En fait, à ce stade, l'importance de la méthode apparaît une fois de plus. La méthode proposée par Descartes sauvera nos esprits de l'effet suffocant des préjugés

²³⁵ Descartes, René, Lettre à Morus, 5 février 1649

²³⁶ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 50

et rendra visibles les vérités qui devraient être valables pour tous.

Abordant à nouveau la question des perceptions claires dans les *Méditations*, Descartes a procédé avec beaucoup de prudence avant de passer à l'étape d'enquêter sur l'existence des choses extérieures et matérielles, d'abord enquêtant sur la source de l'erreur au cours de la *Quatrième Méditation*. Il a déterminé ce qu'il fallait faire, ou plutôt ce qu'il ne fallait pas faire, pour éviter l'erreur et atteindre la vérité. Puis il découvre que Dieu est le garant de tout. Une fois ces deux concepts fondamentaux, à savoir la méthode pour éviter l'erreur et la croyance que Dieu est le garant de la vérité restante, ont été établis, il est temps de dissiper tous les nuages d'incertitude et de déterminer si une certaine connaissance des choses matérielles peut être atteinte.

Cependant, il y a une étape après celle-ci qui doit être complétée afin d'assurer l'inaffabilité du deuxième principe indiqué précédemment. Parce que si une dimension de ce que nous appelons les choses extérieures ou l'existence corporelle est la réalité matérielle, alors une autre dimension est la position qu'elles occupent dans ma conscience. En d'autres termes, avant de passer à l'être extérieur, Descartes veut les examiner tels qu'ils sont dans son esprit et déterminer lesquels sont distincts et lesquels se confondent²³⁷.

A la fin du titre précédent sur la certitude de Dieu de la vérité, la conception de Descartes de l'actualité des idées claires et distinctes a été soulignée. Un examen attentif des choses matérielles de ces conceptions donnera des indices sur la mesure dans laquelle le doute sur l'existence extérieure peut être levé.

Premièrement, il est nécessaire de définir les termes de chose extérieure et d'existence corporelle. La matière fait référence à l'entité mesurable qui a des dimensions de longueur, de largeur et de profondeur, et que je peux visualiser dans mon esprit.

Deuxièmement, nous pouvons créer divers aspects de cette dispersion quantitative dans notre esprit, c'est-à-dire que nous pouvons diviser la dispersion, et à chaque partie résultant de cette distinction nous pouvons aussi attribuer toutes sortes

²³⁷ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Cinquième, §12

de grandeurs, de formes, d'états et de mouvements.

Enfin, nous pouvons relier chacun de ces mouvements au temps écoulé, c'est-à-dire à la durée.

De plus, pour obtenir une connaissance spécifique des choses extérieures, nous n'avons pas à les considérer comme un tout en termes généraux. Lorsque nous examinons attentivement la question, nous pouvons envisager d'innombrables propriétés de nombres, de formes, de mouvements, etc. La vérité de ceux-ci se manifeste si clairement et sûrement, et correspond si bien à la nature de notre compréhension que lorsque nous commençons à explorer ces caractéristiques, nous n'avons pas l'impression d'apprendre quelque chose de nouveau, mais plutôt comme si nous nous souvenions depuis le début de ce que nous savions déjà. Donc en fait, même si nous n'avons pas encore dirigé nos pensées vers eux, c'est presque comme si nous remarquions juste ce qui est déjà présent dans notre âme²³⁸.

La question qui mérite d'être examinée ici est la suivante : pouvons-nous ou ne pouvons-nous pas considérer la myriade d'idées que nous trouvons dans notre propre esprit à propos de beaucoup de choses comme du néant ? Ou, pour le dire autrement, bien qu'il nous appartienne entièrement de penser ou de ne pas penser à ces idées, ces choses ont-elles une existence extérieure autre que d'être contenues ou non dans notre pensée ?

Selon Descartes, même s'ils n'ont pas d'existence extérieure, ils sont réels par nature et ont une immuabilité. Descartes explique cela avec l'exemple d'un triangle. Par exemple, lorsque nous imaginons un triangle, le fait que ce triangle dans notre esprit ait une certaine nature, forme, forme et essence ne disparaîtra pas, même si une telle forme n'existe nulle part dans le monde sauf nos pensées, et même s'il n'a jamais existé dans le passé. La vérité sur le triangle dans mon esprit résistera indépendamment de l'existence extérieure. Cette essence est une essence immuable et éternelle, et je n'aurais pas pu l'inventer car le triangle n'est jamais soumis à mon esprit.

Nous pouvons trouver de nombreuses preuves des diverses propriétés de ce

²³⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §3, §4

triangle imaginaire, telles que la somme de ses angles intérieurs est égale à la somme de deux angles droits. Que nous le voulions ou non, ces traits deviennent maintenant des traits que nous savons très clairement, dont nous sommes sûrs qu'ils se trouvent dans ce triangle. En fait, même si nous pensons à ce sujet pour la première fois, ou même si nous n'avons jamais imaginé un triangle auparavant dans nos vies, ces certitudes sur la nature du triangle ne changeront jamais.

Sur cette base, il est tout à fait légitime de dire que les caractéristiques du triangle ne peuvent pas être des choses que j'ai inventées dans mon esprit²³⁹.

L'argument de Descartes concernant le triangle est comparable au passage du Ménon de Platon dans lequel Socrate ordonne à son esclave de résoudre un problème de géométrie. Là aussi, un résultat connexe, à savoir la théorie de la réminiscence, a également été dérivé d'un exemple très similaire :

« **Socrate** : Qu'en penses-tu, Ménon ? A-t-il jamais répondu avec une conviction qui n'était pas la sienne ?

Ménon : Non, c'était toutes leurs propres croyances.

Socrate : Mais, comme nous l'avons admis il y a quelques instants, il ne savait rien.

Ménon : VRAI.

Socrate : Mais ces croyances étaient en lui quelque part, n'est-ce pas ?

Ménon : Oui.

Socrate : Dans ce cas, une personne qui ne sait pas peut avoir de vraies croyances sur un sujet qu'elle ne connaît pas, n'est-ce pas ?

Ménon : Vraisemblablement.

Socrate : Actuellement, ces croyances sont de nature onirique, puisqu'elles viennent d'être éveillées. Mais si les mêmes questions lui sont posées à diverses reprises et de différentes manières, vous constaterez qu'il finira par avoir autant de connaissances complètes et ponctuelles sur le même sujet que n'importe qui d'autre.

Ménon : Je suppose. »²⁴⁰

²³⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §5

²⁴⁰ Platon, Menon, 85 b8 – 85 d3

Comme on peut le comprendre clairement à partir de la citation de Ménon, la théorie des idées innées de Descartes et la théorie associée de la mémoire ressemblent étroitement à celles de Platon. Bien que ce souvenir puisse être vague au début et ait besoin d'être renforcé par la suite par des moyens appropriés, l'idée du triangle qui nous est venue à l'esprit par les sens est certainement quelque chose à remettre en question, puisque nous « nous souvenons » de ces vérités. Ceux qui disent cela attribueront la formation de l'idée d'un triangle dans notre esprit au fait que nous avons vu des formes triangulaires ou triangulaires. Cependant, cette idée n'est pas correcte, car je peux créer dans mon esprit d'innombrables autres formes autres que des triangles, qui ne ressemblent pas du tout à des triangles, et il peut s'agir de formes qui n'ont jamais fait appel à mes sens dans le passé. Comme je l'ai déterminé à propos du triangle, il est concevable pour moi d'identifier d'autres aspects d'autres formes que je peux créer et qui sont certains de ne pas provenir des sens.

À ce stade de son raisonnement, Descartes jette les bases d'une des propositions peut-être les plus originales qu'on lui attribue dans l'histoire de la philosophie :

« Partant de l'impossibilité de dire que l'idée de triangle formée dans notre esprit consiste en néant, il est certain que les choses vraies ne peuvent pas être néant : les vérités ont une existence. Comme cela a été largement expliqué ci-dessus, ce que nous savons clairement et distinctement est également vrai. Autrement dit, ce que nous savons clairement existe²⁴¹ ».

En examinant la correspondance de Descartes, nous avons vu qu'il pouvait mettre certaines annotations sur la certitude d'établir des vérités. Quand Descartes disait qu'une chose est absolument vraie, il disait en fait qu'il en était ainsi selon la disposition de son esprit, qu'elle pouvait être différente aux yeux de Dieu, mais que la nécessité de concevoir cette vérité avec cette certitude était aussi sujette aux règles de fonctionnement de l'esprit que Dieu lui a données. De même, dans le cas contraire, c'est-à-dire quand il a dit que quelque chose est absolument faux, il disait aussi que c'était comme ça en accord avec sa disposition mentale, et que cela pouvait être différent aux yeux de Dieu. Ici aussi, nous assistons à une approche prudente similaire

²⁴¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §6

:

« Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que je ne me saurais empêcher de les [*les choses que je connais clairement et distinctement*] estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement. »²⁴²

A ce stade, Descartes revient au stade où il se trouvait avant le doute et déclare que ce qu'il dit est valable même s'il respecte les données provenant des objets des sens. Même si nous ne doutons pas de tout, même si nous sommes attachés aux sens, il nous reste encore à considérer des formes et des nombres que nous pouvons concevoir clairement et distinctement, c'est-à-dire des choses relatives à la géométrie et à l'arithmétique, d'après l'énoncé des vérités les plus fixes.

3.5.4. Nouvelles règles proposées

Puisque l'enjeu principal dans *Discours* est de trouver la bonne méthode pour la bonne gestion de l'esprit, et puisque la méthode la plus proche de ce que nous recherchons est complexe en logique, géométrie et algèbre, il faut extraire celles qui sont utiles de la règles et pratiques dans ces trois disciplines, inutiles, complexes ou inutiles. En supprimant les uns et en les simplifiant, Descartes détermine les quatre règles suivantes comme principes de base de la méthode recherchée :

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

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme

²⁴² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §6

par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précédent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. »²⁴³

Les règles de méthode évoquées ici sont étroitement liées à la question des preuves de Dieu, qui est au cœur de notre thèse, car l'effort de Descartes pour « acquérir certaines connaissances », son intention de « soumettre les vérités de la foi à la raison », et la méthode qu'il a dû développer conformément à ces objectifs, a également révélé l'existence de Dieu et a formé la base de la nécessité de l'étayer par des preuves rationnelles. Descartes s'est rendu compte que la quête d'une certitude inébranlable doit finalement arriver à l'idée d'un Dieu mathématiquement prouvé comme point de départ. En effet, comme nous le verrons plus loin, la partie peut-être la plus importante du « *Discours de la Méthode* » est intitulée « Raisons par demandés sur prouver l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de la métaphysique ». Mais avant d'en arriver là, nous devrions revoir les règles énumérées ci-dessus en fonction de leur pertinence par rapport à notre sujet.

La première règle, aussi appelée « Règle d'évidence », donne le critère de la vérité : la vraie connaissance est la certitude qui ne fait aucun doute, c'est-à-dire la connaissance prouvée. En effet, nous avons vu précédemment que le mot « évidence » vient de la racine « vidéo/voir » et signifie « preuve ». Il n'y a pas de place pour le doute dans ce qui est Évident. Descartes définit le terme « évidence », qu'il utilise, comme une intuition intellectuelle découlant d'une idée claire et distincte. Le fait qu'un concept soit « clair », tous les éléments qui y sont présents peuvent être remarqués ; être « distinct » signifie qu'il peut être clairement séparé de tous les autres concepts. « Intuition », d'autre part, fait référence à une caractéristique intellectuelle plutôt que sensorielle, comme expliqué en détail dans les *Regulæ*, et provient de la lumière naturelle de l'esprit. Il n'y a pas de place pour l'erreur ici, puisque les éléments nus, que nous appelons les plus petits composants, peuvent être compris par l'intuition intellectuelle. La source de l'erreur est le préjugé et les jugements hâtifs. Cela est dû à la nature limitée et passive de l'esprit et à la nature limitée et active de la volonté. Les jugements que nous portons sur la base d'informations prouvées par des preuves

²⁴³ Discours de la Méthode, Descartes, René, Deuxième Partie

rationnelles sont infaillibles. Si Descartes révèle sa croyance en la raison avec cette règle, il ébranle aussi le trône de la doctrine aristotélicienne, devenue presque le critère de vérité de la tradition scolastique, à laquelle il s'oppose, et ouvre un nouvel espace de liberté pour la philosophie.

La deuxième règle est connue sous le nom de « règle de l'analyse » et elle est basée sur la séparation d'une idée complexe en ses composants, c'est-à-dire ses éléments simples. Les concepts complexes doivent être ramenés aux éléments simples qui les composent, et gagner ainsi en clarté et en distinction. Contrairement à une méthode de décomposition que l'on peut appliquer aux choses matérielles, il s'agit de ramener l'inconnu à ses principes initiaux, c'est-à-dire au connu.

Dans la troisième règle, la phase d'analyse est suivie de la phase de synthèse. C'est un effort pour retrouver le composite, à partir des simples obtenus à l'étape précédente. En termes de sources d'information, après un retour à "l'intuition intellectuelle" dans l'étape d'analyse, l'aide de la "déduction" est utilisée dans l'étape de synthèse.

La quatrième et dernière règle, également connue sous le nom de « dénombrement » ou d' « énumération », a la qualité d'être prudente quant à la vérification du résultat obtenu. Puisque l'objectif sous-jacent est d'aller à l'essentiel, une dernière révision s'impose afin qu'aucun détail ne soit omis du cœur du sujet.

Comme Descartes lui-même l'a dit à maintes reprises, l'ensemble de règles qu'il propose n'est en réalité rien d'autre que l'adaptation de la méthode mathématique à la philosophie. En conséquence, nous pourrons atteindre le résultat final après avoir d'abord décomposé le problème que nous considérons dans ses plus petits composants, puis le synthétiser.

Comme il sera expliqué plus loin dans la sixième section, Descartes partagera également son expérience dans le processus d'accès à la connaissance. Cependant, ceci n'est valable que pour quelques cas exceptionnels, et la méthode à prendre comme base sera la méthode mathématique.

Dans la troisième section du *Discours*, Descartes traite de la morale temporelle, ou morale provisoire. Cependant, parce que cette règle a des caractéristiques très personnelles et culturelles et n'a aucun rapport avec notre sujet, nous n'en discuterons pas.

3.5.5. Première vérité claire

Descartes présente un résumé de sa compréhension de la métaphysique dans la quatrième partie du *Discours*. Se basant sur le fait que les compréhensions de la science et de la philosophie avant lui n'étaient pas fondées, il met tout sous le prisme du doute jusqu'à ce qu'il atteigne une certitude qui ne laissera aucune place au doute afin de se débarrasser de tout le résidu intellectuel de le passé.

L'auteur commence cette partie en parlant d'un voyage de pensée intérieure qu'il a fait aux Pays-Bas. Dans ce cheminement de pensée, Descartes, en se référant à la devise de la morale provisoire qu'il a donnée dans la troisième partie du Discours, constate que les principes dont on n'est souvent pas tout à fait sûrs sont mis en pratique, notamment dans les domaines de la morale :

« Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. »²⁴⁴

Conformément à cette deuxième règle de morale temporelle, il est préférable qu'une décision que nous prenons sur la base de la probabilité plutôt que de la certitude, ou peut-être même au hasard, soit prise plutôt que pas prise du tout, car dans le cours rapide de la vie il y a il n'y a pas de place pour le retard, et toute décision vaut mieux que l'indécision et la persévérance dans la mise en œuvre. Mais si nous voulons rechercher la vérité inébranlable, nous ne pouvons pas prendre comme point de départ quelque chose dont nous ne soyons pas tout à fait sûrs :

²⁴⁴ Discours de la Méthode, Descartes, René, Troisième Partie

« [...] mais parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je rejette, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable. »²⁴⁵

Dans la continuité naturelle du raisonnement ci-dessus, Descartes s'interroge sur ce qu'il est. Lorsqu'il se méfie de toute réalité matérielle, il pense involontairement qu'il n'a pas de corps à lui, ni de reste du monde, ni même d'endroit où se trouver, malgré tout, il ne peut pas imaginer qu'il n'existe pas, et sur au contraire, plus il pense à l'existence d'autres choses, plus cette conscience de la chose pensante devient plus forte. Il s'avère qu'il y a une limite au refus de toutes les données par scepticisme :

« Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps ; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de La vérité de toutes ces choses ; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher croire que cette conclusion : Je pense, donc je suis, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre. »²⁴⁶

À ce stade de la pensée, un individu sera certain de sa propre existence indépendamment de la présence de tous les autres objets. Mais s'il n'y a pas de « je pense », même si tout le reste continue d'exister, il n'y a plus de raison de croire à sa propre existence parce qu'il n'y a plus de sujet pour y penser. Comme indiqué plus loin dans les *Méditations*, *mon être en tant que chose pensante*, ou plus généralement l'âme humaine, n'a rien de commun avec la nature corporelle :

« Et certes, l'idée que j'ai de l'esprit humain, en tant qu'il est une chose qui pense, et non étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne participe à

²⁴⁵ Discours de la Méthode, Descartes, René, Quatrième Partie

²⁴⁶ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 7

rien de ce qui appartient au corps, est incomparabellement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle. »²⁴⁷

A partir de ce point de départ, Descartes établit sa propre existence de « substance ». C'est une substance telle qu'elle consiste à contempler l'essence ou la nature. C'est-à-dire qu'il n'a besoin ni d'espace ni de quoi que ce soit de nature corporelle pour exister :

« [...] je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. »²⁴⁸

Il n'y a pas de meilleur moyen de comprendre la nature de l'âme et de réaliser qu'il s'agit d'une substance complètement séparée du corps. À partir du moment où nous commençons à examiner ce que nous sommes pour nous-mêmes, cette vérité deviendra évidente lorsque nous nous serons établis en tant que pensée et déterminé qu'il ne peut y avoir rien qui ait une existence réelle en dehors de notre pensée : nous n'avons pas besoin d'extension, de forme, d'emplacement ou de l'une des qualités similaires qui peuvent être attribuées au corps pour exister. Notre connaissance d'être une pensée est certaine, et la connaissance que nous avons d'être un corps est douteuse :

« [...] nous sommes par cela seul que nous pensons ; et par conséquent que la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait au monde aucun corps, et que nous savons certainement que nous pensons. »²⁴⁹

Le terme « substance » a été utilisé tout au long de l'histoire de la philosophie,

²⁴⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §2

²⁴⁸ Discours de la Méthode, Descartes, René, Quatrième Partie

²⁴⁹ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 8

des anciens aux scolastiques. Cependant, cette fois, le mot est utilisé dans un nouveau sens. « Substance » est défini par Descartes comme « je en tant que créature pensante ». Ce « moi » ou « la pensée elle-même » agit comme une base d'être, un « sous-jacent » ou « *hupokeimenon* » pour toutes les idées individuelles que nous sommes capables d'avoir.

La connaissance que nous avons de penser précède la connaissance que nous avons d'avoir le corps. Être en tant que pensée est incomparablement plus spécifique et défini qu'être en tant que corps. Même sans le corps, la pensée ne perd pas son être quelle qu'elle soit. Nous réalisons notre existence en tant que pensée, non par raisonnement, par réflexion, par déduction, mais par une lumière naturelle présente dans notre âme. Sans avoir besoin d'aucune inférence rationnelle, nous ne pouvons savoir qu'avec cette lumière naturelle dans nos âmes que ni une qualité ni une caractéristique appartenant à la non-existence ne peut être mise en cause. Par conséquent, partout où nous remarquons une qualité ou une caractéristique, il doit y avoir quelque chose ou une substance à laquelle elles sont attachées. Encore une fois, la même lumière naturelle nous montre indiscutablement que plus nous connaissons de propriétés ou de qualités d'un être, c'est-à-dire d'une substance, mieux nous connaissons cette chose.

Nous avons évoqué plus en détail le concept de *lumière naturelle* de Descartes sous le titre de « *Quelque chose d'autre que moi-même* ». Pour l'instant, cependant, il convient de mentionner que cette théorie de la lumière naturelle occupe une place extraordinairement centrale dans la philosophie de Descartes et est la principale source de connaissances définitives. La déduction n'est nécessaire que pour les objets de savoir que la lumière naturelle ne peut concevoir immédiatement.

Lorsque la faculté de connaître donnée par Dieu, ou ce que nous appelons la lumière naturelle, remarque clairement et distinctement un objet de connaissance, il n'est pas possible que cet objet de connaissance ne soit pas correct. Si Dieu nous a donné cette connaissance de telle manière que nous ne pouvons pas distinguer le bien du mal même lorsque nous l'utilisons correctement, alors nous avons le droit de douter que Dieu soit trompeur. Cette seule évaluation suffit à nous sortir du doute hyperbolique que Dieu nous a créés de telle manière que nous apprécierons toujours

notre erreur. Encore une fois, cette évaluation sera utile pour toutes nos autres raisons de douter. Ainsi, surtout, les vérités mathématiques ne seront plus douteuses, car elles sont extrêmement stables et claires. De plus, tant que nous pouvons distinguer des concepts clairs et distincts sur les choses que nous percevons avec nos sens des concepts obscurs et obscurs, nous pouvons obtenir des vérités dont nous pouvons être sûrs qu'elles sont vraies.

D'un autre côté, nous ne pouvons pas connaître la qualité de quoi que ce soit d'autre autant que nous savons de notre propre pensée, car quoi que nous sachions, cette chose que nous connaissons finira par prendre place dans notre pensée et en deviendra une qualité :

« Par exemple, si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche ou que je la vois : de cela même, par une raison encore plus forte, je dois être persuadé que ma pensée est ou existe, à cause qu'il se peut faire que je pense toucher la terre, encore qu'il n'y ait peut-être aucune terre au monde ; et qu'il n'est pas possible que moi, c'est-à-dire mon âme, ne soit rien pendant qu'elle a cette pensée ; nous pouvons conclure le même de toutes les autres choses qui nous viennent en la pensée, à savoir, que nous, qui les pensons, existons, encore qu'elles soient peut-être fausses ou qu'elles n'aient aucune existence. »²⁵⁰

Selon Descartes, les philosophes qui ne savent pas ordonner leurs pensées et utiliser la bonne méthode ne pourraient pas arriver à cette conclusion :

« Ceux qui n'ont pas philosophé par ordre ont eu d'autres opinions sur ce sujet [...] »²⁵¹

Descartes distingue l'âme et le corps avec les concepts suivants : l'âme est la chose qui pense, et le corps est ce qui a de la hauteur, de la largeur et de la profondeur. Les philosophes qui se sont trompés à cet égard n'ont pas remis en question l'existence du monde matériel, mais l'ont pris comme une certitude. Lorsqu'il y avait un besoin de certitude métaphysique sur eux-mêmes, ils préféraient croire ce qu'ils voyaient de leurs

²⁵⁰ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 11

²⁵¹ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 12

yeux, touchaient de leurs mains, c'est-à-dire leur corps, au lieu de s'envisager comme une simple pensée, et en attribuant la capacité de se sentir à tort à leurs corps, ils ont manqué la nature de leurs âmes.

Il est utile d'examiner s'il y a un saut logique dans la poursuite de la finalisation de la pensée et le passage direct à la certitude d'être. Derrière la phrase « Si je pense, je dois exister en tant que chose pensante », il doit y avoir l'acceptation « *tout ce qui pense est* ». Cependant, on voit que le doute, qui devait tout recouvrir dans l'étape précédente, ne s'applique pas à cette acceptation. Alors que toutes les maximes morales, même toute existence matérielle et toutes les propositions mathématiques, sont sacrifiées au doute, la prémissse universelle, qui devrait être « *tout ce qui pense est* » dans notre inférence de la conclusion particulière « *je pense donc je suis* », bien que non déclaré publiquement, ne souffre pas du même doute.

Notons cependant que Descartes ne pose pas « *je pense donc je suis* » comme conclusion, mais comme principe de départ de toute métaphysique. C'est-à-dire qu'il ne met pas une prémissse universelle avant cette proposition. C'est ce que nous voulons dire quand nous disons saut logique au-dessus. Selon Descartes, on ne déduit pas d'un syllogisme que la pensée nécessite l'existence. Au contraire, la réalisation de la pensée, non par la force d'un quelconque raisonnement, c'est une connaissance qui vient de l'intérieur et qui s'impose soi-même sur l'entendement de façon tellement puissante et évidente que celui-ci le découvre instantanément et spontanément, en un seul mouvement de la pensée. La chose pensante, du moment où elle se remarque, comprend très ouvertement et indubitablement en sa propre réalité, le fait que si elle n'était point, il ne serait pas possible qu'elle pense, ce qui revient à dire « *rien qui n'est point, ne peut penser* », l'inverse de la proposition « *tout ce qui pense est* ».

Il ne s'agit donc pas ici d'un particulier qui a été extrait de l'universel, mais d'un premier point de départ, d'un premier particulier, à partir duquel toutes sortes d'universels peuvent remonter à lui-même et à partir desquels d'autres universels peuvent se former. En d'autres termes, comme nous l'avons vu dans la section où nous évoquions les *Regulae* précédemment, la source de cette première connaissance n'est pas la déduction mais l'intuition intellectuelle. En d'autres termes, il n'y a pas d'autre proposition qui précède la proposition « je pense, donc je suis », donc il n'y a pas

d'opération de l'entendement qui inclut la définition de la pensée et de l'être et établit un syllogisme à partir de ces définitions. Le sujet traité est une vérité intuitive qui émerge spontanément avec le processus de pensée lui-même. Dans les termes de Descartes, c'est à la fois une idée claire et distincte et une idée innée.

Après avoir établi « je pense, donc je suis » comme première vérité, une autre question qui doit être interrogée est ce que l'on entend par « je suis ». Comme on peut le voir au premier coup d'œil, il manque un attribut à cette petite formule, composée d'un sujet et d'un verbe conjugué. En d'autres termes, on peut dire que *je suis* n'est connecté nulle part, il reste en l'air. L'expression *je suis*, qui est considérée comme un énoncé existentiel lorsqu'elle est utilisée sans aucun attribut, est suivie de ces questions « *je suis quoi ?* » ou « *j'existe en tant que quoi ?* ». Le raisonnement fait par Descartes aboutit de façon naturelle à la réponse : « *Je jouis d'une existence exclusive en tant qu'un être de pensée* ».

Descartes n'a plus besoin d'un corps pour garantir le passage direct de l'idée à l'existence, car sa propre existence physique est en cause. Le « *je suis* » n'exprime ici qu'une existence au niveau de la conscience de soi-même. Toutefois, Descartes envisage sa propre existence non pas comme une imagination d'un autre sujet ou comme une chimère, mais en tant qu'une substance pensante. Dans ce cas, le corps et l'âme apparaissent comme deux structures différentes, essentiellement séparées l'une de l'autre et sans lesquelles il est possible de se connaître. En fait, la priorité est la pensée, car la pensée peut se réaliser sans le corps, mais l'inverse n'est pas possible, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de conscience de soi dans un être matériel sans pensée. Quand Descartes distingue l'âme et la matière, ou la chose pensante (*res cogitans*) et la chose étendue (*res extensa*), il relie les deux par deux idées claires et distinctes complètement séparées. Il n'est pas possible d'associer des passions et des idées qui relèvent du domaine des premiers avec des figures et des mouvements qui relèvent du domaine des seconds. La connaissance que nous avons de l'esprit est immédiate, pourtant les corps ne se présentent à nous qu'à travers une médiation. Dans le cas de l'esprit, la chose connue et le sujet connaissant sont une et même chose. Pourtant dans le cas de la matière, il n'est jamais question de la connaître de façon claire et distincte et en elle-même mais que par les impressions que nos sens laissent sur notre âme.

Le lien entre la pensée et l'existence soulève inévitablement la question, "alors qu'est-ce que la pensée ?" Le premier calcul que doit faire un philosophe qui fonde sa métaphysique sur le rapport entre la pensée et l'existence est, bien entendu, ce qu'est la pensée. Au cours de son explication, Descartes réduit non seulement la cognition à la compréhension, mais incorpore également l'émotion dans un certain cadre à l'acte de pensée. C'est-à-dire que lorsque je suis confronté à une sensation corporelle, ce qui se passe réellement n'est pas la relation d'affect direct que j'ai établie avec l'influence externe qui provoque cette sensation, car je ne sais même pas s'il existe encore une telle chose externe, mais il est l'information en moi qui permet à ce sentiment de se produire, la capacité d'être réduit à cette information. En d'autres termes, les sentiments sont aussi des produits de la pensée :

« Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. Car si je dis que je vois ou que je marche, et que j'infère de là que je suis ; si j'entends parler de l'action qui se fait avec mes yeux ou avec mes jambes, cette conclusion n'est pas tellement infaillible, que je n'aie quelque sujet d'en douter, à cause qu'il se peut faire que je pense voir et marcher, encore que je n'ouvre point les yeux et que je ne bouge de ma place ; car cela m'arrive quelque fois en dormant, et le même pourrait peut-être arriver si je n'avais point de corps ; au lieu que si j'entends parler seulement de l'action de ma pensée ou du sentiment, c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi, qui fait qu'il me semble que je vois ou que je marche, cette même conclusion est si absolument vraie que je n'en puis douter, à cause qu'elle se rapporte à l'âme, qui seule a la faculté de sentir ou bien de penser en quelque autre façon que ce soit. »²⁵²

Donc ce n'est point les choses extérieures qui nous sont connues au sens absolu du terme, mais l'effet qu'elles ont en nous. Ceci une fois mis, il devient alors légitime de douter de l'existence du monde extérieur, étant donné que nous n'avons jamais d'intuition directe de celui-ci. Les impressions qui viennent s'imposer à notre âme ont beau poser difficulté à s'expliquer lorsqu'on nie radicalement la chose étendue ; que le monde sensible soit différent de ce que nous le croyons être s'avère tellement

²⁵² Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 9

probable que le doute qui l'entoure trouve un fondement solide.

Puisqu'il s'agit ici d'une substance pensante immatérielle, il est difficile d'admettre l'existence d'un monde extérieur autre que le nôtre, à partir d'une conscience solitaire. Descartes l'expliquera plus tard, mais la condition de possibilité du passage de l'existence solitaire à une acceptation du monde extérieur, s'il y en a une, doit être la compatibilité entre les deux. En d'autres termes, si nous allons construire un monde de pensée indépendant de la matière et un monde de la matière indépendant de la pensée, la façon dont nous pouvons connaître le second à travers le premier est qu'il y a une harmonie entre les deux et que la pensée a un accès au monde extérieur.

Les idées mentionnées ci-dessus continuent un héritage hérité de Parménide et Plotin en termes d'être « une pensée qui se pense », que le concept *d'harmonie préétablie* de Leibniz en termes d'harmonie corps-esprit, et que l'être s'identifie presque à la perceptibilité en le considérant représentant. Il ne serait pas faux de dire qu'il y a préparé Berkeley.

Descartes, qui a d'abord établi sa propre existence en tant que « moi pensant » puis qu'il pensait, entame dès ce stade un questionnement sur l'existence de Dieu. Alors que toutes les certitudes que nous pensions avoir ont été détruites une à une par la brutalité du doute méthodique, la seule chose qui réussira à se libérer de cette force destructrice sera notre propre existence, que nous pourrons reproduire par la pensée. Le doute nous donne les premières certitudes en ce qu'il est un mode de pensée et requiert à ce titre un moi-penseur. C'est-à-dire qu'il est fermement établi que le doute est la chose dans la structure la plus profonde de notre être, dans la première réalité inébranlable de notre être. Cependant, avec le même mouvement de raisonnement, une autre réalité se fera sentir : douter est un degré de perfection inférieur à savoir. Autrement dit, mieux vaut savoir que douter. Donc, si l'essence de mon être, ma plus basse et première certitude, est de douter, cela indique une déficience dans ma perfection et j'ai un niveau d'existence inférieur à celui d'un autre être dont l'essence est la connaissance.

Il faut voir que l'approche fondamentale du raisonnement de Descartes est le principe de l'antériorité de la perfection par rapport à l'imperfection. Par conséquent,

l'existence de « l'imparfait » ne peut être soumise qu'à l'existence du « parfait ». Formellement parlant, il n'y a pas de non-A sans A. C'est-à-dire si moi, en tant qu'être qui ne peut fonder sa vérité que sur la qualité du doute, je peux me rendre compte que mon propre être n'est pas parfait (parce que le doute est moins parfait que la connaissance), c'est-à-dire si je peux avoir une idée de perfection, il doit y avoir un être plus parfait que moi, qui m'a donné cette idée. Donc le sujet de ma recherche devrait être cette entité.



3.6. Considérations a priori

3.6.1. Nécessité d'une preuve a priori

Revenant au texte du *Discours*, Descartes, soutenant une fois que l'idée de parfait ne peut être une conséquence de l'imparfait, se demande s'il est possible d'appliquer ce raisonnement à d'autres choses en dehors de lui, sinon à partir de l'idée de perfection dans lui-même et sa propre nature imparfaite. Il se demande s'il n'est valable que d'atteindre un être plus parfait que lui-même. Par exemple, peu importe d'où viennent la terre, le ciel et des milliers d'autres, et ils ne sont pas supérieurs au moi-penseur. Car il y a une certaine perfection dans ma propre nature, et de telles choses, si elles sont authentiques, doivent dépendre de ma nature, qui a eu une part de perfection. Mais si des choses comme la terre et le ciel ne sont pas réelles, ce doivent être des pensées que j'ai créées à partir de rien. C'est-à-dire que s'il y a une existence des choses en dehors de moi, je peux très bien les englober avec ma faculté de penser. Je peux attribuer leur inexistence au côté défectueux de ma nature, c'est-à-dire que mon essence est de douter. Par conséquent, de telles choses en dehors de moi n'ont aucun avantage sur moi. En d'autres termes, je ne peux pas déduire l'existence d'un être supérieur à moi en regardant ceux-ci.

Avec ce dernier mouvement, Descartes abolit en fait la possibilité de nombreuses preuves différentes de Dieu, ou du moins il a statué qu'elles ne sont pas des preuves avec une certitude absolue. Les preuves de Dieu avancées par Descartes ne sont pas des preuves *a posteriori*. Alors que le monde de la pensée était déjà familier avec les preuves basées sur des observations naturelles et matérielles, que ce soit par des philosophes avant lui ou données dans les Écritures elles-mêmes. Mais il n'est pas possible que Descartes incline vers un type de preuve cosmologique ou téléologique, ou celui qui peut être atteint à la suite de l'argumentation de la diversité et de la perfection dans la nature. Car une fois que tout est placé dans la parenthèse du doute méthodique, l'existence du monde matériel perdra sa certitude, et il serait contradictoire d'utiliser l'univers matériel, qui repose sur des données sensibles et dont l'existence devient douteuse, dans la preuve de Dieu, dont l'existence ne sera pas mise en doute. Pour cette raison, les preuves de Descartes sont *a priori*, c'est-à-dire des preuves basées sur des données indépendantes de l'expérience.

Par exemple, les montagnes, les mers, l'existence matérielle en dehors de moi ou la vie vivante, bref, la nature au sens le plus général, peuvent sembler exiger un pouvoir créateur bien plus grand que moi ou bien au-delà de mon pouvoir à certains égards. Cependant, de cette image on ne peut tirer le genre de preuve conceptuelle ou mathématique recherchée par Descartes, car une fois que tout est mis en doute, l'existence corporelle en dehors du moi-pensant a soit une existence indépendante de moi, comme l'indiquent mes données sensorielles, soit est complètement irréel. Tout d'abord, la seule chose qui puisse entrer en contact avec et comprendre l'existence corporelle en dehors de mon esprit est ma faculté mentale, bien que limitée. Parce que si je n'avais pas la faculté mentale, même si tout le monde extérieur de l'existence était réel, il ne me serait pas possible de le percevoir, ni de l'englober conceptuellement. D'un autre côté, si la bonne réponse est la deuxième des réponses ci-dessus, c'est-à-dire que le monde extérieur n'existe pas, alors je crée une image entière du monde extérieur dans mon propre esprit, sans aucune référence matérielle. Donc aucune de ces possibilités ne me conduit nécessairement à l'idée d'un être supérieur.

A un stade où le monde matériel n'a pas encore établi son existence, un esprit qui prend conscience de lui-même en tant qu'objet de pensée autonome doit confirmer qu'il y a « quelque chose » en dehors de lui-même et que « cette chose » est Dieu, toujours par le fonctionnement interne de l'esprit. Dans ce cas, la seule preuve qui peut confirmer l'existence de Dieu doit être la preuve qui peut être obtenue à partir de l'idée de Dieu. En effet, l'élévation de l'entendement vers un Dieu créateur posé comme le premier anneau de la chaîne d'existence ne peut se faire que par l'intérieur de la pensée même. Bien qu'il n'y ait pas encore d'informations sur l'existence du monde extérieur, il est hors de question d'atteindre Dieu sur la base de preuves empiriques. Le chemin de Descartes est en sens inverse : il ne conduira pas des données sensibles à l'existence de Dieu, mais de Dieu à l'existence des données sensibles.

3.6.2. Arguments de Perfection

a. Dieu comme source de l'idée de perfection

Cependant, ce qui a été dit plus haut ne sera pas valable pour l'idée d'un être plus parfait que moi. À ce stade, la situation diffère, car le plus parfait ne peut être dérivé du moins parfait. Si je suis conscient de ma propre imperfection et que je recherche la perfection sur cette base, il n'est pas possible de montrer le « moi imparfait » comme cause et le « moi parfait » comme résultat, puisque le principe de causalité veut qu'il y ait au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet. Raisonner dans le sens opposé, c'est comme dire que quelque chose peut sortir de rien.

En définitive, il est possible d'aborder les idées de deux manières. Premièrement, ils appartiennent à cet esprit en termes d'être à l'intérieur d'un esprit, et deuxièmement, ils appartiennent à cette chose extérieure en termes d'être une représentation d'une chose extérieure. Il n'y a pas de différence entre les idées d'une âme ou d'un esprit en termes d'être dans cette âme, c'est-à-dire qu'elles sont communes en termes de pensée dans laquelle elles se produisent. On peut dire qu'il y a une distinction entre eux en fonction de ce qu'ils représentent, c'est-à-dire de leur contenu. En tant que tel, nous pouvons dire qu'il y a autant de différence de perfection entre les idées qu'il y en a en termes de perfection entre les choses que les idées représentent. En d'autres termes, on peut dire que plus il y a de perfection dans ce qu'une idée représente, plus il y a de perfection dans cette idée quant à sa cause :

« Car tout ainsi que lorsqu'on nous dit que quelqu'un a l'idée d'une machine où il y a beaucoup d'artifice, nous avons raison de nous enquérir comment il a pu avoir cette idée, à savoir, s'il a vu quelque part une telle machine faite par un autre, ou s'il a bien appris la science des mécaniques, ou s'il est avantage d'une telle vivacité d'esprit que de lui-même il ait pu l'inventer sans avoir rien vu de semblable ailleurs, à cause de tout l'artifice qui est représenté dans l'idée qu'a cet homme [...] »²⁵³

²⁵³ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 17

La détermination que ma propre existence n'est pas parfaite m'amène à deux conclusions :

La première d'entre elles est celle-ci : puisque je ne puis être la source de l'idée de perfection, la seule possibilité restante est que cette idée ait été implantée en moi par une nature parfaite. En fait, cette nature parfaite doit être telle que tout ce qui est vaguement dans l'idée ou l'état central de moi a son plus haut degré de perfection, ce qui devrait pouvoir rendre compte de l'idée d'infini qui se trouve en moi, en possédant actuellement dans sa réalité cet infini. Au mieux, cette nature doit être ce que nous appelons Dieu, possédant le plus haut degré de toutes les capacités que je n'ai pas.

C'est la première preuve que nous avons mentionnée ci-dessus.

A savoir : dès que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu ou d'un être parfait, nous devons commencer à chercher la cause de cette idée. Comme dans l'exemple de la machine donné ci-dessus, j'ai dû soit avoir produit cette idée dans mon propre esprit sans avoir besoin d'un modèle extérieur, soit elle m'a été donnée de l'extérieur. Mais quand j'examine la question avec suffisamment d'attention, je me rends compte que l'idée de Dieu contient des perfections si énormes qu'une telle perfection n'aurait pas pu être le produit de mon esprit imparfait. La nécessité, alors, que nous ayons reçu cette idée de l'être parfait, s'impose d'elle-même.

D'autre part, la lumière naturelle en moi me dit qu'il nous est impossible de n'avoir ni idées ni rêves de quoi que ce soit à moins d'avoir un « essentiel » qui englobe toutes les compétences ainsi représentées dans notre esprit, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur.

D'un autre côté, nous nous identifions non pas comme parfaits, mais comme une entité imparfaite, loin d'avoir les compétences que nous avons trouvées dans nos esprits. Nous devons donc accepter qu'ils viennent d'une nature différente en dehors de nous. Cette nature doit être une nature très parfaite, c'est-à-dire Dieu, qui contient lesdites compétences.

Ayant ainsi déterminé que la source des compétences dans mon esprit n'est pas

moi, mais un être parfait qui contient ces compétences, je peux dire que ces compétences sont en Dieu, du moins jusqu'à ce qu'elles soient représentées en moi comme une idée, c'est-à-dire jusqu'à un certain moment dans le temps. Mais la question de savoir si ces compétences résident toujours en Dieu, même maintenant, est encore discutable. Cependant, si l'on considère que ces compétences incluent la capacité d'être « éternel », on peut facilement en déduire qu'elles continuent d'exister en Dieu :

« [...] mais comme nous savons que nous sommes sujets à beaucoup de défauts, et que nous ne possédons pas ces extrêmes perfections dont nous avons l'idée, nous devons conclure qu'elles sont en quelque nature qui est différente de la nôtre, et en effet très parfaite, c'est-à-dire qui est Dieu, ou du moins qu'elles ont été autrefois en cette chose, et il suit de ce qu'elles étaient infinies qu'elles y sont encore. »²⁵⁴

b. Dieu comme source de toutes les perfections

La deuxième conséquence est que puisque je ne suis pas parfait et que je peux connaître des perfections que je n'ai pas, alors la seule existence ne peut pas être celle du moi solitaire. Ainsi, il devient nécessaire que les perfections imparfaites en moi viennent de lui, c'est-à-dire à qui je prends tout ce que j'ai, et qu'il y ait un autre être supérieur à moi.

A l'inverse, si j'avais une existence autonome indépendante de tout le reste, j'aurais acquis toutes les compétences que j'ai, même si elles manquent. Mais même si l'on suppose que cela est possible, si j'ai eu l'opportunité de me doter de certaines compétences indépendamment de la source externe, alors la question de savoir pourquoi j'ai acquis ces compétences sous leur forme déficiente plutôt qu'au plus haut niveau restera sans réponse. Si j'avais été un être qui tirait de lui-même sa perfection, j'aurais pleinement possédé tout ce que Dieu a que je n'ai pas. Dans ce cas, je me révélerais comme un être éternel, éternel, digne de confiance, omniscient et omnipotent. Puisque je ne suis pas, surgit la présence d'un pouvoir infini, qui est lui-même parfait et qui est la source de la perfection imparfaite dans tout le reste.

²⁵⁴ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 18

Dérivant l'existence de Dieu du fait que nous ne sommes pas la cause de nous-mêmes, Descartes se demande aussi pourquoi tout le monde n'a pas cette idée. En fait, tout le monde ne réfléchit pas assez à cette question, à savoir : si nous prenons l'exemple d'une machine magistralement construite donnée plus haut, celui qui a cette idée en tête sait d'où il l'a tirée. Cependant, lorsque nous trouvons l'idée de Dieu dans notre esprit, nous ne pouvons pas nous souvenir d'où et quand cette idée est venue, car cette idée a toujours été présente en nous, elle ne s'est pas formée plus tard. Trouver la source de l'idée de Dieu en nous est possible en repensant et en révisant tout, comme l'a fait Descartes. De même, en cherchant la source de notre âme, ou de notre pensée, qui contient l'idée des pouvoirs infinis de Dieu, nous rencontrons une vérité évidente : le sujet qui réalise l'existence de quelque chose de plus parfait que lui-même ne peut être la cause de sa propre existence. Si ce sujet s'était donné l'existence, ou avait été la cause de sa propre existence, il se serait donné toutes ces compétences qu'il connaissait ou avait conscience, avec l'être. Par conséquent, le sujet, qui réalise sa propre existence et la déficience de sa propre existence, réalise qu'il doit non seulement être venu une fois à l'existence, mais aussi qu'il continue à s'accrocher à l'existence de l'être, qui a tout ces compétences au plus haut niveau, à savoir Dieu. En d'autres termes, la raison de notre incapacité à reconnaître Dieu à première vue est que nous n'abordons pas ce sujet avec suffisamment de soin, que nous ne nous souvenons pas quand et d'où l'idée de Dieu est venue, et que nous ne voyons pas notre propre imparfaite la création comme signe d'un être parfait :

« [...] nous ne saurions nous souvenir de même quand l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu, à cause qu'elle a toujours été en nous »²⁵⁵

De ce point de vue, Descartes dit que l'effort pour connaître la nature de Dieu est limité par la capacité de sa propre nature et détermine que la seule façon d'y parvenir est d'examiner les idées qu'il a en termes de perfection. Bien que nous ne puissions pas savoir exactement tout ce qui est en Dieu, nous ne savons rien d'autre avec la certitude que nous connaissons les perfections en Lui :

²⁵⁵ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 20

« Je ne vois point en cela de difficulté pour ceux qui ont accoutumé leur esprit à la contemplation de la Divinité, et qui ont pris garde à ses perfections infinies : car encore que nous ne les comprenions pas, parce que la nature de l'infini est telle que des pensées finies ne le sauraient comprendre, nous les concevons néanmoins plus clairement et plus distinctement que les choses matérielles, à cause qu'êtant plus simples et n'étant point limitées, ce que nous en concevons est beaucoup moins confus. »²⁵⁶

D'autre part, aucune autre spéculation ne peut servir à affiner notre esprit autant que l'effort de contemplation de Dieu mentionné dans la citation ci-dessus, car il n'y a aucune autre forme d'évaluation qui nous inspire la satisfaction et la confiance autant que la contemplation de l'illimité dans la perfection.

Ainsi, on se rend compte qu'il n'y a rien en Dieu qui indique une déficience ou une incomptence, mais qu'il y a des choses qui indiquent la perfection. Par exemple, l'essence de son être propre ne se trouve pas en Dieu, puisque même le doute qu'il a prêché comme la première vérité de sa conscience pointe finalement vers une déficience. De même, Dieu est exempt de choses comme l'incohérence ou la tristesse, chacune d'entre elles indiquant une déficience. Descartes dit qu'en dehors de ces choses intelligibles, on ne peut nier qu'il ait des idées sur beaucoup de choses sensibles.

Bien que nous n'ayons pas encore la certitude de l'existence du monde extérieur, il est certain que nous avons au moins les idées des choses qui nous paraissent appartenir au monde extérieur, comme dans les rêves, indépendamment de leur existence corporelle. Alors, à ce stade, il faudra se demander s'il y a un corps en Dieu.

Dans les étapes précédentes, il avait été démontré que la nature rationnelle et la nature matérielle sont deux réalités distinctes. Par conséquent, la coexistence de deux réalités distinctes entraînera certainement une relation de dépendance dans tous les cas. En d'autres termes, si nous attribuons plus ou moins la matérialité à Dieu, cela constituerait un manque dans la perfection de son existence, puisque nous l'aurions soumis à une dépendance. Cependant, le manque de perfection ne peut pas être dû aux qualités de Dieu. Au contraire, tout ce qui existe dans le monde matériel et manque de

²⁵⁶ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 19

perfection doit, tout au plus, être créé et maintenu en existence par la puissance de Dieu.

Ces dernières paroles constituent la deuxième preuve de l'existence de Dieu. Bien qu'il s'agisse d'un développement de la première preuve dans une direction différente, elle doit toujours être traitée comme une preuve indépendante. Ici, Descartes, partant du postulat qu'il n'y a pas de Dieu, dit que s'il avait assuré par lui-même sa propre existence, puisqu'il lui aurait accordé toutes les compétences qu'il n'avait pas dans l'état actuel, les carences et les défauts qu'il remarqué en lui-même étaient la preuve de Dieu. Car il est plus difficile de créer la substance que d'en créer les accidents. Donc, si j'avais le pouvoir de faire le premier, je pourrais aussi faire le second, qui est plus facile.

Un autre témoignage de la preuve donnée ici est notre vie. Nous avons dit plus haut que nous devons à Dieu non seulement d'avoir existé une fois, mais que nous continuons d'exister. Si nous regardons à quoi ressemble le temps, nous réalisons rapidement que les moments où il se produit ne peuvent jamais être ensemble. Autrement dit, les petits morceaux qui composent le temps ne sont jamais ensemble, le précédent n'existe pas alors que le précédent est là, le suivant n'est pas encore venu. De là, nous comprenons que les moments qui composent le temps sont indépendants les uns des autres. Notre existence présente ne peut jamais subvenir à notre prochain moment, à moins qu'elle ne soit maintenue en existence par la cause qui nous a créés en premier lieu, qui nous a donné l'existence :

« [...] de ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas naturellement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire nous conserve ».²⁵⁷

Par conséquent, en pensant à la déficience en nous-mêmes, nous devons tenir compte non seulement du fait que nous ne nous sommes pas donné l'existence en premier lieu, mais que nous n'aurions pas pu nous recréer autant de fois que l'éternité de la somme des moments nous avons existé tout au long de notre vie. Cela nous montre à nouveau qu'il existe une puissance supérieure en dehors de nous-mêmes, que

²⁵⁷ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 21

la créativité et la création se poursuivent à tout moment, et que toutes ces caractéristiques peuvent être en un seul être, Dieu.

3.6.3. Preuve ontologique

Dès lors, Descartes procède à la preuve ultime qu'il donnera dans *Discours*. Jusqu'ici, nous avons dit à plusieurs reprises que certains raisonnements de Descartes ressemblent de façon frappante à certains de ceux de saint Augustin. Ce dernier raisonnement sur l'existence de Dieu, qui sera appelé la preuve ontologique par Kant dans les siècles suivants, ressemble beaucoup à une preuve faite cette fois par saint Anselme et non par saint Augustin. Cependant, nous n'entrerons pas dans les détails de cette similitude à ce stade, mais lorsque nous examinerons le texte des *Méditations*, dans lequel Descartes donnera plus en détail cette preuve ontologique.

Nous avons indiqué précédemment que Descartes suivait les méthodes d'accès à certaines informations, en particulier dans les *Regulae*, et que la manière de penser la plus appropriée était les méthodes utilisées en arithmétique et en géométrie. En fait, tout en construisant une preuve sur l'idée d'infini, il a emprunté non seulement la méthode des mathématiques, mais aussi un concept de la terminologie mathématique. Lorsqu'il se lancera dans la preuve ontologique comme dans Discours, il bénéficiera cette fois de la terminologie de la géométrie. Donnant des exemples à partir des preuves faites en géométrie, Descartes affirme que la certitude en elles vient du fait qu'elles se révèlent clairement. Cependant, même ainsi, il n'y a aucune certitude que l'objet de la géométrie existe réellement. Par exemple, il est certain que la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à deux angles droits, ou que tous les points de la surface d'une sphère sont à la même distance de son centre, mais de cette connaissance on ne peut conclure qu'il existe vraiment une chose telle qu'un triangle ou une sphère dans le monde. Parce qu'il n'y a pas d'existence dans la définition des objets géométriques que nous appelons triangle ou sphère. C'est-à-dire que leur définition n'exige pas nécessairement l'existence.

D'autre part, quand nous pensons à l'être parfait, il ne nous est pas possible d'imaginer que l'existence puisse ne pas être incluse dans sa définition. En d'autres termes, cela contredira la définition d'un être parfait qui n'existe pas, car l'existence fait aussi partie de la perfection.

Donc, tout d'abord, nous devons clarifier ce que nous entendons par Dieu. Quand je dis Dieu, il est éternel, omniscient, tout-puissant, la source de tout bien et de toute vérité, le créateur de toutes choses, le plus haut degré de toutes les perfections, il possède tout en lui-même, ou en d'autres termes, il n'est limité par aucun défaut. On parle d'une entité. Bien que nous ne connaissons pas toutes les caractéristiques de Dieu, nous pouvons en savoir autant que la lumière naturelle en montre, c'est-à-dire du moins ce qui a été dit. Puisque c'est ce que Dieu veut dire, ce qui reste est la question de savoir s'il existe un être avec ces qualités, c'est-à-dire Dieu.

S'il s'agissait du contraire de la prétention, c'est-à-dire si l'on pensait que l'être parfait ne pouvait pas avoir d'être, il faudrait admettre qu'il serait en même temps une imperfection ce qui voudrait dire que nous avions introduit l'imperfection dans la définition de la perfection.

Dans ce cas, il serait contradictoire de parler d'un être parfait et de prétendre qu'il n'existe pas. Ainsi l'existence de ce que nous appelons l'être parfait, c'est-à-dire Dieu, n'est pas moins certaine, de même que la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à deux droits.

Comme on le verra, cette dernière preuve repose sur le principe d'identité, c'est-à-dire que quelque chose doit être identique à sa définition. En d'autres termes, puisque l'être parfait est l'être dans lequel toutes les perfections s'incarnent au niveau le plus élevé et que l'existence en est une, alors l'être parfait existe par définition.

Jusqu'ici, nous avons examiné l'argument ontologique tel qu'il apparaît dans *Discours*. Dans *Méditations*, en outre, Descartes cherche l'idée que parmi ses idées, il y a quelque chose qui n'est pas susceptible d'être le produit de son propre esprit et donc doit au moins être autre que lui-même pour inspirer cette idée à son esprit ; il élimine les humains, les anges, les objets animés et inanimés, et il n'y a qu'une seule idée de Dieu qui peut confirmer cette possibilité. Afin de faire cette confirmation, il sera d'abord nécessaire de clarifier ce que l'on entend par Dieu.

Descartes détermine que l'idée de Dieu qu'il trouve dans son esprit concerne une

substance qui est éternelle, éternelle, libre de changement, indépendante, omnisciente, omnipotente, grâce à laquelle moi (et bien sûr, s'ils existent) d'autres choses viennent à l'existence.

Cette substance contient des caractéristiques si grandes et supérieures que plus vous y pensez, moins il est probable que l'idée dans l'esprit de cette substance ait pu être produite par cet esprit lui-même. Parce que l'idée a la propriété d'être une substance infinie en termes de toutes les perfections de son contenu. Pour que notre propre esprit ait produit cela, il aurait fallu qu'il s'agisse d'une combinaison des caractéristiques que nous avions déjà de nous-mêmes, de différentes manières, comme toutes les autres idées de notre propre production. Dans l'idée de Dieu, d'autre part, les deux éléments saillants étaient les caractéristiques d'être substance et d'être infini, et donc, afin de pouvoir produire Dieu à partir de mon propre esprit, il était nécessaire de pouvoir donner un compte de ces deux. Si nous examinons cela, je peux dire que j'ai peut-être tiré la propriété d'être substance de mon propre esprit, car je suis moi-même une substance. Cependant, je n'aurais pas pu produire la propriété d'être infini de mon propre esprit, parce que moi-même je ne suis pas infini. C'est-à-dire que le concept de Dieu, qui est la combinaison des concepts de substance et d'infini, ne peut pas être la production de mon propre esprit.

Donc, de ce qui a été dit jusqu'ici, on peut dire que Dieu a une existence en lui-même autre que d'être ma production mentale.

Bien sûr, la prémissse de base sur laquelle cette preuve est basée est que notre concept de Dieu inclut nécessairement aussi l'existence. La certitude à ce sujet provient de ce que : l'esprit, qui dans sa solitude se détermine comme chose pensante, mais continue à douter d'autres choses que d'être une chose pensante, évalue les différentes idées et concepts qu'il trouve en lui-même, alors qu'il est un esprit omniscient, omnipotent et absolument parfait rencontre l'idée de l'existence. En dehors de cette idée d'existence parfaite, il remarque quelques idées claires et distinctes, mais ne fournit pas de critères pour confirmer si les objets de ces idées existent en dehors de lui ou pour les retirer du niveau de possibilité et amener leur existence à une certitude inévitable. Cependant, il y a quelque chose de très différent dans l'idée de Dieu, non seulement la possibilité, mais aussi la nécessité absolue et l'éternité dans l'idée de Dieu.

Ainsi, de même qu'on peut nécessairement déduire que la somme des angles du triangle est égale à deux droites, du fait que la somme de ses angles est contenue dans l'idée du triangle, que la somme de ses angles est égale à deux angles droits, ainsi l'existence absolue de Dieu sera déduite du fait que la présence absolue est contenue dans l'idée de Dieu :

« [...] de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe. »²⁵⁸

La situation dont il s'agit ici, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, basée sur le fait que l'existence est contenue dans l'idée de Dieu, ne s'applique pas aux concepts que nous avons d'autres choses. Pour ceux qui sont en dehors de Dieu, ce n'est pas la nécessité d'être, mais le potentiel d'exister. Lorsque l'esprit contemple les autres choses qu'il trouve concept en lui-même, il ne trouvera dans aucune d'elles un contenu qui nécessite absolument l'existence. L'idée de l'être parfait dans l'esprit ne peut consister en une fiction ou une illusion, au contraire, l'idée de Dieu réside dans l'esprit comme une vérité immuable et inébranlable, et elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire. En d'autres termes, un « Dieu inexistant » ne peut pas être considéré par définition, puisque Dieu signifie l'être le plus parfait, et puisque l'existence comporte plus de perfection que l'inexistence, un « Dieu inexistant » sera moins parfait qu'un « Dieu qui est ». Ainsi le « Dieu inexistant » n'est pas la chose la plus parfaite, *ens perfectissimum*. Ainsi, lorsque nous disons « Il n'y a pas de Dieu », nous parlons en fait de l'absence de quelque chose qui n'est pas « Dieu, c'est-à-dire le plus parfait », mais plutôt l'absence de « Dieu, c'est-à-dire le plus parfait » chose. En d'autres termes, en disant « il n'y a pas de Dieu », nous ne disons pas « il n'y a pas d'*ens perfectissimum* », nous commettons simplement l'erreur de faire référence à quelque chose qui n'est pas réellement Dieu par le mot Dieu, puisque l'*ens perfectissimum* signifie le plus parfait de ce qui est et n'inclut pas ce qui n'est pas, puisque ce qui est est plus parfait que ce qui n'est pas. Donc, peu importe ce que nous voulons dire quand nous disons « il n'y a pas de Dieu », ce n'est pas ce que veut dire le concept d'*ens perfectissimum*.

²⁵⁸ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 14

Même si l'existence de Dieu est une certitude si évidente, il y en a encore beaucoup qui la rejettent. La raison en est que ces personnes, en raison de leurs préjugés, ne peuvent pas voir la nécessité de l'existence inhérente au concept de Dieu comme une évidence évidente. Un esprit libre de préjugés n'aura jamais de peine à se convaincre de cette vérité. Mais dans toutes les autres choses, nous avons l'habitude de distinguer l'essence de la présence, et nous nous sommes souvent fait un plaisir de nous former des idées sur beaucoup de choses qui n'ont jamais existé et n'existeront jamais. Ce sont ceux mentionnés ci-dessus qui détournent notre esprit de la contemplation de l'être parfait, car nous sommes habitués à voir l'idée de Dieu comme l'une des autres choses qui n'inclut pas nécessairement l'existence dans sa définition :

« [...] lorsque nous n'élevons pas comme il faut notre esprit à la contemplation de cet être tout parfait, il se peut faire que nous doutions si l'idée que nous avons de lui n'est pas l'une de celles que nous feignons quand bon nous semble, ou qui sont possibles, encore que l'existence ne soit pas nécessairement comprise en leur nature. »²⁵⁹

Descartes, qui a identifié la source de l'erreur dans la *Quatrième Méditation*, fait deux promesses dans le sous-titre du contenu de la *Cinquième Méditation* : révéler l'essence des choses matérielles et re-prouver l'existence de Dieu. En fait, cette promesse est répétée dans le premier paragraphe. Bien qu'ils puissent sembler sans rapport à première vue, il y a essentiellement un point commun entre les choses matérielles et Dieu : les deux sont des choses extérieures au *moi pensant*.

Se retirant, doutant de tout savoir, le *cogito* se retrouve finalement seul avec sa propre existence. Dès lors, tout pourrait se réduire aux représentations mentales du *cogito*. Par conséquent, afin de pouvoir confirmer l'existence extra-mentale de quoi que ce soit, nous devions d'abord être sûrs qu'il y avait quelque chose en dehors de notre esprit. Une façon de faire était de se demander si la certitude de ce à quoi nous attribuons une telle existence était une erreur.

Au début de la *Cinquième Méditation*, Descartes a montré une fois de plus que les concepts clairs et distincts que nous trouvons dans notre esprit doivent aussi avoir

²⁵⁹ Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 16

une existence en dehors de notre esprit. Dans ce cas, l'infrastructure pour reconstruire une preuve de l'existence de Dieu était maintenant obtenue. Comme expliqué sous la rubrique précédente, si nous pouvions extraire l'idée de quoi que ce soit de notre esprit, alors quelle que soit notre connaissance claire de quelque chose, cette information doit appartenir à cette chose sur le plan de la réalité. C'est à partir de cette certitude que pouvait se former une preuve de l'existence de Dieu.

En fait, ce qui est mentionné ici n'est rien d'autre que le raisonnement que nous avons évoqué précédemment, à savoir que Descartes aura tendance à prouver Dieu à partir de sa propre définition, qui sera appelée plus tard preuve ontologique, et dont nous pouvons trouver la première version chez saint Anselme. Ici, l'existence de Dieu est prouvée par une interprétation spéciale de la relation de l'essence et de l'existence.

Nous savons depuis les *Regulae* que l'un des thèmes fondamentaux de Descartes était d'appliquer la précision de la géométrie et de l'arithmétique à d'autres domaines de la connaissance humaine. En fait, alors que nous parlions de perceptions claires et distinctes dans le titre ci-dessus, nous avons une fois de plus souligné que nous devrions connaître les vérités exactes tant que nous pouvons clairement et distinctement envisager des formes et des nombres. À ce stade, Descartes franchit une étape très cohérente avec son propre objectif philosophique fondamental et tire les prémisses de cette preuve de l'existence de Dieu à partir de preuves géométriques et arithmétiques.

L'idée de Dieu en nous, selon Descartes, n'est ni moins, ni moins, ni plus faible que les idées que nous trouvons en nous sur n'importe quelle forme ou nombre. Ainsi, tout comme je peux savoir avec certitude que ce que je peux prouver par une connaissance claire d'une forme ou d'un nombre quelconque sont des choses qui appartiennent réellement à la nature de cette forme ou de ce nombre, je devrais pouvoir connaître avec non moins de clarté le réel et éternel l'existence de Dieu en dehors de moi.

En fait, ce qui est dit ici n'est que la suite naturelle de ce qui a été dit des perceptions claires et distinctes. Descartes utilise le discours des mathématiques en créant ici les premières prémisses de sa preuve, et le résumé de ce qu'il a dit est le

suivant :

- Toutes les connaissances claires et distinctes sont vraies,
- Tout ce qui est vrai existe,
- J'ai en moi des idées sur les objets de géométrie et d'arithmétique que je peux prouver clairement,
- Par conséquent, ils sont vrais et ont une existence.

Il est utile de faire ici la détermination suivante : dire par Descartes que les formes géométriques ont une existence ne signifie pas qu'une telle forme a une existence matérielle dans le monde de l'expérience, mais que les idées claires en question appartiennent à la nature de l'objet géométrique à auxquels ils se rapportent vraiment.

Descartes transpose cet énoncé de vérités mathématiques à la question de Dieu comme suit :

- Toutes les connaissances claires et distinctes sont vraies,
- Tout ce qui est vrai existe,
- J'ai certaines idées de Dieu dans mon esprit que je peux prouver de façon claire et distincte,
- Ces idées appartiennent donc vraiment à la nature de Dieu.

Descartes semble avoir prouvé que seule l'idée de Dieu qu'il a trouvée dans son esprit est compatible avec Dieu lui-même. C'est-à-dire qu'il n'a encore rien dit sur l'existence de Dieu, car en regardant le syllogisme ci-dessus, il a révélé que seule la preuve claire d'un triangle doit être vraie, et à partir de là, les idées claires sur Dieu dans mon esprit doit aussi être vrai. En d'autres termes, ce qui a été dit jusqu'ici semble indépendant de l'existence réelle du triangle et de Dieu.

En fait, Descartes aussi, même si toutes les choses qu'il a dites jusqu'ici sont fausses, bien qu'il se fie encore assez à sa preuve pour dire que ce raisonnement seul est assez fort pour prouver l'existence de Dieu, encore autant peut conduire certains à des objections injustes. Il prédit même que cela peut être considéré comme une sorte de non-mot :

« Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. »²⁶⁰

En fait, il n'est pas d'usage de prouver l'existence sur la base de la définition. En définitive, la définition ne nous donne que la nature des choses, mais pas une certitude quant à leur existence. Ainsi, nos esprits sont habitués à faire la distinction entre l'essence et l'existence en toutes choses. Nous gardons la même habitude quand il s'agit de Dieu, et nous pouvons facilement être persuadés de considérer l'existence de Dieu comme indépendante de son essence. Selon Descartes, c'est la raison de notre erreur en la matière. En d'autres termes, il nous est tout à fait possible de ne concevoir Dieu qu'en fonction de sa nature et de penser que Dieu n'existe pas sur le plan de la réalité. L'objection à la preuve sur la définition vient de là.

Cependant, d'autre part, lorsque nous analysons la question plus attentivement et en détail, il devient clair qu'il n'est pas possible de soustraire l'existence de la nature de Dieu. Cela est aussi évident que le fait que la somme de ses angles intérieurs est égale à deux angles droits ne peut être soustraite à la nature d'un triangle, ni l'idée d'une pente à l'idée d'une montagne. La contradiction dans la notion que Dieu, c'est-à-dire l'être qui contient la plus haute perfection, n'a pas d'existence n'est pas différente des exemples précédents.

Là encore, l'objection suivante sera soulevée :

« De même qu'il n'y a pas de montagne au monde parce que je ne peux pas imaginer une montagne sans pente, l'existence d'un Dieu ne peut pas être considérée comme nécessaire parce que je ne peux pas imaginer Dieu sans être, parce que de telles nécessités sont liées à la structure de mon esprit et mon esprit n'a pas le pouvoir d'épargner pour imposer une quelconque nécessité aux choses extérieures à lui-même. Par exemple, imaginer un cheval ailé est très ancien dans

²⁶⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §7

mon esprit, mais cette imagination dans mon esprit ne peut fournir la preuve de l'existence de chevaux ailés. »

Selon Descartes, la rhétorique principale réside dans de telles objections, car il prétend que ces conclusions ne peuvent pas provenir de ce qu'il dit. Alors que Descartes dit qu'il ne peut concevoir une montagne sans pente, il n'y a pas de charge qui nécessiterait l'existence d'une montagne ou d'une pente dans la suite de cette proposition. La seule nécessité dans la proposition de Descartes est que, qu'il y ait une montagne ou une pente dans le monde, ces deux éléments ne peuvent être considérés séparément l'un de l'autre. D'autre part, la nécessité qui vient après le fait que Dieu ne peut être conçu sans l'existence est la nécessité que Dieu existe réellement, puisque l'existence ne peut être séparée de Dieu.

Cette manifestation de cette vérité n'a rien à voir avec mon esprit, c'est-à-dire que ce n'est pas une nécessité imposée par mon esprit, mais une nécessité imposée à mon esprit. La vérité de l'objet de pensée extérieur à mon esprit, c'est-à-dire l'existence de Dieu, oblige mon esprit à cette imagination. La preuve en est que, bien qu'il soit dans la vieillesse de mon entendement de penser à un cheval comme ailé ou sans ailes, mon esprit n'arrive pas à envisager l'être avec la plus haute perfection, privé de la plus haute perfection, c'est-à-dire Dieu sans être.²⁶¹

En d'autres termes, selon Descartes, une personne n'a pas besoin d'avoir une idée de Dieu au début. Cela est facile à comprendre pour quelqu'un qui, dans diverses circonstances, n'a jamais dirigé son esprit vers la question de Dieu, et n'a jamais cherché une existence primordiale. La contradiction devrait être un critère de base pour une personne qui utilise le doute méthodique pour purifier son esprit de toutes les informations erronées et construit une nouvelle pensée sur sa propre existence en partant de zéro. L'idée de Dieu est comme un trésor caché à l'intérieur de l'esprit humain, il est possible de ne jamais l'enlever, mais de le laisser où il est, comme nous savons que c'est le cas pour beaucoup de gens.

À ce stade, Descartes donne à nouveau des exemples tirés de la géométrie et veut montrer comment une inférence erronée peut être possible et comment elle peut être

²⁶¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §8

séparée d'une inférence correcte. Par exemple, nous n'avons pas besoin d'avoir l'idée que toutes les formes à quatre côtés peuvent être dessinées à l'intérieur d'un cercle.²⁶² Mais une fois que nous avons une telle idée, alors l'idée qu'un trapèze peut aussi être tracé à l'intérieur d'un cercle dérivera nécessairement de cette proposition initiale. Mais ce serait une fausse inférence, car le trapèze ne peut pas être dessiné à l'intérieur du cercle.

De même, nous ne sommes pas obligés d'imaginer des triangles. Mais une fois que l'on considère une forme composée de droites et à trois angles, on est obligé d'attribuer tous les traits qui permettront de déduire la conclusion suivante à la forme que l'on formera mentalement : les trois angles de la forme dans notre imagination ne peut pas être supérieure à deux angles droits. En fait, nous n'avons peut-être pas prêté une attention particulière à ce détail lorsque l'idée de triangle est née dans notre esprit, mais cela ne change toujours rien. Dès que l'idée d'un triangle se sera formée dans notre esprit, il ne sera plus possible de dire que la somme des angles de ce triangle n'est pas égale à deux droits.

Mais lorsque nous examinons quelles formes nous pouvons dessiner à l'intérieur du cercle, il n'y aura aucune obligation que toutes les formes à quatre côtés proviennent de cette phrase. On pourrait dire aussi : on ne peut prétendre que tous les quadrilatères peuvent être tracés en cercles, à moins de se rappeler quelque chose que l'on ne peut considérer clairement et distinctement.

La cohérence sur laquelle Descartes essaie d'attirer l'attention est la suivante : si une personne entre dans l'imagination d'un être premier, d'un être suprême, c'est-à-dire si elle tire cette idée du trésor de son esprit, alors elle devra attribuer toutes les capacités à l'être dans cette imagination. Il n'est pas possible d'énumérer ces compétences une par une, d'énoncer ce qu'elles sont, ou de se concentrer et de prêter attention à chaque compétence séparément. Cependant, il est hors de question de penser quelque chose comme l'être premier et le plus élevé d'où provient toute existence, et de priver une telle nature de certaines compétences. Dire cela signifie qu'il y a des compétences qui

²⁶²En dessinant n'importe quelle forme géométrique à l'intérieur du cercle, cela signifie que tous les coins de la forme en question sont dessinés de telle manière qu'ils touchent le cercle du cercle en un point. Car si cette condition n'est pas remplie, il est possible de dessiner toutes les formes géométriques à l'intérieur de toutes les autres formes géométriques sans aucune restriction.

ne sont pas dans l'être originel à la source de toute existence, mais que d'autres choses qui ont émergé plus tard peuvent avoir, ce qui est complètement incohérent. En d'autres termes, l'esprit doit soit ne pas penser à Dieu du tout, soit s'il doit y penser, il doit le considérer comme doté de toutes sortes de perfections.

Puisqu'il a déjà été prouvé que l'existence est un niveau de compétence par rapport à la non-existence, conformément à la nécessité d'attribuer toutes les perfections à Dieu, il faudra attribuer la perfection de l'existence. En d'autres termes, une fois que quelque chose appelé Dieu vient dans nos esprits, cela vient aussi avec l'idée de Dieu que cela ne peut pas être juste une conception de mon esprit sans aucune contrepartie externe. Par conséquent, l'être premier et suprême est nécessairement quelque chose en dehors de moi qui a une existence authentique et en soi.

Comme on peut le voir à partir des exemples de triangle et de quadrilatère ci-dessus, l'idée que tous les quadrilatères peuvent être encerclés n'est pas une idée claire, donc elle ne s'impose pas à l'esprit et ne reflète pas la vérité. Puisque le carré et le rectangle peuvent être encerclés, l'hypothèse que la situation sera la même pour tous les quadrilatères est évidemment fausse. Cependant, la détermination faite sur les angles du triangle présente une réalité infaillible pour tous les triangles, et lorsqu'on l'examine, il sera évident que cette réalité n'est pas une production mentale, elle a une certitude extra-mentale, et que le plus l'esprit peut faire est de révéler cette vérité qui existe déjà en elle-même.

D'un autre côté, je peux réaliser de bien des manières que l'idée de Dieu n'est pas simplement une conception de mon esprit.

Ce qui suit peut-être cité comme la principale preuve de cela : Il nous est impossible de concevoir quoi que ce soit d'autre que Dieu qui doive exister par essence. Puisque sa nature même nécessite son existence, alors Dieu ne peut pas être quelque chose qui n'a pas de vérité en dehors de ma pensée. Deuxièmement, et pour la même raison, il n'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs dieux. Donc, si l'on parle d'un Dieu qui est un et qui existe, il faut que ce Dieu ait existé de toute éternité et le restera pour l'éternité.

Comme on peut le voir à partir de ces exemples, il y a une énorme différence entre les hypothèses erronées et les véritables idées innées. La première et la plus importante de ces idées vraies est l'idée de Dieu.²⁶³

3.6.4. Crédit continue et preuve cosmologique

Nous assistons ici à un nouveau concept : la création divine n'est pas un événement ponctuel, mais un travail continu et répétitif d'instant en instant. Parce que les parties du temps sont indépendantes les unes des autres. Autrement dit, exister à un moment donné ne nécessite pas d'exister à un moment ultérieur. Continuer à exister dans l'instant suivant a aussi besoin d'une raison. C'est-à-dire que la continuation de l'existence ne dépend que d'une existence nécessaire, auto-existante, dont la cause est en elle-même. Selon cette théorie de la création continue, non seulement Dieu a créé et laissé, mais incessamment continué d'exister.

Si un peu d'attention est portée à ce qu'est le phénomène appelé temps, il apparaîtra comme une vérité très claire et distincte que l'existence d'une substance continue et son besoin de pouvoir créateur continue tout au long des moments qui composent cette durée. L'acte de maintenir à l'être ne peut en aucun cas être considéré comme essentiellement séparé de l'acte de faire exister. Il n'y a pas la moindre différence entre faire exister quelque chose pour la première fois, qui n'existe pas du tout, et s'assurer que ce qui était présent au moment précédent continue d'exister au moment suivant, les deux nécessitant exactement le même pouvoir, puisque les deux sont actes qui sont exactement les mêmes. En réalité, il n'y a pas d'acte séparé de maintien à l'existence, c'est juste la répétition de l'acte de faire exister instant après instant. Le fait que nous considérons ces deux choses comme différentes découle de notre façon de penser, c'est-à-dire de voir le temps comme un flux intégré sans le diviser en moments. S'il y a une différence, c'est dans la façon dont nous le voyons, après tout, il n'y a pas de différence :

²⁶³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §9

« [...] une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action, que serait nécessaire pour la produire et la créer de tout nouveau, si elle n'était point encore. »²⁶⁴

Il convient de noter cependant que la première et la deuxième preuve de Descartes, en particulier, établissent le fondement légitime qui pourrait conduire à une preuve *a posteriori*, tout en étant elles-mêmes *a priori*. Tout d'abord, la première et la seconde preuve peuvent être considérées comme des reconstructions, à chaque fois d'une manière différente, d'idées très proches, de ce fait elles sont toutes les deux construites autour des concepts tels que « *fini – infini* », ou, « *parfait - imparfait* ». C'est-à-dire que puisque je suis un être imparfait, je ne puis produire moi-même l'idée de perfection en moi, puisque la perfection dans la cause ne peut être moindre que le résultat. Donc cette idée a dû être placée en moi par l'être qui est parfait, à savoir Dieu. Le résultat est que Dieu existe. D'autre part, ce Dieu ne peut être matériel, car la dépendance est aussi imparfaite.

Cela posé, les fondements de l'*argument cosmologique* commencent lentement à émerger : ce qui manque de perfection ne peut pas exister par lui-même, c'est-à-dire que ce n'est pas une substance indépendante mais un *sumbebekos* dépendant, c'est ainsi que tout ce que nous voyons de matériel dans l'univers est. Il faut donc une substance parfaite, qui soit le premier maillon de la chaîne de l'être.

On verra d'ailleurs une telle preuve chez son contemporain Leibniz, qui viendra une génération après lui.

Nous avons dit que Descartes ne se livrait pas à des preuves *a posteriori*, mais cherchait nécessairement des preuves *a priori* au point de départ. Cependant, nous avons également affirmé qu'une idée de Dieu avancée en termes d'éternité conduirait nécessairement à un argument cosmologique. Car, comme beaucoup d'autres défauts, ne pas être éternel est aussi un manque de perfection, puisqu'il s'agit d'être dépendant d'un autre être avant sa propre existence. Dépendre d'un autre être pour exister signifie ne pas être une substance indépendante, il faut donc une substance parfaite dans la chaîne de l'existence, à laquelle se rattachent les substances imparfaites. De cette

²⁶⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §34

manière, on devrait s'attendre à ce qu'une preuve cosmologique soit présentée. Descartes invente cette preuve lorsqu'il tente de démontrer l'impossibilité de situations hypothétiques dans lesquelles il explore la validité des explications de sa propre existence sans recourir à aucune idée de dieu.

Si la cause de sa propre existence n'est pas Dieu-même, ce sera autre chose que Dieu. Néanmoins, cette autre cause d'existence en dehors de Dieu devra avoir une cause d'existence elle-même. Par conséquent, cette cause, c'est-à-dire la cause autre que Dieu qui m'a fait exister, est soit elle-même, soit autre chose qu'elle-même. Ce faisant, je ne fais rien d'autre que repousser d'un degré mon questionnement sur moi-même.

Si la cause autre que Dieu est cause d'elle-même, elle est déjà une substance parfaite, c'est-à-dire Dieu, en ce sens qu'elle est cause d'elle-même et n'a besoin d'aucune autre cause. Cela étant, c'est contradictoire en termes d'argumentation, car nous disons que « *Dieu est autre chose que Dieu* ». Puisque cela ne peut être possible, si la cause de la cause autre que Dieu est elle-même, cela montre qu'il n'y a pas d'autre cause que Dieu, mais Dieu lui-même.

Si nous considérons l'autre possibilité, c'est-à-dire si la cause de la cause autre que Dieu est autre chose qu'elle-même, cette fois la cause de cette chose fera l'objet de la question, et ainsi nous remonterons pas à pas, jusqu'à atteindre Dieu, qui est la cause première. Du point de vue de la Création continue, on a déjà évoqué l'impossibilité de faire reculer indéfiniment cet enchaînement de causes, c'est-à-dire qu'il fallait arrêter la régression à une cause première. Parce qu'il ne suffisait pas que le pouvoir que nous recherchions comme raison d'existence n'ait donné l'existence qu'une seule fois, il fallait qu'il existe tout le temps. Même si nous reculons d'un pas à chaque fois le premier lien de causalité et perdons sa trace dans l'éternité, il est évident qu'enterrer le passé dans l'obscurité ne servira à rien en termes d'explication, étant donné que survivre est à nouveau une création :

« Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause tient son origine et son existence de soi-même, ou de quelque autre chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, qu'elle-même doit

être Dieu ; puisqu'ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi avoir sans doute la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle conçoit les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi, ou par autrui, jusques à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une dernière cause qui se trouvera être Dieu. »²⁶⁵

3.6.5. Assurance morale et véracité divine

Si Descartes n'était toujours pas sûr de l'existence de Dieu et de l'âme après ces trois preuves distinctes de Dieu qu'il a avancées dans le *Discours*, il est revenu à la première étape de réflexion, ce qu'il dit avoir fait aux Pays-Bas, et a dit que la certitude de ses preuves ; il dit que les incroyants sont supérieurs à la certitude de tout ce qu'ils savent et croient être vrai. En d'autres termes, Descartes est d'avis que les preuves solides qu'il apporte sont plus fortes que tout ce dont les personnes habituées à penser avec les sens sont sûres, par exemple l'existence du monde ou même de leur propre corps.

En faisant cette affirmation, Descartes introduit un nouveau type de certitude, qu'il appellera « *l'assurance morale* ». Comme il l'a expliqué plus tôt dans le troisième chapitre de *Discours*, qui comprend des questions morales, nous n'avons en fait pas besoin de données mathématiquement précises comme nous le cherchons pour prouver l'existence de nous-mêmes ou de Dieu lors de notre travail pratique dans la vie quotidienne. Pour croire que le monde n'est pas tel qu'il nous semble, nous devons supposer que presque tout l'environnement qui nous entoure est une scène mise en place pour nous tromper. Nous pouvons développer la conviction que tout et tout le monde ne fait pas partie d'une grande conspiration inconsciente pour nous tromper comme par convention, et nous pouvons appeler cela la certitude morale. Au contraire, le cours de la vie pratique ne le permettra pas. Nous n'aurons pas assez de temps pour chercher des certitudes inébranlables et indiscutables à chaque étape des dizaines de décisions que nous devons prendre au cours de la journée, et ce n'est pas nécessaire. Autrement dit, avec une certaine marge d'erreur, nous pouvons être convaincus que le

²⁶⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §35

monde tel qu'il nous apparaît est largement correct.

« Par exemple, ceux qui n'ont jamais vu la ville de Rome ne douteront jamais qu'il existe une ville portant ce nom en Italie ; de plus, il est possible que tous ceux qui informent de son existence se trompent. »²⁶⁶

Mais même ainsi, dès que nous rencontrons une certitude métaphysique, contrairement à notre perception courante, il n'est pas moins absurde de rejeter cette certitude métaphysique que de rejeter la certitude morale sans raison, car la certitude métaphysique signifie une certitude dont la contradiction ne se conçoit pas.

Par exemple, les pensées qui viennent dans les rêves ne sont souvent pas inférieures en termes de clarté à celles qui viennent pendant l'éveil. Comment alors juger que les idées que nous avons à l'état de veille sont plus justes et celles des rêves plus fausses ? Descartes dira qu'il est impossible de sortir de cette aporie sans centrer l'idée de Dieu.

Descartes accepte la connaissance claire et distincte comme certaine. Cependant, la condition pour cela est l'existence de Dieu en tant qu'être parfait et que tout ce que nous avons vient de Dieu. Les notions ou idées que nous avons sont aussi des choses réelles et viennent de Dieu. Ainsi, toutes les fois que ces notions et idées en nous nous apparaissent très fortement et fortement distinctement, il est impossible qu'elles soient fausses :

« [...] toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité ; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela [...] »²⁶⁷

Puisque Dieu est un être absolument parfait et que toutes nos idées viennent de lui, les cas où nous commettons souvent des erreurs sont que les concepts que nous avons contiennent un certain degré d'ambiguïté ou d'ambiguïté, c'est-à-dire qu'ils prennent part au néant. La raison de cette fermeture est que nous ne sommes pas des

²⁶⁶ Discours sur Usûl, (Dirvana), İbrahim Edhem Mes'ud, Line Bookstore, décembre 2005, p. 207, note de bas de page 89 (orig. Ministère de l'Éducation, Istanbul - Imprimerie d'État, 1928).

²⁶⁷ Discours de la Méthode, Descartes, René, Quatrième Partie

êtres complètement parfaits comme Dieu.

Ainsi, Descartes apporte une explication au problème de l'erreur. Dieu est le créateur de nos idées claires et distinctes, c'est-à-dire pleinement compatibles avec les objets qu'elles représentent. Mais Dieu, l'être parfait, ne peut être le créateur de nos idées, qui n'ont pas d'équivalent exact dans la réalité. Par exemple, on ne peut pas rattacher l'idée d'un triangle à quatre côtés à l'être parfait, car cette idée dépourvue de sens n'ayant pas d'équivalent dans la réalité, elle prend sa part dans le néant. Il est aussi absurde d'admettre qu'une déficience ou une erreur en termes de perfection viendra de l'existence absolue, c'est-à-dire de Dieu, que d'accepter que la perfection ou la vérité viendra de la non-existence.

C'est pourquoi, aussi claire et distincte que soit notre justice, si nous nous abstenons de voir Dieu comme la source de la vérité, nous ne trouverons rien qui nous assure que ces vérités sont vraies.

En d'autres termes, selon Descartes, même si notre idée de quelque chose est correcte, nous ne pouvons prétendre à aucune certitude sur ce qui est bien ou mal à moins de reconnaître qu'il existe une garantie divine derrière la clarté.

Le point à noter ici n'est pas que Descartes dit que nous ne pouvons pas trouver la vérité sans accepter Dieu, mais qu'il n'y a aucune garantie de la vérité du résultat que nous trouvons. En d'autres termes, tant que nous n'appuyons pas la vérité sur Dieu, comme dans l'exemple du rêve, même si nous avons une perception très claire et distincte en nous-mêmes, nous ne pouvons pas garantir que cette compréhension coïncide pleinement avec la vérité correspondante. Cependant, sur la base de l'assurance divine, nous pouvons être sûrs que notre pensée éveillée correspond à une réalité supérieure à celle d'un rêve. Cependant, il faut accepter à l'avance que le fait qu'une idée soit venue dans un rêve n'indique pas qu'elle était fausse, et qu'elle soit venue pendant l'éveil n'indique pas qu'elle est correcte. C'est-à-dire que le critère ici n'est pas seulement le sommeil ou l'état de veille, mais un jugement basé sur une évidence rationnelle, et non sur les sens ou l'imagination. En fait, un mathématicien peut trouver une nouvelle preuve dans son rêve, et nous pouvons penser que le soleil que nous voyons éveillé est de la même taille qu'il nous apparaît. Pour faire une

analogie générale sur les rêves, on peut dire que la réalité qu'ils nous présentent est tout comme la réalité présentée par nos sens.

L'assurance de l'existence de Dieu rend donc le doute inutile. Une fois que Descartes a levé le doute méthodique en échange de la confirmation de l'existence de Dieu et du placement de l'assurance de Dieu derrière des idées claires, il en vient à accepter que les sens et l'imagination, aussi trompeurs soient-ils, doivent aussi avoir une fonction, car sinon Dieu ne nous aurait pas donné cette faculté. Il ne peut pas expliquer ce qu'il a fait. Cependant Descartes abordera cette nécessité dans le *Discours*, et traitera la question en détail dans la *Méditation 6*.

On peut se demander s'il y a une tautologie dans ce raisonnement fait par Descartes basé sur la réalité des idées claires et distinctes ci-dessus. Car, il y a une circularité, qui consiste à prouver l'existence de Dieu à partir de la réalité des idées claires et distinctes, et la réalité des idées claires et distinctes à partir de l'existence de Dieu. Cependant, il rejettéra cette objection. Dans le premier moment de clarté, nous agissons avec une intuition qui n'est pas basée sur l'assurance divine. Descartes n'est pas incohérent sur cette question, qu'il inclut abondamment dans les *Regulae*. Notre première intuition nous permet de trouver ma propre présence. Sur cela, nous construisons l'idée de Dieu. Il n'y a donc pas de circularité ici, car la clarté qui nous permet d'être certains de notre propre existence n'est pas quelque chose dont nous nous appuyons sur l'assurance divine. L'émergence de Dieu à partir du concept de perfection, la réalisation de vérités mathématiques simples sont de telles intuitions. D'autre part, comme l'affirme Aristote dans *Organon*, l'opération de soustraction des particuliers aux universaux, à savoir la déduction, donne une coupe nette, mais il faut obtenir cet universel au stade précédent, qui est l'intuition.

3.7. Théorie Cartésienne des Idées

3.7.1. Regroupement des idées

Enfin, à partir de cette certitude acquise, nous pouvons passer à la déduction suivante, qui sera la réponse à notre question de départ, à savoir, *y a-t-il autre chose que moi* : oui, il y a quelqu'un d'autre que moi, car en tant que pensée chose que j'ai des idées, et ces idées doivent avoir une raison. C'est pourquoi, quoi que ce soit, c'est *autre chose que moi*.

Descartes, qui n'a jusqu'au dernier point que la certitude de sa propre existence, le sauve ainsi du doute méthodique s'il existe une autre existence que lui. Or, l'existence d'un *ego* et l'existence *d'autre chose que le soi est certaine*.

Ayant écarté pour un temps ces deux certitudes, les certitudes de moi et de quelque chose d'autre que moi, Descartes, incertain de leur certitude, se met à examiner d'autres idées qu'il a. Lorsque nous les classons, en gros les phrases suivantes émergent :

- Idée de dieu
- Idées sur diverses choses corporelles et inanimées
- Idées sur les anges
- Idées sur les êtres vivants
- Des idées sur d'autres personnes.

Le raisonnement de Descartes à leur sujet est le suivant :

Les trois dernières d'entre elles, à savoir les idées sur les anges, les êtres vivants et les autres humains, ne sont pas concluantes lorsqu'elles sont placées sous le prisme du doute, car elles peuvent être le produit d'une combinaison de l'idée de Dieu et des idées de l'inanimé. À tel point que si nous laissons la possibilité qu'il n'y ait aucun être humain ou toute autre chose vivante ou ange dans le monde autre que moi, je les ai peut-être conceptualisés moi-même en rassemblant mes idées sur Dieu et les objets inanimés de différentes manières.

Ce qui reste sont les deux premières phrases, les idées sur Dieu et l'inanimé. Si nous allons examiner l'inanimé, il est nécessaire de les évaluer en les divisant en deux, car nous pouvons accepter quelques idées comme des idées claires et distinctes, et nous devrons compter le reste comme des idées sombres et floues. Commençons par examiner le premier groupe :

Des idées claires et distinctes sur les objets inanimés sont :

- Taille ou étendue en termes de largeur, longueur, hauteur ;
- La forme formée par les extrémités de cet espace ;
- Position des objets les uns par rapport aux autres ;
- Changement ou mouvement de position ;
- Substance, temps, nombre.

La substance, le temps et le nombre sont les idées que je peux produire de moi-même, de ces idées claires sur l'inanimé. Encore une fois, partant de l'exemple de la pierre, je dois le comparer avec mon propre cas pour voir s'il y a un point commun dans la substance. Bien qu'à l'heure actuelle de ma méditation je ne sois pas un être étendu mais une pensée ; et encore une fois, bien que la pierre ne soit pas une entité pensante contre moi et soit composée d'espace, je peux comprendre que la pierre est une substance tout comme moi, car elle continue d'exister par elle-même, tout comme moi. Ainsi, j'applique peut-être à la pierre l'idée d'être une substance que j'ai recueillie de moi-même en termes d'être présent en soi. Autrement dit, bien qu'il y ait une substance parmi les idées claires sur l'inanimé, le fait qu'elle soit claire n'assure pas que cette idée se soit formée en dehors de moi.

Il en va de même pour l'idée de temps, car puisque je me souviens du passé de ma propre existence et que je constate mon existence très présente, j'ai peut-être trouvé l'idée de temps en combinant les deux. En d'autres termes, l'idée de temps clair peut aussi être une idée que j'ai tirée de moi-même.

De même, j'ai peut-être transféré l'idée de nombre que j'ai sur les objets inanimés par rapport à moi-même, puisque mes différentes pensées m'ont rendu claire la notion de nombre.

En regardant les autres idées évidentes, à savoir les idées d'espace, de forme, de

position et de mouvement, je ne peux pas dire qu'elles viennent formellement de moi, puisque je ne me suis pas encore déterminé en termes de corps, pour le moment je ne me définis que comme une chose pensante. En tant que simple *res cogitans*, je ne peux tirer de moi-même des informations sur la *res extensa*. Cependant, le fait est que l'espace, la forme, le mouvement et la position ne sont pas des substances, mais des accidents qui accompagnent les substances. En d'autres termes, des substances nous apparaissent sous les vêtements de ces symptômes listés. Puisque je suis moi-même une substance, je peux supposer que ces symptômes sont également présents en moi par définition. Par conséquent, j'ai peut-être dérivé les idées d'espace, de forme, de mouvement et de lieu du concept de substance, tout comme dans les exemples de substance, de temps et de nombre.

La conclusion de cette dernière ligne de raisonnement est qu'aucun des concepts clairs et distincts que j'ai des corps inanimés ne doit provenir de l'extérieur. Nous avions établi l'existence de quelque chose d'extérieur à moi comme source de mes idées. Cependant, parmi les idées que nous avons examinées jusqu'à présent, aucune n'est certaine de provenir d'une source externe, et nous les avons peut-être toutes générées par nous-mêmes. Nous avons vu que les idées sur les anges, les créatures et les autres humains peuvent déjà être produites directement par moi-même, sans source extérieure, comme une synthèse d'idées sur Dieu et les corps. Ce qui restait était Dieu et des objets inanimés. Il s'est avéré que toutes les idées claires incluses dans ces dernières ont également été produites par moi-même. Considérons maintenant le second groupe.

Les idées floues et sombres sur l'inanimé sont des idées des sens, telles que la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les goûts, la chaleur, la froideur et d'autres propriétés détectables par contact. Il y a deux possibilités pour ceux-ci :

- Ils représentent une réalité ;
- Ils ne sont qu'appareils, c'est-à-dire le produit de l'imagination.

La première possibilité signifie que nos idées sont des idées sur des choses réelles, c'est-à-dire qu'elles ont une contrepartie dans le monde de la réalité, tandis que la seconde possibilité montre que nos idées sont des idées sur des choses qui ne sont

pas des choses.

Même si ces idées troubles et sombres représentent une réalité telle qu'énoncée dans la première possibilité, le niveau de réalité qu'elles me présentent est si bas que si l'on part de l'exemple du froid et du chaud, je ne peux pas prédire lequel peut être défini comme l'absence de l'autre. En d'autres termes, Je ne peux même pas prédire lesquels d'entre eux sont dénombrables comme des êtres et lesquels sont dénombrables comme des absences. Donc, même si les idées floues que j'ai sur l'inanimé sont des représentations de la réalité, ce sont des représentations extrêmement mauvaises, donc je peux l'attribuer à mes propres imperfections et insuffisances, c'est-à-dire que même si elles sont vraies, ce sont mes idées parce qu'elles sont flous.

Descartes avait déjà dit que l'erreur littérale et formelle ne peut être trouvée que dans les jugements, mais il révèle qu'à ce stade du raisonnement, il peut également y avoir une sorte d'erreur matérielle. La fausseté matérielle dans les idées signifie représenter le néant comme quelque chose, c'est-à-dire être l'idée de quelque chose qui n'est pas. La présence de telles idées dans l'esprit est due à une nature imparfaite, c'est-à-dire qu'elle n'est pas parfaite. Puisque je ne suis pas parfait non plus, j'ai une nature imparfaite, il serait légitime que je cherche en moi la source de mes idées fausses :

« [...] l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif, ne sera pas mal à propos être fausse et ainsi des autres semblables idées ; auxquelles certes il n'est pas nécessaire que j'attribue d'autre auteur que moi-même. Car, si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles ne sont en moi, que parce qu'il manque quelque chose à ma nature, et qu'elle n'est pas toute parfaite. »²⁶⁸

Ainsi, il semble que mes idées sombres et floues sur les objets inanimés, qu'elles soient correctes ou non, sont des idées qui viennent de moi. Tout à l'heure, nous avions prouvé que mes idées claires et distinctes sur l'inanimé sont des idées que je puis tirer de moi-même. En d'autres termes, il s'ensuit que mes idées sur l'inanimé peuvent provenir de moi, tout comme les idées sur les êtres vivants, les humains et les anges que nous avons étudiées auparavant, du moins il n'est pas impossible qu'elles le soient.

²⁶⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §19

3.7.2. Idées innées

Ici, après avoir donné un aperçu des progrès des sciences et du développement des inventions au cours de l'histoire, Descartes commence à donner des indices sur le concept d'idées innées, qui formera à nouveau l'une des pierres angulaires de sa philosophie à l'avenir.

Peu importe la faiblesse des connaissances de ceux qui ont vécu dans les âges passés et la simplicité des inventions qu'ils ont développées sur la base de ces connaissances, la nature a semé des graines de vérité dans l'esprit des gens. Cependant, les informations erronées que nous rencontrons dans la vie quotidienne, ce qui est enseigné dans les écoles et ce qui est enseigné dans les classes étouffent cette vérité.

L'idée selon laquelle « *l'ignorance vaut mieux que la fausse connaissance* », qui est apparue à diverses reprises depuis le début du texte *Regulæ*, est basée sur cette approche de Descartes. On comprend maintenant que Descartes, s'appuyant sur ces « *germes de vérité* », disait qu'il est préférable de ne pas s'intéresser du tout à une question, plutôt que d'être armé d'informations confuses. Ces graines, ou cette lumière de la raison, sont si puissantes qu'elles ont permis même à une société de gens aussi simples et ignorants que ceux de l'Antiquité de privilégier la vertu sur le plaisir et l'honnêteté sur l'utilité, sans même savoir pourquoi.²⁶⁹

Descartes, blâme les scolastiques, pour l'interruption des réalisations des anciens en mathématiques dans les périodes ultérieures, sans trop savoir, qui pourraient atteindre certaines vérités basées sur la lumière naturelle de l'esprit, c'est-à-dire les graines de vérité accordées à l'humain esprit par nature. Selon lui, ceux qui sont venus après les anciens, et même les Alexandrins comme Pappus et Diophante, ont aboli les mathématiques par une sorte de tromperie. Selon Descartes, les penseurs médiévaux craignaient que les mathématiques étant extrêmement faciles et compréhensibles, elles ne se répandent rapidement dans le public et qu'ils ne perdent le monopole du savoir qu'ils voulaient leur appartenir. Ils ont arrêté, non seulement ajoutant quelque chose de

²⁶⁹ Il est possible que cette vision ait inspiré Rousseau quelque 150 ans plus tard.

nouveau à leurs connaissances, mais aussi obscurcissant ce qui était déjà là :

« [...] Outre que j'ai remarqué que les philosophes, en tâchant d'expliquer par les règles de leur logique des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir ; et lorsque j'ai dit que cette proposition : Je pense, donc je suis, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables ; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte. »²⁷⁰

3.7.3. Idée d'infini et idée de Dieu

En classant toutes les idées que j'ai, nous avons dit que les idées des anges, des humains et des autres êtres vivants sont constituées d'une combinaison d'idées de Dieu et de l'inanimé, donc celles-ci pourraient être les fabrications de mon esprit. Or, après avoir examiné toutes les possibilités concernant l'inanimé, nous avons montré que ces idées, claires ou floues, peuvent encore m'appartenir dans les deux cas. Il ne reste donc qu'une seule possibilité que nous n'avons pas encore explorée, et c'est l'idée de Dieu. Lorsque nous examinons l'idée de Dieu, s'il arrive à la conclusion qu'elle est aussi un produit de notre propre esprit, cela voudra dire que parmi les idées que nous avons, il n'y en a pas nécessairement une qui ne m'appartienne pas, c'est-à-dire, qui impose l'existence d'un *autre que moi*, c'est-à-dire que l'existence d'un *autre* cessera d'être nécessaire. Si, au contraire, nous tombons sur une idée que je n'aurais jamais pu produire par moi-même, autre que ce que j'ai par moi-même, ou des idées que je peux obtenir en combinant ce que j'ai déjà, nous confirmerons inévitablement l'existence d'*autre chose que moi*.

Or, pour Descartes, il n'est pas possible que l'idée de Dieu ait une contrepartie

²⁷⁰ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 10

dans la réalité, c'est-à-dire qu'elle soit une idée qu'il a créée à partir de rien, car c'est une idée tellement claire et distincte qu'elle n'a pas plus de vérité qu'elle, et contient plus de vérité objective que toute autre idée. Et cela ne peut en aucun cas être considéré comme une mauvaise idée. Même si l'on pense qu'il n'y a pas d'être suprême, parfait et éternel lui-même, il n'est pas possible de nier l'existence de l'idée que je me fais d'un être suprême, parfait et infini. Le fait que cette idée est très claire et distincte est évident du fait que toutes les vérités que je pense clairement et distinctement dans mon esprit sont déjà pleinement présentes dans l'idée de Dieu.

La preuve ci-dessus était basée sur les idées de substance et d'éternité. Descartes, qui définit le concept de Dieu comme la combinaison des deux, détermine que l'idée de substance peut lui appartenir, mais puisque l'idée de l'infini ne peut être sa propre production mentale, il faut que ce soit *quelqu'un d'autre* qui pose l'idée de l'infini dans son esprit. Auparavant, tout en questionnant la relation de cause à effet, il a déterminé qu'il devrait y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Dans ce cas, la raison de l'idée d'infini doit être un être lui-même infini, c'est-à-dire que *l'autre* dont l'existence est confirmée dans la démonstration doit être un être infini, qui, selon la définition donnée au début, est nul autre que Dieu.

L'élément dominant dans cette preuve est l'idée de l'infini. Descartes éprouve le besoin d'éclairer l'idée d'éternité, prévoyant une objection qui pourrait éventuellement lui être adressée. De même que nous pouvons dériver l'idée d'infini de son opposé, de même que nous pouvons dériver de nombreux autres concepts de notre propre esprit, pourquoi n'avons-nous pas obtenu l'idée d'infini de son opposé, à savoir la négation du concept de finitude, comme une continuation de notre conscience de notre propre être fini ?

Par exemple, nous pouvons concevoir l'inertie comme l'absence de mouvement ou l'obscurité comme l'absence de lumière. Selon la pensée de Descartes, le *cogito* s'est rendu compte que le concept d'infini qu'il captait dans son esprit devait venir de l'extérieur, à partir de sa propre finitude. Cependant, le *cogito*, conscient de sa finitude, n'aurait-il pas pu concevoir le contraire du fini ?

Descartes remet également cela en question et conclut que ce n'est pas possible,

car essentiellement l'infini n'est pas l'opposé de la finitude, mais la finitude est l'opposé de l'infini. Car il s'agit de savoir lequel des deux opposés est l'être principal et lequel est une négation par rapport à l'autre, mais lequel d'entre eux a le plus de vérité, le plus de perfection, le plus d'existence. C'est pourquoi nous ne connaissons pas la lumière par l'absence d'obscurité, mais par l'absence de lumière. De même, nous connaissons la légèreté par manque de poids, l'ignorance par manque de connaissance. Tout d'abord, la chose qui fait l'objet de la connaissance est l'existence, nous pouvons connaître différentes choses en décroissant de cet être. En d'autres termes, nous pouvons aller vers la non-existence en réduisant progressivement l'existence, c'est-à-dire que nous pouvons décrire la non-existence par l'absence d'existence. Cependant, le contraire, c'est-à-dire que son existence ne peut être décrite avec l'absence de non-existence. Dans ce cas, dont la détermination est essentielle entre la finitude ou l'infini, et qui fait l'objet d'une définition par soustraction à l'autre, sera liée à laquelle on a le plus d'existence, comme dans d'autres exemples. Dire que nous connaissons l'infini à partir du fini, c'est prétendre que l'être essentiel est fini, et que l'infini vient à notre imagination en lui soustrayant, ce qui est complètement absurde, car il est au-delà de l'explication qu'il y ait plus d'êtres dans existence infinie que dans l'existence finie. Par conséquent, il est certain que l'être essentiel est infini, c'est-à-dire que nous ne pouvons décrire le fini qu'en référence à l'infini.

« Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière : puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infinité, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. »²⁷¹

De ce raisonnement, il est non seulement possible de conclure que je n'ai pas produit l'idée d'infini en moi à partir de l'idée de finitude, et donc doit provenir de l'être infini lui-même, mais aussi la certitude qui vient de la conscience de ma propre existence, que j'ai placée à la première place parmi les vérités que j'ai déterminées jusqu'ici, à savoir *mon existence*. L'idée d'un Dieu donnant la priorité à la certitude se

²⁷¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §23

pose également. Parce que le fait que je ressens un désir ou un doute en moi correspond fondamentalement à une déficience en moi, c'est-à-dire que cela signifie que je ne suis pas parfait. Si je n'avais pas eu l'idée de la perfection dès le début, je n'aurais pas pu réaliser mes propres défauts. Le manque de connaissance qui m'a fait douter à la toute première étape est en fait une carence par rapport à l'exhaustivité, plutôt qu'à l'exhaustivité. Pour pouvoir douter, je dois d'abord être conscient de cette carence. J'ai dû penser que quelque chose n'était pas certain pour que j'en doute. Donc, avant que je ne trouve réellement ma propre vérité à travers le doute, il y a la conscience du manque qui me conduit à ce doute. Cela aussi doit reposer sur l'idée d'une plénitude à un stade rétrograde, puisque, comme il a été démontré ci-dessus, le manque n'est qu'un manque relatif à la plénitude :

« Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? »²⁷²

Comme indiqué précédemment, l'idée de Dieu en tant qu'être suprême, parfait et éternel est claire. Cependant, ce n'est pas parce que l'idée de Dieu est claire que je peux l'embrasser complètement. Il ne m'est pas possible de comprendre pleinement le concept de l'infini lui-même, ni de savoir quel est le nombre infini de perfections en Dieu, puisque ma propre nature finie et limitée n'est pas apte à englober l'infini et le parfait :

« [...] car il est de la nature de l'infini, que ma nature qui est finie et bornée ne le puisse comprendre. »²⁷³

Mais même ainsi, tout ce que je connais comme perfection de quelque degré que ce soit, tout ce que je peux clairement imaginer, et quelles que soient les perfections infinies qui existent en dehors de ce que je connais, tout est présent absolument et au plus haut niveau en Dieu. C'est pourquoi mon idée de Dieu est la plus réelle, la plus claire et la plus distincte de toutes les idées que j'ai en tête.

²⁷² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §23

²⁷³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §27

Essayer de comprendre ce qu'est l'infini, selon Descartes, est une erreur qu'il ne faut jamais commettre. Essayer de comprendre l'infini avec notre esprit fini ne peut que nous faire rire. Par exemple, il est inutile de se demander si la moitié d'une droite infinie est infinie, ou si un nombre infini est pair ou impair. Ceux qui pensent pouvoir gérer de telles difficultés sont au mieux ceux qui pensent que leur esprit est infini.

Pour aborder ces questions, Descartes introduit une distinction entre l'infini et l'indéfini dans ses *Principes de la philosophie*.²⁷⁴ Par conséquent, lorsque nous imaginons l'illimité dans certaines choses, il serait plus approprié de les appeler indéfinies plutôt qu'infinies. Par exemple, parce que nous ne pouvons pas imaginer un espace si grand qu'on ne puisse imaginer plus grand, nous devons juger non pas l'infinité de l'espace des choses possibles, mais son indéfinité. Il devrait en être de même pour les infinitésimaux. Par exemple, nous devrions dire que le nombre de parties que l'on peut obtenir en divisant des choses qualitatives est indéfini, puisque nous ne pouvons pas diviser un corps en parties si petites qu'il est impossible de le diviser en parties plus petites. De même, « *quel devrait être le nombre maximum d'étoiles pour que Dieu ne puisse pas en créer davantage ?* » Lorsque nous recevons une question comme celle-ci, la réponse que nous donnerons est que le nombre d'étoiles n'est pas défini.

Ce faisant, nous consacrons le concept d'éternité uniquement aux choses liées à Dieu. La raison pour laquelle nous appelons Dieu infini n'est pas seulement parce que nous ne remarquons aucune limite en lui, mais aussi parce que nous sommes certains qu'il ne peut y avoir de limite en lui. La situation n'est pas la même pour les choses illustrées ci-dessus ou similaires :

« Pour ce qui est des autres choses, nous savons qu'elles ne sont pas ainsi absolument parfaites, parce qu'encore que nous y remarquions quelque fois des propriétés qui nous semblent n'avoir point de limites, nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, en non point de leur nature. »²⁷⁵

²⁷⁴ Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 26

²⁷⁵ Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 27

3.7.4. Spéculations pour esquiver l'idée d'un Dieu transcendant

Descartes, conformément à la méthode qu'il avait précédemment prêchée, va faire une preuve de la preuve de Dieu, qu'il avançait à partir de l'idée de l'infini. Pour cette raison, il met sa théorie à l'épreuve et se concentre sur la possibilité que son idée de Dieu soit fausse. Pour que cela se produise, les traits qu'il attribue à Dieu doivent se situer ailleurs qu'en Dieu. Considérant chacune des options possibles une par une, Descartes écrit un scénario impie pour chaque situation distincte et évalue si ces scénarios fournissent la réalité souhaitée.

a. Premier scénario : moi-même comme Dieu potentiel

Descartes est d'avis qu'il n'y a pas besoin de tels scénarios, et lorsqu'ils sont vus à la *lumière naturelle*, on verra facilement que des scénarios impies ne sont pas possibles. Cependant, sa capacité à concentrer son attention est limitée, son esprit est attaqué par des données sensorielles et il oublie parfois pourquoi il a besoin de l'idée d'un être plus parfait que lui. C'est pourquoi, avec de tels scénarios, il doit se rappeler pourquoi l'idée de Dieu est nécessaire et fournir les informations qu'il a obtenues :

« [...] je ne vois rien [...] qui ne soit très aisément à connaître par la lumière naturelle [...] mais [...] mon esprit, se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles [...] »²⁷⁶

Il prend en considération si ce Dieu que j'ai prouvé est moi-même, même si j'ai auparavant prouvé Dieu sur la base de ses perfections, à nouveau en partant de *moi*. Même si toutes les perfections que j'attribue à Dieu n'ont pas encore émergé en termes de verbes, si elles sont au moins en moi en termes de force, alors je suis plus que ce que je pense être, et dans ce cas les conditions du scénario ont été remplies.

« [...] peut-être [...] que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un

²⁷⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §29

Dieu, sont en quelque façon en moi en puissance [...] »²⁷⁷

Examinons de plus près ce scénario :

Depuis que j'ai reconstruit toutes mes connaissances en les mettant à l'épreuve du doute, je me rends compte que j'ai des connaissances de plus en plus précises. J'ai donc une nature propice à l'accroissement de mes connaissances. L'augmentation de mes connaissances indique que je me suis élevé en termes de perfection. Il n'y a aucune raison pour que ce processus d'augmentation se termine, c'est-à-dire que puisque la connaissance est infinie et que j'ai une nature propice à augmenter ma connaissance, je peux augmenter ma connaissance continuellement et infiniment.

« [...] ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu, et je ne vois rien qui la puisse empêcher de s'augmenter de plus en plus jusques à l'infini [...] »²⁷⁸

Cela signifie que le niveau de perfection que j'ai augmentera continuellement et sans fin. Au fur et à mesure que ma connaissance et mon niveau de perfection augmentent à l'infini, il n'y aura pas d'obstacle à ma façon d'acquérir les autres perfections présentes dans la nature divine, car la connaissance sans fin signifie la connaissance de Dieu, et donc aussi la connaissance d'avoir toutes les perfections. La nature favorable que j'ai pour atteindre les perfections graverà aussi dans mon esprit les idées de ces perfections.

Sur la base de ce raisonnement, il m'est possible de me voir comme un Dieu potentiel, capable d'avoir les attributs de Dieu.

Mais lorsque je revisite le problème et que je l'examine de plus près pour m'assurer également de ce problème potentiel de Dieu, je me heurte à des dilemmes.

- Même si j'accepte que mes connaissances et mon niveau de perfection puissent augmenter de jour en jour et devenir égaux à ceux de Dieu, c'est-à-dire que je sois un Dieu potentiel, les qualités que je posséderai ainsi ne s'approchent même pas de l'idée

²⁷⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §28

²⁷⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §28

dans ma l'esprit de ce que Dieu est réellement. Dans l'idée de Dieu dans mon esprit, il n'y a rien qui soit simplement puissant, tout en Dieu est la réalité réelle.

- D'autre part, l'augmentation progressive de mes connaissances n'est pas une perfection mais un manque de perfection, c'est-à-dire un défaut, car Dieu doit être un être qui sait tout dès le début, et non un apprenant lent.

- Aussi, même si mes connaissances s'élargissent et grandissent progressivement, elles n'atteindront jamais l'infini, car je n'atteindrai jamais un niveau de connaissance que je n'ai plus rien à savoir. En d'autres termes, tout comme je ne peux pas atteindre un nombre infini avec une opération d'addition, je ne peux pas atteindre l'infini de facto en mettant les parties les unes sur les autres, car tout comme plus d'un est toujours possible dans l'exemple du nombre, plus sera toujours être possible dans l'exemple de la connaissance. Cependant, ce n'est pas le cas pour la connaissance de Dieu, puisque la connaissance de Dieu est pratiquement infinie, il n'y a aucune connaissance qu'il puisse apprendre ou acquérir par la suite. S'il l'était, on ne pourrait pas parler d'une complétude absolue, d'une perfection.

- Enfin, il conviendrait de soulever l'objection suivante selon laquelle potentiellement l'existence n'est essentiellement rien. Rien ne sort de rien. L'être objectif d'une idée ne vient donc jamais d'un être potentiel, mais seulement d'un être réel et actuel absolu.

b. Deuxième scénario : un moi qui existe sans Dieu

Face à ces objections, la possibilité de moi-même en tant que Dieu potentiel disparaît. Il est alors temps de considérer l'autre scénario, à savoir la possibilité qu'un Dieu n'existe pas du tout. Si j'avais l'idée de Dieu dans mon esprit, n'existerais-je pas encore si Dieu n'existant pas ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord rappeler la facilité avec laquelle l'idée de Dieu nous donne. Selon la définition que nous avons faite auparavant, il a été déterminé que toutes les perfections en tout sauf lui-même sont concentrées en Dieu au plus haut niveau, donc l'existence est en lui-même au plus haut niveau et mon existence dépend de lui comme toutes les perfections en moi. La commodité de cette définition était qu'elle me fournissait une base d'être, c'est-à-dire que j'étais capable de répondre à la question de savoir d'où venait mon être. Par conséquent, afin de valider

le scénario d'existence sans Dieu, il faudra d'abord trouver une réponse à cette question, à savoir, sur quoi sera basée mon existence si nous acceptons qu'il n'y a pas de Dieu :

« [...] en cas qu'il n'y eût point de Dieu. Et je me demande, de qui aurais-je mon existence ? »²⁷⁹

Les réponses possibles sont :

- de moi-même,
- De ma famille ou d'un autre être moins parfait que Dieu,
- Pour plus d'une raison,
- D'un autre être plus parfait que Dieu.

Nous pouvons éliminer la dernière possibilité immédiatement, car elle va à l'encontre de la définition. Tout comme il ne peut y avoir d'autre être plus parfait que Dieu, même s'il y avait un être plus parfait que l'être le plus parfait que nous puissions imaginer, nous devrions l'appeler Dieu cette fois, donc mon existence viendrait toujours de Dieu.

Dans ce cas, nous devons examiner les options restantes une par une, en commençant par la possibilité qu'il ait pris mon existence « *à moi-même* ».

b1. Impossibilité que j'aie reçu mon être de moi-même

Descartes prend un à un les scénarios d'existence autre que Dieu et les réfute tous avec plus d'une objection. Les arguments qui peuvent être avancés selon lesquels je ne peux pas être le créateur de ma propre existence sont les suivants :

Première objection : Le fait que je me sois donné l'existence exige d'abord que je sois un être complètement indépendant. Cela doit aussi signifier que je ne peux manquer de rien, car moi, qui me suis créé de rien, j'aurais pourvu à moi-même toutes les perfections dont je trouvais les idées dans mon esprit, de manière claire ou

²⁷⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §30

indistincte. Puisqu'il n'y a pas de perfection en dehors de moi, je ne pourrais douter de rien, puisque le doute signifie un manque de connaissance, c'est-à-dire une perfection basse, et je ne pourrais rien désirer, puisque le désir est aussi le résultat d'une carence de toute façon. D'un autre côté, si ces choses s'étaient produites en moi, cela voudrait dire que je suis moi-même Dieu. Ce serait un développement supplémentaire du scénario selon lequel je suis un Dieu potentiel, qui a été falsifié ci-dessus, c'est-à-dire un scénario dans lequel je suis le Dieu réel, pas le potentiel. Pourtant, je suis un être conscient de mes manques, qui doute et désire, c'est-à-dire que je ne peux pas avoir donné ma propre existence.

Deuxième opposition : Il est beaucoup plus facile d'obtenir ce que je n'ai pas déjà que d'obtenir ce que j'ai en premier lieu. Par exemple, l'information que je n'ai pas en ce moment n'est pour moi qu'un accident, qui est une chose pensante dans son essence. Alors que faire sortir cette substance, qui est ce que je suis, de la non-existence à l'existence par moi-même doit être beaucoup plus difficile que d'attacher plus tard *sumbebekos* à cette substance. A tel point que si j'avais pu me créer à partir de rien, j'aurais pu acquérir facilement des connaissances que je n'avais pas comme un pouvoir qui pouvait surmonter cette difficulté. Un moi qui pourrait faire le plus difficile ferait aussi le beaucoup plus facile et ne me priverait pas des connaissances qui me manquaient. En fait, non seulement pour la connaissance que je n'ai pas, mais aussi pour toutes les perfections que j'envisage dans l'idée de Dieu, il en serait de même pour toutes, et je me serais doté de toutes les perfections au plus haut degré. Puisque cette possibilité nous conduit à la proposition erronée « *Je=Dieu* » ci-dessus, nous la falsifions également.

Troisième objection : Nous avons dit que pour désactiver Dieu, nous devons être capables de rendre compte de l'origine de ma propre existence avec un scénario impie. Une autre façon de faire cela, en dehors de celles énumérées ci-dessus, est le scénario selon lequel ma propre existence n'a pas été créée plus tard à un certain stade du temps, que j'ai toujours existé depuis l'éternité, et donc je n'aurais besoin d'aucun créateur qui a précédé mon existence. Car l'existence éternelle n'a pas besoin d'un créateur autre qu'elle-même. Cependant, l'idée de l'existence éternelle est finalement identifiée avec l'idée de Dieu, et le fait que mon existence vient de l'éternité nous amène au point de « *Je = Dieu* », comme dans les hypothèses ci-dessus. Puisque ce dernier s'est avéré

faux, mon existence ne peut pas être éternelle.

Quatrième objection : Une autre réfutation d'origine éternelle peut être formulée ainsi : si nous devions diviser ma vie entière en moments, un nombre infini de particules infinitésimales, ou périodes de temps, émergeraient, et chacun de ces moments devrait être en relation avec les autres. . Cependant, le fait que j'ai existé à l'instant précédent ne garantit pas que j'existerai à l'instant suivant. En d'autres termes, peu importe comment j'explique le développement vers une existence autre que Dieu, ce qui n'a pas été possible jusqu'à présent, venir à l'existence n'assure pas la survie. Ainsi, tout comme lorsque je suis venu à l'existence, nous devons être recréés à chaque instant, ou notre création doit être préservée afin de continuer à exister. Par conséquent, même si nous pensons qu'avec l'idée d'existence éternelle, nous avons éliminé le besoin d'un « *Dieu qui a créé* », le besoin d'un « *Dieu qui maintient l'existence* » n'aura pas disparu :

« [...] de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée, pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve. »²⁸⁰

Cette objection est une continuation naturelle de la théorie de la *création continue* de Descartes, que nous avons déjà mentionnée. Dans l'examen que nous avons fait sous ce titre, il n'y a pas de différence dans l'essence de l'action et la puissance créatrice qu'elle requiert, entre recréer l'inexistant et faire en sorte que ce qui était présent dans l'instant précédent continue d'exister dans l'instant suivant, et que ces deux sont une seule et même chose, comme s'ils existaient entre les deux. Nous avons déterminé que la différence apparente n'est qu'une différence apparente provenant du défaut dans notre façon de traiter la question, et que l'acte divin que nous appelons la préservation de l'existence ne peut être rien d'autre que la répétition de l'acte de faire exister pour la première fois. Par conséquent, l'objection de Descartes à ce stade est tout à fait cohérente avec sa propre philosophie, car l'élimination du besoin d'un créateur par la prétention à l'existence éternelle n'est que le premier maillon d'une chaîne constituée d'un nombre infini de maillons, c'est-à-dire que seul le premier maillon de mon processus d'existence constitué d'instants sans fin. Il suffira d'expliquer

²⁸⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §33

le moment. Les maillons de la chaîne, c'est-à-dire les moments qui composent le temps, sont indépendants les uns des autres, et aucun maillon ne nécessite l'existence du suivant. La prétention d'avoir une existence éternelle indépendante de Dieu est donc sans fondement.

Cinquième objection : Cette dernière objection est en fait une continuation de la quatrième plutôt qu'une objection qui peut en être séparée. Dans l'objection précédente, l'éternité de mon existence ne peut expliquer que le premier des cercles de création sans fin, que les autres continueront d'avoir besoin de Dieu comme conservateur dans l'existence, et puisqu'il n'y a pas de différence entre l'acte de maintenir l'existence et l'acte de faire exister, le Dieu conservateur dans l'existence est aussi le Dieu porteur. Nous avons déjà déterminé que la théorie de l'existence éternelle ne peut pas remplacer l'idée de Dieu.

À ce stade, si nous voulons insister sur la théorie de l'existence éternelle, nous pouvons apporter la correction suivante : « *Ma possession de l'existence éternelle comprend non seulement le moment de ma première venue à l'existence, mais aussi tous les moments où je suis maintenu dans l'existence* ». Il est possible de s'opposer à cette proposition sur plusieurs points. Tout d'abord, dans la théorie de l'existence éternelle, il n'y a pas de moment de la première venue à l'existence, car il n'y a pas de moment qui puisse être appelé le premier moment, il est possible d'aller avant chaque moment qui peut être attribué au premier. Cependant, on peut dire que l'expression « *premier moment* » ici est dite pour les besoins de l'argument, et l'idée de l'existence éternelle nous libère de l'idée de Dieu dont nous avons besoin au moment de la première création. Cependant, même ainsi, une théorie de l'existence éternelle couvrant « *tous les moments d'éclipse* » ne peut pas être cohérente, puisque cette affirmation implique que « *moi, qui est conscient de ma propre existence à partir de maintenant* », a le pouvoir de reconstruire ma propre existence dans le l'instant d'après. Descartes dit que s'il avait un tel pouvoir, la connaissance de ce pouvoir l'accompagnerait certainement :

« Il faut donc seulement ici que je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore à l'avenir : car, puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici

précisément que de cette partie-là de moi-même), si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser et en avoir connaissance ; mais je n'en ressens aucune dans moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi. »²⁸¹

b2. Impossibilité que j'aie reçu mon être d'un autre être moins parfait que Dieu

En supposant que mon existence ne venait pas de Dieu, nous avons d'abord éliminé l'option d'une puissance supérieure à Dieu. Nous avons également éliminé la proposition selon laquelle mon existence venait de moi, sur la base de nombreuses objections différentes et légitimes, comme expliqué ci-dessus. Il reste donc à envisager la possibilité que je doive mon existence à mes parents, ou à un autre être autre que Dieu et inférieur à Dieu.

Première objection : Même si nous devions supposer que mes parents ont donné naissance à ma naissance et que ce que je sais d'eux est tout à fait exact, ils ne peuvent pas être considérés comme la raison pour laquelle *moi en tant que pensée* ne s'est ni développé ni maintenu dans l'être. *Je en tant que pensée*, ou, pour le dire autrement, *mon âme*, qui est ce que je me vois être, est emprisonnée dans un corps. Ce que mes parents ont fait, c'est de réunir les substances constitutives au sein de ce corps. Cependant, pour le moment je me décris comme une âme plutôt que comme un corps, donc pour que mes parents soient la raison de mon existence, ils auraient dû être efficaces dans la formation de mon âme, pas de mon corps, qui est hors du question.

Ce seul raisonnement nous ramène à la preuve de Dieu que nous avons exposée plus haut, à savoir que j'existe en tant qu'âme et non en tant que corps, et que j'ai une idée de l'être parfait est très clairement la preuve que Dieu existe.

Deuxième objection : Dans les évaluations précédentes, nous nous sommes concentrés sur la relation de cause à effet et nous étions certains que la réalité dans la cause ne peut être moindre que dans l'effet :

²⁸¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §34

« Car comme j'ai déjà dit auparavant, c'est une chose très évidente qu'il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans son effet. »²⁸²

En fait, cette découverte nous a fourni une construction de preuve. La même nécessité, c'est-à-dire la conclusion que l'effet ne peut être supérieur à la cause, contredit l'option selon laquelle je dois mon existence à ma famille ou à un autre être inférieur à Dieu. C'est-à-dire que puisque j'ai l'idée de Dieu comme une chose pensante, quelle que soit la raison à laquelle je puisse attribuer mon existence, elle doit toujours être une chose pensante et avoir l'idée de Dieu. Puisque lorsque nous disons l'idée de Dieu, nous entendons le niveau le plus élevé de toutes les perfections, il est impératif que ma cause d'existence contienne les idées de toutes ces perfections inhérentes à l'idée de Dieu, sans quoi il me serait impossible de les avoir comme un résultat de cette cause.

b3. Impossibilité que j'aie reçu mon être de plus d'une cause

En cherchant des causes autres que Dieu, on peut dire qu'il n'y a pas de cause unique qui a fait exister le *moi*, tout ce qui est inhérent à la structure du *moi* ne vient pas d'une cause unique, certaines d'entre elles viennent d'une certaine raison, tandis que d'autres viennent d'une autre cause, c'est pourquoi, en examinant les causes possibles, nous ne pouvons donner à aucune d'entre elles une raison d'être autonome :

« On ne peut pas feindre aussi que peut-être plusieurs causes ont ensemble concouru en partie à ma production »²⁸³

Il est vrai que cette proposition aurait sauvé l'argument, c'est-à-dire que si j'étais né d'une combinaison de causes différentes, j'aurais pris mes idées de certains des attributs que j'attribue à Dieu à l'une de ces causes, et d'autres à une autre. Ainsi, chacune de ces perfections serait dans son état propre dans un coin de l'univers, mais elles ne se seraient pas réunies pour former un seul Dieu. De cette façon, il me serait

²⁸² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §35

²⁸³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §36

extrêmement facile de trouver une raison d'existence impie, car j'aurais atteint une explication qui pourrait les inclure toutes sans omettre aucune des caractéristiques divines, mais d'un autre côté, je n'aurais pas forcé d'accepter l'idée de Dieu.

Cependant, cela est également impossible à cause de l'une des perfections les plus fondamentales contenues dans l'idée de Dieu. C'est-à-dire que le fait que toutes les perfections trouvées dans l'idée de Dieu existent dans une réalité unifiée, intégrée, unique, non distribuée dans l'univers, est également inhérent à l'idée de Dieu elle-même. En d'autres termes, la définition de Dieu comprend déjà être ce en quoi toutes les perfections sont rassemblées. Il n'est pas possible que cette définition, à savoir le principe d'unité, d'intégrité et d'indivisibilité des perfections, ne soit qu'une idée fausse dans mon esprit, car quiconque placé toutes les autres vérités divines dans mon esprit doivent avoir été implantées par le même sujet. Sinon, si le sujet qui a placé les perfections divines dans mon esprit ne m'avait pas dit quelles étaient ces perfections une à une et ne m'avait pas permis de les connaître toutes ensemble, je n'aurais pas compris qu'elles appartenaient à une seule vérité unifiée et indivisible.

3.7.5. Argument de Dieu comme idée innée

Les preuves de Dieu données par Descartes ne sont pas des preuves a posteriori mais des preuves a priori, comme nous l'avons dit plus haut, c'est-à-dire qu'elles partent de l'idée de Dieu lui-même, et non de l'expérience des données du monde extérieur. Le point commun à toutes, qu'il s'agisse de la preuve cosmologique donnée ci-dessus, de la preuve ontologique ou de celles dérivées des idées d'éternité et de perfection, c'est qu'elles arrivent à la vérité à partir de l'idée.

Dans ce cas, il serait utile de s'interroger à nouveau sur l'origine de l'idée de Dieu. Nous nous sommes déjà assurés que cela ne vient pas des sens. Encore une fois, en ce qui concerne les données sensorielles, on peut dire qu'elles correspondent souvent à une attente en moi. Cependant, une situation similaire n'est pas en cause concernant l'idée de Dieu, c'est-à-dire qu'elle ne répondait à aucune de mes attentes. De même, il n'est pas en mon pouvoir d'ajouter ou de soustraire quoi que ce soit à l'idée de Dieu, donc je ne peux pas dire que c'est une fiction que j'ai créée dans mon esprit. Si cela ne vient pas des sens, si ce n'est pas une fiction de mon propre esprit, alors la seule option qui reste après avoir éliminé toutes ces possibilités est que l'idée de Dieu a été donnée à mon esprit par Dieu lui-même et au moment où il a créé moi, c'est-à-dire que c'est une *idée innée*, tout comme l'idée que je me fais de moi-même.

Il n'est pas surprenant que Dieu ait gravé sa propre idée dans mon esprit, tout comme un artiste qui met son sceau sur son œuvre, Dieu a laissé sa marque dans mon esprit. La parenté de mon idée de moi-même et de mon idée de Dieu n'est pas simplement qu'elles sont toutes les deux une *idée innée*. En dehors de cela, les deux sont des vérités que j'ai remarquées pour la première fois lorsque j'ai sondé mon esprit. Les deux sont du même genre, c'est-à-dire des pensées claires. Descartes attribue cela au fait que Dieu a créé l'homme à son image. Si bien que, puisque l'homme a une certaine ressemblance avec Dieu par la création, l'idée qu'il a de lui-même dans son propre esprit inclut aussi l'idée de Dieu, en proportion de la ressemblance entre lui et Dieu. En d'autres termes, l'idée de soi inclut en fait l'idée de Dieu. Pour tenir compte de ses propres mots, Descartes l'explique ainsi :

« [...] lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi en même temps, que celui duquel je dépende possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il jouit en effet, actuellement et infiniment ; et ainsi qu'il est Dieu. »²⁸⁴

Cet argument, que Descartes utilise pour prouver Dieu, est basé sur l'hypothèse que si Dieu n'a pas d'existence réelle, il ne peut y avoir d'idée de Dieu dans le *je*. Même si cette idée de Dieu, qui est innée dans mon esprit, comprend toutes les perfections, bien sûr, il ne m'est pas possible de les comprendre pleinement. Mais de tout ce que je peux savoir avec certitude sur lui, qu'il est parfait et complet vient en premier. Puisqu'un trompeur est aussi considéré comme un défaut, c'est aussi parmi les données que nous pouvons infailliblement révéler sur Dieu que Dieu ne peut pas être trompeur.

Ce raisonnement est en fait la suite naturelle de la *Théorie cartésienne des idées* décrite jusqu'ici. On peut résumer ce raisonnement, qui peut être considéré comme un parent de l'*argument de perfection* et peut-être une sorte d'*introspection*, comme suit :

- L'idée de Dieu ne s'acquiert pas, elle doit être placée en moi par Dieu.
- Par conséquent, si Dieu n'existe pas réellement, l'idée de Dieu n'aurait pas pu surgir en moi.
- J'ai une idée de Dieu en moi.
- Donc Dieu existe vraiment.

²⁸⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Troisième, §39

3.8. Existence du Monde Sensible

3.8.1. Besoin d'une preuve en faveur de la matière

Nous avons montré que Descartes, qui a d'abord établi sa propre existence, a ensuite prouvé l'existence de Dieu en utilisant plus d'une méthode. Dieu, dont l'existence était prouvée à la fois par l'idée d'éternité et par sa propre définition, était aussi pour Descartes la garantie de la justesse des idées claires et distinctes. Par conséquent, l'existence de vérités claires et distinctement perçues était ainsi assurée.

Ainsi, l'existence du *je* en tant qu'être pensant, de Dieu en tant que garant de toutes les vérités, et des objets de pensée auxquels appartiennent les perceptions claires avait été constatée. Cependant, il manque encore quelque chose : les choses corporelles, qui sont les objets de nos perceptions sensorielles, ont-elles une existence réelle ?

Descartes n'a jamais répondu à la question de la réalité des choses matérielles depuis ses premiers travaux, et chaque fois qu'il rencontre ce problème, il le reporte à un examen ultérieur. En tout cas, le scepticisme méthodologique de Descartes est basé sur le rejet des objets des sens dès le début. Le monde de la matière fut la première victime de cette méthode du doute, qui conduira peu à peu à tout nier, au moins une fois, pour rechercher une première vérité dont on ne pourrait douter plus tard. Cela a été suivi par d'autres vérités de pensée.

Bien sûr, on peut se demander ici : à quel point Descartes était-il sincère en sacrifiant tout, y compris les vérités de la pensée, au doute, à commencer par la matière ? Afin de répondre plus en détail à cette question, il convient de la traiter sous un autre titre. Cependant, comme il l'a déclaré dans le *Synopsis*²⁸⁵ au tout début des *Méditations*, il n'est pas vraiment essentiel de prouver des choses comme que le monde extérieur à nous est réel et que nous, en tant qu'êtres humains, sommes des êtres incarnés. Depuis, une personne sensée n'aurait même jamais douté de telles choses.

²⁸⁵ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Abrégé des Six Méditations Suivantes, §7

Il faut avouer que ce que Descartes dit ici paraît étrange à première vue. A tel point qu'un lecteur qui entre directement dans le texte principal sans lire le *Synopsis* peut même se sentir trompé lorsqu'il se retourne et lit ces lignes après avoir suivi mentalement le thème du soupçon de Descartes tout au long du texte.

Il semble que l'auteur des *Méditations*, qui dit que le moindre doute doit être accepté comme complètement faux, n'est pas la même personne que l'auteur de *Synopsis*, qui dit que la réalité du monde matériel est si évidente qu'elle n'a pas besoin de preuve, et qu'il n'est même pas sage d'en douter.

Cependant, l'article intitulé *Synopsis* est le résumé des *Méditations*, et ces deux points de vue sont de la plume du même philosophe. En fait, il n'y a pas d'incohérence entre ces affirmations, qui ne devrait pas échapper à l'attention du lecteur attentif, car l'objectif de Descartes dès le début était de construire les connaissances qu'il possédait déjà sur des bases solides.

En d'autres termes, Descartes n'est pas après de nouvelles connaissances, mais comment s'assurer des fondements de ses connaissances existantes. En fait, le but de prouver l'existence de choses corporelles est principalement de séparer les connaissances sur les choses matérielles et les choses intellectuelles, plutôt que de satisfaire sa curiosité de savoir s'il existe ou non un monde extérieur. Et une fois qu'on a fait ça, c'est pour montrer que la connaissance qu'on peut avoir de l'existence de Dieu et de l'esprit est plus forte que la connaissance qu'on peut avoir des choses matérielles. En d'autres termes, on peut dire que le but de Descartes est de réfuter l'athéisme :

« Enfin j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens ; mais parce qu'en les considérant de près l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme, en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain, et c'est tout ce que j'ai eu dessein de prouver dans ces six Méditations

[...] »²⁸⁶

Lors de l'élimination du doute, Descartes a opéré cette fois le processus en sens inverse, établissant d'abord l'existence d'objets de pensée. Autrement dit, d'une certaine manière, il a été le premier à confirmer son dernier doute, et il a laissé le soin au dernier de confirmer son premier doute. Même lorsqu'il était sûr de sa propre existence, il avait souligné à plusieurs reprises que cette certitude n'incluait pas la corporéité, mais qu'elle était l'existence en tant que chose pensante. En fait, partant de *Regulae*, il a dit que les informations les plus faciles à connaître avec certitude, et donc les plus fiables, sont les vérités mathématiques, et il a affirmé que dans les domaines autres que l'arithmétique et la géométrie, la certitude non plus ne peut exister ou si c'est le cas, il ne peut être établi que conformément à la méthode mathématique. En fait, il y est parvenu avec la méthode qu'il a utilisée notamment dans *Discours* et appliquée dans ses autres œuvres, ce n'est qu'ainsi qu'il a réussi à rester cohérent avec lui-même.

3.8.2. Condition de possibilité de la matière

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi il en est ainsi, c'est-à-dire pourquoi la preuve de l'existence matérielle est laissée à la fin dans les termes de la philosophie de Descartes. En effet, du point de vue de la pensée de Descartes, l'information sur la matière est l'information qui ne nous parvient que par la perception sensorielle, et de ce fait, elle est la plus difficile à croire et la plus susceptible de contenir des erreurs. C'est pourquoi, si l'existence extra-mentale de la matière doit être étudiée, les recherches préalables doivent être suffisamment détaillées et toutes les données nécessaires doivent être collectées.

Descartes, qui a promis à plusieurs reprises tout au long des *Méditations* une enquête sur l'existence des choses matérielles, laissera son accomplissement au dernier jour, la *Sixième Méditation*²⁸⁷ :

²⁸⁶ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Abrégé des Six Méditations Suivantes, §7

²⁸⁷ « Méditation Sixième : De l'existence des choses matérielles et de la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme »

« Il ne me reste plus maintenant qu'à examiner s'il y a des choses matérielles [...] »²⁸⁸

Essentiellement, dans la *Méditation* précédente²⁸⁹, Descartes a de nouveau abordé les choses matérielles, se demandant s'il pouvait parvenir à une quelconque certitude sur la nature de la matière tout en dissipant progressivement le doute dans lequel il était entré pour rechercher la vérité. Cependant, ce questionnement ne put progresser jusqu'à la preuve de l'existence de la matière, car il se rendit compte qu'il devait d'abord établir la possibilité de l'existence de la matière et se tourna vers cet effort :

« Mais avant que j'examine s'il y a de telles choses qui existent hors de moi, je dois considérer leurs idées, en tant qu'elles sont en ma pensée, et voir quelles sont celles qui sont distinctes et quelles sont celles qui sont confuses. »²⁹⁰

Descartes, qui, dans la *Cinquième Méditation*, a détaillé la preuve ontologique qu'il avait entreprise précédemment et assuré la véracité de la vérité reflétée par des idées claires et distinctes, sous la garantie de Dieu, a démontré que la vraie connaissance ne dépend que de la reconnaissance de l'existence de Dieu. Puisqu'il n'y a plus aucun doute sur l'existence de Dieu grâce à la preuve ontologique, il a annoncé que d'autres connaissances, y compris les choses corporelles, peuvent désormais être construites sur cette base :

« Et à présent que je le [Dieu] connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence. »²⁹¹

Ainsi, bien que Descartes n'ait pas encore prouvé l'existence de la matière, il en a établi la possibilité, c'est-à-dire qu'il sait que les choses matérielles sont possibles,

²⁸⁸ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §1

²⁸⁹ « Méditation Cinquième : De l'essence des choses matérielles ; et derechef de Dieu, qu'il existe »

²⁹⁰ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Cinquième, §2

²⁹¹ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Cinquième, §15

bien qu'il ne soit pas sûr de leur existence, et la manière de les concevoir clairement serait considérer les choses matérielles comme objets d'arguments géométriques. Ici encore on voit que Descartes n'a pas dévié de la voie qu'il a suivie depuis les *Regulae* : il recourt à nouveau à la preuve géométrique pour déterminer l'existence de la matière. Il répète ce besoin dans l'introduction même de la *Sixième Méditation* :

« [...] en tant qu'on les considère comme l'objet des démonstrations de géométrie, vu que de cette façon je les conçois fort clairement et fort distinctement. »²⁹²

Descartes, qui posait sur la base l'acceptation de l'existence de Dieu comme possibilité de toutes sortes de sciences, agira également sur la même base dans l'établissement de l'existence de la matière. La matière est possible parce que puisque Dieu a le pouvoir infini de créer, il ne fait aucun doute qu'il a créé ce dont nous avons la perception. Autrement dit, ce n'est pas parce que nous avons du mal à envisager quelque chose ou à trouver des contradictions qu'il est impossible que Dieu l'ait créé. Cependant, pour éléver cette possibilité au niveau de la certitude, il est nécessaire d'établir des dispositions claires, et cela ne peut être obtenu que par une méthode mathématique, comme cela a été montré précédemment.

3.8.3. Facultés pour connaître la matière

a. Imagination

Comme il a été dit précédemment, le moyen de considérer les choses matérielles est la faculté d'imagination. Dans ce cas, il faut s'arrêter sur ce qu'est la faculté d'imagination. A bien y regarder, on verra que l'imagination n'est essentiellement rien d'autre que l'application de la faculté de connaître au corps. La faculté de connaître trouve le corps intérieurement présent en soi, c'est-à-dire que le corps existe.

²⁹² Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §une

Pour préciser ce qui vient d'être dit ici, il faut tout d'abord considérer la différence entre l'imagination et l'intellection pure ou la conception (conceptualisation). Descartes expliquera cette différence avec des exemples tirés de la géométrie :

« Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit ; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer. »²⁹³

Descartes veut dire que l'imagination, c'est-à-dire le pouvoir de l'imagination, n'est pas seulement un raisonnement, mais aussi une sorte de visualisation. Le meilleur exemple en est la comparaison du triangle et du chiliogone. Tout comme nous pensons à une forme à trois côtés lorsque nous disons triangle, nous comprenons qu'une forme à mille côtés est mentionnée lorsque l'on dit chiliogone. Mais quand il s'agit d'imaginer le chiliogone, contrairement au triangle, le travail devient difficile, on ne peut pas le visualiser, on ne peut pas le voir *avec les yeux de mon esprit*, comme disait Descartes.

C'est ce que l'on entend par faire usage de l'imagination tout en pensant aux choses matérielles. En d'autres termes, nous avons l'habitude de le visualiser comme une image. Lorsque nous essayons d'imaginer le chiliogone, il semble prendre vie dans notre esprit comme une vague représentation de forme, selon la même coutume. Mais il faut avouer que cette image qui apparaît dans nos esprits n'est pas un vrai chiliogone. Le moyen d'en être sûr est assez simple : si nous mettons le chiliogone de côté et pensons plutôt à la forme à mille et un côtés, la forme qui apparaît dans notre esprit ne sera pas différente. En d'autres termes, quel que soit le nombre de côtés du polygone que nous essaierons de créer dans notre esprit, la représentation que nous pourrons en avoir ne nous permettra en aucun cas de distinguer visuellement le chiliogone des autres polygones.

Dans le cas de formes géométriques plus simples comme les triangles ou les pentagones, nous n'avons pas besoin d'imagination pour les imaginer. En fait, nous n'avons pas besoin d'imagination pour imaginer chiliogone. Nous n'avons pas besoin de recourir à l'aide de l'imagination lorsqu'il s'agit d'imaginer, c'est-à-dire d'utiliser la

²⁹³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §2

faculté rationnelle pour comprendre ce qu'est quelque chose. Mais lorsqu'il s'agit de visualiser le triangle ou le pentagone, nous devrons diriger notre attention sur chacun des côtés pour ce faire. Ainsi, la différence entre le triangle et le chiliogone est dans l'imagination, pas dans l'imagination. L'imagination est une caractéristique complètement différente de l'âme et complètement différente de l'imagination :

« Je remarque outre cela que cette vertu d'imaginer qui est en moi, en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir [...] »²⁹⁴

Descartes remarque encore une chose : la faculté d'imagination, en plus d'être différente de la puissance d'imagination, n'est nullement nécessaire à notre nature ou à notre nature. En d'autres termes, ce n'est pas une faculté nécessaire dans l'essence de notre âme. Nous ne serions pas différents de ce que nous sommes maintenant, même si nous n'avions jamais eu d'imagination :

« [...] car, encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant : d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui diffère de mon esprit. »²⁹⁵

Nous arrivons ici à un point extrêmement intéressant : il y a une faculté très spéciale que nous remarquons dans notre âme, mais elle n'appartient pas à notre âme.

Ce fait conduira Descartes à la pensée suivante : si j'ai un corps et que ce corps est combiné ou adjacent à mon âme, et si je peux imaginer ce corps quand je veux, c'est peut-être grâce à la faculté appelée imagination.

L'imagination est essentiellement l'idée que l'esprit, qui envisage, tourne sur lui-même et considère l'une des idées qu'il a, et c'est en cela qu'elle diffère de l'intellection pure. Imaginer quelque chose signifie créer une image de cette chose qui sera compatible avec l'idée qu'elle crée spontanément ou obtenue par des sensations.

L'importance de cette détermination pour Descartes est celle-ci : la réalisation

²⁹⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §4

²⁹⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §4

du processus mental appelé ainsi imagination ne dépend que de l'existence réelle des objets. Cependant, grâce à cette inférence, il n'est pas possible d'atteindre la certitude que les objets existent définitivement, on peut seulement dire qu'ils existent probablement, ce qui signifie rester au niveau de la conjecture. Autrement dit, si les seules données dont nous disposons sont cette idée distincte dans notre imagination, il ne sera pas possible de rassembler une preuve qui assurera et établira nécessairement la certitude de toute existence matérielle. Bien qu'il soit traité avec un examen minutieux, on ne peut pas dire au-delà que l'existence corporelle est dans la sphère du possible.

b. Sensation

Grâce à la faculté d'imagination, tout d'abord, nous représentons des choses qui peuvent faire l'objet de géométrie, c'est-à-dire des objets avec de la matière dans notre esprit. Cependant, lorsque nous parlons du monde matériel, nous rencontrons de nombreuses réalités pour lesquelles le sens du toucher est insuffisant pour décrire, par exemple les sons, les odeurs, les couleurs, les goûts, etc. Nous utilisons encore notre imagination lorsque nous les représentons dans notre esprit, mais notre imagination d'eux n'est pas aussi distincte que notre imagination d'objets. Nous pouvons distinguer de telles choses beaucoup mieux par les sens que par l'imagination. En effet, leur cheminement vers l'imaginaire passe aussi par les sens et la mémoire.

Ainsi, Descartes décide de faire un effort pour rechercher ce qu'est la faculté de sentir, c'est-à-dire de percevoir à travers les sensations. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi il est nécessaire, afin de comprendre si les objets matériels existent ou non, ce serait la méthode de recherche la plus précise pour interroger les moyens qui nous transmettent des informations à leur sujet et pour déterminer où ce véhicule nous emmène réellement :

« [...] il est à propos que j'examine en même temps ce que c'est que sentir, et que je voie si de ces idées que je reçois en mon esprit par cette façon de penser,

que j'appelle sentir, je puis tirer quelque preuve certaine de l'existence des choses corporelles. »²⁹⁶

Descartes propose ici une solution en trois étapes. Pour déterminer ce qu'est la faculté de sentir, il faudra d'abord se rappeler quelles sont les choses que nous avons acquises par les sens et acceptées comme vraies, et dans un second temps, après avoir examiné les raisons d'en douter, il faudra être nécessaire d'évaluer lesquels d'entre eux peuvent être fiables.²⁹⁷

La première prise de conscience sensorielle est la découverte des membres un par un, et enfin la réalisation d'être un être incarné comme la somme d'eux. En termes de perception sensorielle, ce corps est un tout qui rejoint partiellement ou complètement ce que nous appelons soi. Dans le prolongement de cette sensation, nous sentons que notre corps n'est pas seul dans l'espace, mais parmi de nombreux autres objets qui l'entourent. Plus tard, nous réalisons que de ces autres corps un sentiment de contentement ou de mécontentement peut venir dans notre corps. Ces plaisanteries nous donnent une sorte de plaisir ou un sentiment de plaisir, tandis que les mécontentements nous donnent une sorte de douleur. Outre le plaisir et la douleur, la faim, la soif, de tels appétits et passions comme la joie, la tristesse, la colère font également partie de nos sentiments.

S'il est possible de résumer ainsi ce qui est ressenti intérieurement, il y a aussi ceux qui sont ressentis extérieurement. Outre des éléments tels que l'extension spatiale, les formes, le mouvement, nous remarquons de nombreuses autres qualités telles que les couleurs, les goûts et les sons, ainsi que des données tactiles telles que la dureté, la douceur, la lumière, la chaleur, le froid. Grâce à la diversité de ces qualités, nous pouvons distinguer la terre, le ciel et toutes les autres choses.

3.8.4. Preuve de la matière

²⁹⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §5

²⁹⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §6

C'est ici que Descartes, partant de la nature des données sensibles, saisit la clé d'une preuve que le monde représenté par les sens a une existence en dehors de notre pensée.

Les qualités mentionnées ici, à savoir les propriétés de la matière, se présentent comme des idées à notre pensée. Donc, ce que nous ressentons sans intermédiaire n'est en fait que ces idées. Bien sûr, notre évaluation selon laquelle les objets qui sont à l'origine de ces idées sont des choses qui sont complètement en dehors de notre pensée n'est pas fausse non plus :

« Et certes, considérant les idées de toutes ces qualités qui se présentaient à ma pensée, et lesquelles seules je sentais proprement et immédiatement ; ce n'était pas sans raison que je croyais sentir des choses entièrement différentes de ma pensée ; à savoir des corps d'où procédaient ces idées. »²⁹⁸

Si notre intuition qu'il existe aussi un monde de choses en dehors de notre monde de pensée ne nous trompe pas, alors le moyen de prouver la réalité du monde extérieur surgirait spontanément : prouver que les données présentées par la faculté de sentir ne sont pas produites en l'esprit. Descartes en est sûr : tant que les idées des données sur les qualités matérielles se présentent à l'esprit, c'est-à-dire lorsque, par exemple, une idée de chaleur ou une idée d'odeur apparaît à l'esprit, ces idées ne demandent pas notre consentement. C'est-à-dire que nous ne pouvons pas sentir un objet qui ne se présente pas à l'un de nos organes sensoriels, même si nous le voulons.

Par exemple, lorsque nous voulons voir la cathédrale de Rome alors que nous sommes à Istanbul, nous ne pouvons pas le faire car la cathédrale ne se présente pas devant nos yeux à ce moment-là. Ou même s'il est devant moi, je ne peux goûter le café sur ma table que si je le bois. Tant que la sensation elle-même ne se produit pas, il ne m'est pas possible de saisir l'idée de cette sensation même si je force mon esprit. Si j'ai déjà vu la cathédrale, il est possible de la faire revivre dans mon esprit grâce à ma mémoire, ou si je ne l'ai pas vue, à partir des histoires ; ou parce que je connais le goût du café, il m'est possible de deviner avec précision le goût du café sur ma table, mais rien de tout cela n'est une donnée sensorielle. En revanche, il ne m'est pas possible

²⁹⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §8

de produire volontairement des données sensorielles avec un processus mental.

D'autre part, l'inverse de ce qui a été décrit ci-dessus n'est pas non plus possible. En d'autres termes, si je ne veux pas ressentir un objet sensoriel qui affecte mes organes sensoriels, il ne m'est pas possible de ne pas le ressentir. Par exemple, ne pas sentir la chaleur en touchant le poêle ou sentir le froid en touchant la glace, ne pas voir la lumière ou ne pas entendre la trompette jouer à côté de moi, ne pas sentir l'odeur que je ne veux pas n'est pas de mise mes mains :

« [...] elles (*les idées des qualités des choses matérielles*) se présentaient à elles (*ma pensée*), sans que mon consentement y fût requis, en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens ; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvait présent. »²⁹⁹

Ce fait, c'est-à-dire le fait que les données sensorielles envoient des idées à mon esprit contre ma volonté, est une indication claire que le phénomène appelé sensation n'est pas une fonction indépendante de mon esprit. Par conséquent, les informations obtenues par les sensations ne peuvent pas être purement une construction mentale. Autrement dit, il y a une vérité corporelle qui correspond aux sensations.

Si nous formalisons l'argument résumé ci-dessus, nous obtenons une structure composée de deux prémisses et d'une phrase de conclusion :

- Nous percevons le monde extérieur à travers les sens,
- Les données sensorielles ne peuvent pas être une production purement mentale,
- Alors, le monde extérieur a une réalité en dehors de l'esprit.

Après avoir ainsi résumé l'argument, examinons comment Descartes l'appuie.

Première prémissse : Selon Descartes, que les choses matérielles existent ou non, si elles existent, la seule façon dont nous pouvons les percevoir est à travers les sens. En fait, ce dont il doutait dès le début était de savoir si les données des sens étaient

²⁹⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §8

réelles ou non, il n'a jamais douté que les choses corporelles soient obtenues par les sens. Le doute de Descartes sur la réalité matérielle était de savoir si les idées que nous pensions venir par les sens étaient simplement des conceptions mentales. Donc, si ce que nous considérons comme un sens n'est qu'un jeu de notre esprit, alors il y aurait une base pour affirmer qu'il n'y a pas de réalité matérielle autre que la pensée, mais s'il existe une telle réalité, la façon de la percevoir devait toujours être les sens. Parce que nous pouvons juger par le raisonnement que quelque chose doit être chaud ou froid, mais ce jugement n'aura pas l'effet de la chaleur ou du froid sur nos facultés sensorielles. De ce point de vue, il est possible de dire que nous ne pouvons avoir aucune perception des choses non-pensées, sauf les idées que nous avons par les sens :

« Desquelles choses n'ayant aucune connaissance, sinon celle que me donnaient ces mêmes idées (*reçues par les sens*) [...] »³⁰⁰

Puisque ce que Descartes essaie de prouver, c'est l'existence du monde extérieur, et puisque les sens sont les seuls messagers qui nous donnent des informations sur le monde extérieur, que le monde extérieur soit réel ou non signifie si l'information qui passe par les sens est authentique ou non. S'il peut être prouvé que l'information provenant des sens est une information fiable, c'est-à-dire qu'elle représente réellement le monde extérieur, alors il s'avérera que la source des perceptions n'est pas l'esprit, et cela nous fournira suffisamment de données confirmer le monde extérieur.

Deuxième prémissse : Soutenant cette affirmation, c'est-à-dire la thèse selon laquelle nous ne pouvons percevoir le monde matériel qu'avec les sens, s'il existe, Descartes se souvient que jusqu'à ce qu'il ait retiré les sens de sa vie en raison d'un doute méthodique, il utilisait les sens ; plutôt que l'esprit. Et il a fait deux déclarations qui font une proposition à l'appui concernant la deuxième prémissse de la preuve ci-dessus, à savoir que les données sensorielles ne peuvent pas être produites dans l'esprit. La première d'entre elles est que les idées que nous formons dans notre propre esprit ne sont jamais aussi évidentes que les données sensorielles. Que nous la retirions de notre mémoire ou que nous la produisions momentanément dans notre esprit, aucune idée que nous pouvons former dans notre pensée ne peut être aussi nette ou aussi claire

³⁰⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §9

que les idées venant des sens. Encore une fois, si nous prenons l'exemple du chaud et du froid, quelle que soit la profondeur de notre réflexion, il n'est pas possible de comprendre à quoi ressemble la chaleur sans contact réel avec la chaleur, et nous ne pouvons pas avoir la sensation d'être en contact avec la chaleur en nous rappelant un contact antérieur au moment que nous avons vécu. Deuxièmement, lorsque nous passons en revue les idées dans notre esprit ou que nous avons, nous devons réaliser que même les idées qui sont notre propre production mentale sont en fait la recombinaison et la reproduction des données provenant des sens pièce par pièce et de différentes manières. Autrement dit, nous n'avons pas d'idées qui ne soient fondées sur aucune donnée de sens :

« [...] je n'avais aucune idée dans mon esprit, qui n'eût passé auparavant par mes sens. »³⁰¹

Conclusion : Puisque, comme on peut le voir d'après la deuxième prémissse, nous ne pouvons pas avoir produit nous-mêmes dans notre esprit les idées obtenues par les sens, alors la seule explication de leur existence dans notre esprit est qu'elles proviennent de quelque part en dehors de notre propre pensée et ressemblent à ce que nous appelons les causes des données de détection :

« [...] il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit ; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses. »³⁰²

Bien sûr, il ne s'ensuit pas que les données sensorielles sont complètement réelles, quoi qu'elles représentent, mais la conclusion que les données sensorielles ne sont pas produites dans l'esprit suffit à prouver l'existence de la dimension de réalité étendue.

3.8.5. Existence de mon propre corps

Une fois que Descartes a prouvé l'existence du monde extra-pensé, il reste à Descartes une chose à faire : prouver son existence corporelle en dehors de son

³⁰¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §10

³⁰² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §9

existence spirituelle.

Pour Descartes, qui a renoncé une à une à toutes ses réalités par le doute, la première réalité dont il s'est rendu compte qu'on ne pouvait pas douter de lui était sa propre existence. Cette existence était une existence en tant que pensée, et jusqu'à présent il n'avait affirmé aucune certitude quant à sa dimension corporelle. Cependant, maintenant qu'il a confirmé une existence matérielle en dehors de sa pensée, c'est devenu une priorité qu'il convient de traiter en premier lieu à ce stade, en se demandant s'il a lui-même une part de cette existence matérielle.

Parmi les vérités qui ont été établies jusqu'ici figurent l'existence du *je* en tant que chose-pensée, l'existence de Dieu, l'existence d'autres choses-pensées autres que le soi, et enfin l'existence de choses matérielles autres que les choses-pourtant. Afin d'établir le lien entre l'existence du *je*, qui est sans doute la première des vérités, et l'existence de la matière, qui est la dernière, Descartes fera le raisonnement suivant :

Nous avons déjà dit que l'idée des choses matérielles nous vient à travers les sensations. Nous avons également établi que l'objet des sensations a une existence non-pensée. Nous percevons le corps, que nous pensons être notre propre corps, encore une fois à travers les sens. Mais notre sens de notre propre corps indique une perception extrêmement exceptionnelle car contrairement à la façon dont nous percevons toutes les autres informations du monde extérieur, nous ressentons la conscience de notre corps de l'intérieur, avec une connexion beaucoup plus profonde que tout autre corps. Il s'agit d'une telle connexion intérieure que s'il nous est possible de nous détacher, de nous séparer et de nous éloigner de tous les autres corps, nous n'avons pas une telle disposition sur notre propre corps.

Une autre indication que notre propre corps est une exception par rapport à toute autre existence matérielle est que tous nos appétits et émotions sont ressentis dans et pour ce corps. De même, nous ressentons les sensations de plaisir et de douleur non pas dans un autre corps, mais dans le corps que nous pensons être le nôtre.

Lorsque tout cela est considéré avec l'argument ci-dessus, c'est-à-dire le raisonnement prouvant l'existence de la matière, on conclut que si nous confirmons la

réalité du monde extérieur basée sur le fait que les données sensorielles ne sont pas produites dans l'esprit, le l'existence de notre propre corps, qui est le domaine le plus fort des données sensorielles, sera confirmée *a fortiori*.

3.8.6. Distinction de l'âme et du corps

Après avoir d'abord appliqué le critère de clarté et de distinction au monde de la pensée, il semble légitime pour Descartes de faire un raisonnement similaire à propos du monde de l'expérience. Il découvre qu'il a deux idées distinctes sur sa propre existence, indépendantes l'une de l'autre. La première est l'idée de l'âme, et la seconde est l'idée du corps.

Nous avons beaucoup élaboré sur l'idée de l'âme auparavant. Ce que Descartes appelle un *je* consiste dans la qualité d'être une chose pensante. En d'autres termes, le *cogito* est un *hypokeimenon*, qui n'est rien d'autre que la contemplation de toute l'essence ou de la nature. Savoir avec certitude qu'il existe est la principale garantie de cet *hypokeimenon*, et c'est une des premières réalités à remarquer que rien n'appartient nécessairement à la nature ou à la nature du *cogito* qu'être une chose pensante.

L'idée du corps, par contre, appartient à une tout autre réalité du monde extérieur, en dehors de cette chose pensante, comme il a été démontré plus haut. Cette réalité se fait sentir sur les organes des sens et est représentée comme des idées envoyées à l'esprit par les organes des sens. D'autre part, cette réalité du monde extérieur ne se manifeste pas comme une seule unité couvrant l'univers entier. En fait, les biens sont donnés sous différentes formes, sous différentes formes en raison de leur nature. Même si cela s'est produit sous la volonté absolue de Dieu, la perception de la différence entre les choses par le sujet percevant est indépendante de savoir par quelle puissance et pour quelle raison la différence a été créée. En d'autres termes, la perception des organes des sens va dans cette direction, que la cause de la séparation des choses soit connue ou non :

« [...] il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce

qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu ; et il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m'obliger à les juger différentes. »³⁰³

La première manifestation de la réalité du monde extérieur est notre propre corps, que nous ressentons le plus intérieurement, le plus clairement et le plus directement, et qui est le lieu et le fondement de toutes les affections.

Descartes pose aussi le critère de la clarté et de la distinction à propos de la substance matérielle et corporelle, comme il l'a fait à propos de la substance mentale. L'idée évidente que j'ai de moi-même en termes d'être simplement une chose pensante, c'est que je suis quelque chose sans extension spatiale. D'autre part, l'idée claire que j'ai de moi-même en tant que chose spatialement étendue, c'est que j'ai une matière non pensante, un corps corporel.

La conclusion suivante se dégage de cette détermination : ce que nous percevons comme *nous-mêmes* directement, clairement et distinctement, en d'autres termes, notre âme, qui est ce que nous sommes par elle-même, est étroitement unie au corps, qui est la réalité extérieure qu'elle réalise très fortement de l'intérieur, et il est adjacent d'une manière presque cohérente et intégrée. Cependant, même ainsi, ces deux, à savoir l'âme et le corps, sont dans le statut de deux réalités complètement séparées, et de plus, l'existence de l'âme n'est pas soumise au corps. C'est-à-dire que l'âme peut très bien survivre sans le corps :

« [...] il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme [...] est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui. »³⁰⁴

3.8.7. Preuve d'une substance différente de la « *res cogitans* »

Descartes renforce cette détermination en examinant les facultés d'imagination et de sentiment. Contrairement aux facultés d'imagination dans l'âme, ces deux facultés

³⁰³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §17

³⁰⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §17

(imagination et sentiment) sont des caractéristiques qu'une personne réalise en elle-même, mais diffèrent de lui-même en termes de nature. Essentiellement, la capacité d'imaginer et de ressentir est liée au corps, tandis que l'imagination est liée à l'âme.

L'explication que les facultés de rêver et de sentir sont différentes de ce qu'on appelle le moi est qu'il peut y avoir moi sans ces deux, mais ces deux ne peuvent pas être *sans moi*. Autrement dit, nous pouvons utiliser notre imagination sans les facultés d'imagination et de sentiment. Essentiellement, ce que nous appelons le soi, c'est-à-dire le « *cogito* », consiste en une imagination, et notre imagination n'a rien à voir avec l'imagination ou le sentiment. D'autre part, les facultés d'imagination et de sentiment ne peuvent trouver leur existence que dans une substance intelligente, puisque la fonction de la faculté sensorielle est d'accepter les données sensorielles, et la tâche de l'imagination est de représenter ces données dans l'esprit à travers idées.

Les facultés d'imagination et de sentiment se situent au niveau des *sumbebekos* de l'*hypokeimenon* d'imagination :

« [...] elles sont distinctes de moi, comme les figures, les mouvements, et les autres modes ou accidents des corps, le sont des corps mêmes qui les soutiennent.
»³⁰⁵

Bien que nous ayons dit plus haut que l'imagination et le sentiment sont liés au corps, cela doit également être prouvé. Pour reprendre les mots de Descartes, ces deux facultés, imaginer et sentir, sont en réalité les aspects passif et actif d'une fonction qui se prolonge l'une l'autre, mais qui ensemble forment un tout. La faculté de sentir a la fonction passive de recevoir et d'accepter les idées des choses extérieures, tandis que la faculté d'imaginer remplit la fonction active de produire ces idées. L'imagination ne contribue pas à la production de cette idée. On peut même dire que l'imagination ne travaille pas seulement indépendamment de l'imagination, mais aussi contre le désir d'imagination, comme nous l'avons vu.

Ainsi, nous saurons avec certitude que la faculté que nous appelons imaginaire ne peut appartenir à la substance à laquelle j'appartiens, en aucun cas *je suis*.

³⁰⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §18

De là, il ressort la preuve suivante :

- La substance à laquelle appartient le *je* est la substance pensante (*res cogitans*).
- Si l'imagination n'appartient pas à la substance à laquelle *j'appartiens*, alors elle doit appartenir à une autre substance.
- Ensuite, il y a une autre substance en plus de *res cogitans*.

Descartes avance ainsi une autre preuve de l'existence d'une autre substance en dehors des simples idées de pensée. Cependant, à ce stade, bien qu'il ait été révélé que l'imagination est d'une substance différente de *je* ; il n'est pas clair quelle est cette substance. Descartes parvient à cette clarté en raisonnant :

L'imagination est la faculté active qui produit l'idée, et elle appartient à une autre substance. C'est-à-dire que les idées produites dans l'imagination proviennent d'une autre substance. Dans ce cas, les idées produites dans l'imagination ou existent sous forme dans cette autre substance, ou elles existent réellement au niveau le plus élevé.

Lorsque nous nous demandons où l'imagination peut être, les options qui peuvent se présenter seront les suivantes :

- Soit la nature corporelle existe et elle existe dans l'imaginaire,
- Soit il y a un niveau intermédiaire supérieur au corps et inférieur à Dieu et il est là,
- Ou c'est en Dieu lui-même.³⁰⁶

L'examen des trois possibilités conduit à ce qui suit : puisque Dieu ne trompe pas, il n'est pas possible pour Dieu de m'envoyer directement ces données sensorielles potentiellement trompeuses, car cela signifierait que Dieu lui-même m'a envoyé les mauvaises choses :

D'autre part, il ne lui est pas possible de m'envoyer des données sensorielles par

³⁰⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §19

l'intermédiaire d'un être créé intermédiaire qui contient la vérité de ces idées non seulement dans la forme mais aussi dans le sens le plus vrai. Ce faisant, il ne s'empêcherait pas de tromper, car il ne m'avait doté d'aucune faculté pour que je puisse comprendre que ces données provenaient de cet être intermédiaire, et au contraire, pour être doté de la disposition de croire que les données sensorielles provenant de choses corporelles auraient détruit la fiabilité de Dieu :

- Les données sensorielles sont trompeuses,
- Dieu ne trompe pas,
- Alors les données sensorielles ne peuvent pas provenir de Dieu (ou de tout autre être divin intermédiaire).

Il ne reste donc qu'une seule option, et c'est d'accepter l'existence d'une chose telle que la nature corporelle.³⁰⁷

Une autre faculté que nous avons observée en nous-mêmes, qui nécessite d'accepter l'existence d'une substance corporelle, est la capacité de bouger ou de se déplacer. Ce qui est semblable à l'imagination et au sentiment, c'est qu'il n'a rien à voir avec la fonction de l'imagination, et d'autre part, il ne peut être conçu sans être attaché à la substance intelligente. En fait, à partir du moment où nous acceptons l'essence de l'existence comme imagination, nous devons dire que ce qui ne peut être conçu n'existe pas. C'est-à-dire que si le mouvement ne peut être conçu sans substance intelligente, on peut dire qu'il n'y a pas de mouvement sans *cogito*, puisqu'il est impossible que l'inimaginable existe, comme nous l'avons dit plus haut pour l'imaginer et le sentir.

En revanche, lorsqu'on examine le concept clair de ce que l'on appelle mouvement, on s'aperçoit que ce concept comporte nécessairement un espace, une extension. Nous devons donc dire que, encore une fois, tout comme pour les facultés d'imagination et de sentiment, si les facultés de mouvement ou de déplacement sont réelles, c'est-à-dire si de telles choses existent réellement, alors elles doivent être subordonnées à la substance corporelle et non à la substance intelligente.³⁰⁸

Nous avons mentionné plus haut que l'âme et le corps sont évalués dans deux

³⁰⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §20

³⁰⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §19

statuts distincts. Cependant, tout en s'interrogeant sur la relation entre l'âme et le corps, et comment la soi-disant erreur peut résulter de cette relation, et comment cette situation peut être considérée conjointement avec la bonté de Dieu, Descartes proposera une autre nouvelle preuve de l'âme -corps distinction.

Alors que Descartes cherche les raisons qui rendent l'erreur possible, il commence par s'interroger sur le type de relation que l'âme et le corps établissent.

Ce qu'il appelle le composé, comme expliqué ci-dessus, est une union très spéciale de l'âme avec le corps, l'état de pouvoir ressentir le corps de l'intérieur. En fait, l'exemple du capitaine de navire a été donné pour illustrer cela. En ressentant le corps, l'âme le perçoit de l'intérieur, presque de manière intégrée, et non comme un observateur extérieur. Par exemple, si je ressens mon pied, mon bras et ma tête au même niveau de proximité, de l'intérieur de la même manière, alors l'âme est entrelacée avec le corps dans son ensemble, l'ensemble de l'âme s'est étendu à l'ensemble du corps.

Néanmoins, cette pensée est déficiente à certains égards : que se passe-t-il si je perds l'un de mes membres ? Par exemple, si je perds mon pied pour une raison quelconque, je ne pourrai pas prétendre que je continue à sentir la partie manquante de mon corps ou qu'il manque quelque chose à mon âme :

« Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelqu'autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit. »³⁰⁹

Il est impossible de ne pas être d'accord avec cette détermination de Descartes, car il n'est pas possible d'arriver à une conclusion différente lorsqu'elle est considérée à l'envers. Par exemple, il serait tout à fait ridicule de prétendre qu'à mesure que nos cheveux ou nos ongles poussent, ou que notre corps grossit et s'amincit, notre esprit grandit et rétrécit en proportion.

Alors Descartes fait ici la détermination suivante : Une des caractéristiques du

³⁰⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième

corps est qu'il est divisible. En fait, cette caractéristique ne devrait pas être limitée au corps humain, mais devrait être étendue à toutes les structures matérielles, car il est possible que mon corps soit divisé en parties, ainsi que toutes les structures matérielles soient divisées en parties :

« Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues : car il n'y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties, et par conséquent que je ne connaisse être divisible. »³¹⁰

En fait, ce n'est pas une connaissance très fraîche en termes de philosophie, car cette idée de divisibilité occupait l'esprit des atomistes comme des Eléens. A la différence que les atomistes devaient mettre fin à la divisibilité à un point extrême en la plaçant sur la condition du vide, et ils terminaient cette chaîne de division, allant du grand au petit, dans un « *a-tomos* » qui ne pouvait plus être divisé. Zénon d'Elée, en revanche, en est venu à rejeter l'existence matérielle par des paradoxes qui attirent l'attention sur les dilemmes logiques révélés par la divisibilité infinie. A cet égard, concernant le monde de l'expérience, que Parménide décrit comme le monde des conjectures (*doxa*) inspirées par la Déesse, il n'est pas impossible de trouver une similitude entre le questionnement de Descartes sur « Est-ce juste un rêve ? ».

Dans ce cas, puisque la marque du monde matériel est la divisibilité, il convient de rechercher si la même propriété peut être appliquée à l'esprit. La pensée de Descartes à ce sujet est telle qu'elle ne laisse guère de place à la spéulation :

« [...] l'esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n'y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule, et entière. [...] Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas proprement être dites ses parties : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. »³¹¹

³¹⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §33

³¹¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §33

L'âme a différentes fonctions, mais il serait faux de les représenter comme des parties de l'âme. Ce n'est pas le type de divisibilité dans la matière. Puisqu'il n'est pas comme la matière qui s'est répandue sur un certain espace et a une certaine extension, l'esprit maintient son intégrité tout en remplissant différentes fonctions.

Ainsi, une distinction supplémentaire apparaît entre l'âme et le corps, qui n'a pas été si clairement énoncée auparavant, que les structures des deux sont fondamentalement différentes : l'âme est dans chaque cas une unité, une unité indivisible. La matière, au contraire, est divisible à l'infini dans tous les cas.

C'est un nouvel élément de preuve qui peut être avancé concernant la séparation âme-corps.



3.9. Explication de l'erreur et possibilité de la connaissance empirique

3.9.1. Cause de l'erreur

Pour résumer ce qui a été dit sur l'erreur jusqu'à présent, Descartes a d'abord déterminé que Dieu ne peut pas tromper. Alors que Dieu ne trompait pas délibérément, il ne pouvait y avoir une telle chose comme une faculté d'erreur donnée par Dieu, car l'erreur n'était pas une présence mais une déficience. Le fait que je prenais part à Dieu, l'être parfait et sans défaut, m'empêchait de me tromper complètement, mais en n'étant pas Dieu moi-même, je pouvais aussi être considéré comme participant au néant. À cet égard, ma capacité à faire la distinction entre le bien et le mal n'était pas infinie, et j'étais également sujet à l'erreur, alors quoi exactement ? Je pourrais me tromper en termes de n'être ni une non-existence complète. La raison pour laquelle j'avais tort n'était pas seulement parce que mon discernement n'était pas infini, mais aussi parce que la somme de mes connaissances n'était pas infinie, ce qui conduisait à l'erreur.

Si nous pensons aux attributs de Dieu, l'un des principaux est qu'il est véritable et est la source de toutes sortes de lumière. En tant que tel, il ne peut pas nous tromper, c'est-à-dire qu'il n'est pas la cause directe de nos erreurs. Les gens peuvent considérer la capacité de tromper les autres comme un signe d'intelligence, mais la volonté de tromper ne peut jamais être motivée par autre chose que le mal, la peur ou la faiblesse, et ne peut donc être attribuée à Dieu.

Alors que Dieu lui-même ne trompe pas, nous le faisons. En fait, c'est assez étonnant. Car nul ne peut manifester une volonté de se tromper. Ce n'est donc pas comme si quelqu'un voulait intentionnellement se tromper. Cependant, il convient ici de garder à l'esprit la distinction suivante : c'est une chose de vouloir se tromper, c'en est une autre de consentir aux convictions qui nous font parfois nous tromper :

« Car encore qu'il n'y ait personne qui veuille expressément se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connaît pas distinctement [...] »³¹²

³¹² Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 42

L'erreur ne vient pas du fait de vouloir faire des erreurs, au contraire, elle survient souvent lors de la recherche de la vérité, car ceux qui ne connaissent pas le bon chemin et l'ordre de la recherche de la vérité causent la confusion dans leur esprit et se trompent parce qu'ils précipitent leurs jugements et accepter des choses dont ils ne sont pas sûrs comme vraies dans des domaines dont ils n'ont pas assez de connaissances. La question de l'erreur est donc finalement une question de méthode.

Si nous voulons trouver la cause de l'erreur et la corriger, nous devons d'abord réaliser deux choses : la cause de nos erreurs est notre volonté plutôt que notre esprit ; et encore une fois, nos fautes ne sont pas causées par des substances qui ont besoin du soutien réel de Dieu pour naître ou pour s'accrocher à l'être. A cet égard, bien qu'elles puissent être considérées comme des fautes ou des incompétences de notre point de vue, elles ne sont qu'une absence ou une négation du point de vue de Dieu, puisque Dieu ne nous a pas donné tout ce qu'il peut donner, car il n'est pas possible de parler d'une obligation de donner.

Outre la détermination que Dieu ne peut pas tromper, il est utile de se rappeler qu'il est également exempt d'erreur. Tout d'abord, Dieu n'a pas d'existence corporelle et n'acquiert pas de connaissance par ses sens comme nous le faisons. Nous pouvons établir ces deux vérités comme suit :

Tout d'abord, même si nous pouvons dire que certaines des choses au sein de notre connaissance du monde sont limitées et imparfaites d'une certaine manière, nous pouvons toujours remarquer qu'il y a une certaine perfection en elles. Cependant, aucun de ceux-ci ne pourrait être Dieu lui-même, car l'existence corporelle est basée sur l'espace, et tout ce qui est étendu peut-être désassemblé. Cette caractéristique d'être divisible, d'autre part, indique un manque de compétence, un défaut, dont nous pouvons être sûrs que Dieu n'est pas corporel.

D'autre part, bien que le fait d'avoir des sens crée un avantage pour les gens, ce que nous appelons le sens est finalement possible avec des influences externes, c'est-à-dire qu'il apporte une dépendance externe. Sur la base de cette détermination, nous confirmons que la connaissance de Dieu ne peut pas être sensorielle.

Après s'être ainsi assuré que Dieu n'a pas d'existence incarnée et, par suite, ne connaît pas par la connaissance sensorielle, nous devons encore abandonner un fait : Dieu comprend et veut. En d'autres termes, il y a un esprit divin et une volonté divine, et Il ne peut être que pour ceux qui existent, et il ne peut y avoir ni compréhension ni volonté pour ce qui n'existe pas. La volonté de Dieu est de faire, c'est-à-dire que ce qu'Il veut arrive, donc Il ne peut pas avoir voulu ce qui n'est pas :

« [...] il entend, veut, et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet ; car il ne veut point la malice du péché, parce qu'elle n'est rien. »³¹³

Après avoir fait toutes ces constatations, Descartes attire l'attention sur une contradiction dont il a encore du mal à sortir : si je me suis trompé, Dieu m'a créé incomplètement en tant qu'être complet. Cependant, ce que Dieu m'a donné ne devrait pas manquer, car il ne devrait y avoir aucun défaut dans le travail d'un maître parfait. Puisque cela ne pouvait pas arriver, il ne restait qu'une seule possibilité, et c'était la déduction que Dieu ne m'a pas créé incomplet ou imparfait, qu'en faisant partie de la perfection totale dans l'univers, je suis aussi parfait en participant à cette perfection., et pourtant avoir tort pourrait en fait être en ma faveur en termes de ma propre nature. La raison pour laquelle il en était ainsi a été laissée en suspens sous l'hypothèse que nous ne pouvons pas connaître pleinement la disposition de Dieu sur l'univers dans son ensemble, son but ultime en termes de conséquences de sa création du bien total et les intentions derrière sa sagesse.

Après la création de ces présupposés, Descartes se penche de plus près sur le problème de l'erreur et tente de comprendre pourquoi elle prend naissance.

Tout d'abord, l'erreur est le seul indice de mon manque, de mon défaut, de mon imperfection, c'est-à-dire, en quelque sorte, que je ne suis pas Dieu. Donc, si je ne faisais pas d'erreurs, je ne manquerais de compétence en rien, et cela voudrait dire que je suis Dieu. Donc, ce que j'appelle l'erreur est en fait la différence entre moi et Dieu :

« [...] me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs

³¹³ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 23

(lesquelles seules témoignent qu'il y en moi de l'imperfection) [...] »³¹⁴

En recherchant les causes de l'erreur, Descartes s'aperçoit qu'il peut toutes les réduire à deux sources : ce sont la faculté de connaître, ou la faculté de choisir avec l'entendement, ou le libre arbitre. En d'autres termes, toutes les façons de penser que nous observons en nous-mêmes peuvent être réduites à deux types généraux : l'un est la perception par l'esprit, et l'autre est la prise de décision par la volonté. Toutes les activités intellectuelles apparemment différentes, telles que ressentir, imaginer ou même imaginer, sont essentiellement des formes de réalisation différentes. En revanche, désirer, haïr, être sûr, rejeter, douter, etc., ce sont des formes différentes de volonté, c'est-à-dire de volonté.

Pour porter un jugement sur n'importe quelle matière, l'union de ces deux est nécessaire, la volonté seule ne peut décider. Il n'est pas possible qu'une prise de conscience qui ne se produit pas dans l'esprit conduise à une quelconque détermination dans la volonté. Cependant, il n'est pas nécessaire que les informations dans l'esprit soient claires pour la formation d'une décision dans le testament, car c'est le motif de l'apparition de l'erreur, comme cela sera expliqué en détail un peu plus tard :

« J'avoue que nous ne saurions juger de rien, si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon ; mais notre volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel que nous ayons une connaissance entière et parfaite ; de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse. »³¹⁵

Descartes considère les deux individuellement :

Entendement : Quand on regarde attentivement, on voit qu'il n'est pas question d'être conscient ou de se tromper dans l'esprit. L'erreur consiste à affirmer ou à rejeter quelque chose, mais ce n'est pas la perception qui le fait. Ce qu'il fait, c'est simplement

³¹⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §9

³¹⁵ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 34

me présenter des idées de choses que j'affirmerai ou rejetterai. Considéré sous cet aspect, il sera révélé que l'entendement n'est pas ouverte à l'erreur.

« Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier. Or en le considérant ainsi précisément, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot erreur en sa propre signification. »³¹⁶

En d'autres termes, la compréhension est déjà désactivée au moment de l'erreur, lorsque l'erreur s'est produite, elle avait déjà fait son travail et s'était écartée. Il ne peut donc pas être responsable de l'erreur. Mon association de la compréhension avec l'erreur est due au fait que la compréhension est une capacité de savoir et que ma connaissance fait défaut. Cependant, le manque de connaissances en moi est dû au fait qu'il existe un nombre infini de choses dans le monde et que je n'ai d'idées que sur certaines d'entre elles dans mon esprit. Autrement dit, à l'exception d'une partie de la chose infinie dans le monde, il n'y a aucune idée dans ma compréhension du reste. Qu'il en soit ainsi ne signifie pas que mon esprit doit être privé d'une compétence inhérente, cela signifie simplement que ces idées ne sont pas dans mon esprit. Il n'y a rien dans la nature de mon esprit qui exige qu'il ait des idées de l'être infini dans l'univers, de sorte que je puisse prétendre que Dieu m'a doté d'une perfection imparfaite. En effet, la définition de l'esprit n'est pas de connaître l'infini :

« [...] il n'y a aucune raison qui puisse prouver que Dieu ait dû me donner une plus grande et plus ample faculté de connaître, que celle qu'il m'a donnée [...] »³¹⁷

Si l'on reprend l'exemple du maître ci-dessus, aucun maître n'est obligé de montrer toutes les compétences de son art dans une seule œuvre. Certaines œuvres reflètent certaines des compétences du maître, tandis que d'autres œuvres reflètent d'autres compétences. Par conséquent, on ne peut pas dire que Dieu doit m'avoir donné plus qu'autant de connaissance qu'il m'a donné. Étant donné que le seul défaut que j'ai identifié dans mon esprit est de ne pas avoir une connaissance infinie, et puisque ce

³¹⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §9

³¹⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §9

n'est pas une caractéristique qu'il devrait avoir de par sa nature, nous pouvons dire qu'il n'y a pas de défaut ou de défaut dans la nature de l'esprit.

Nous avons blâmé l'esprit dès le début comme l'une des deux sources d'erreur, mais maintenant nous voyons qu'il n'y a en fait aucune erreur dans l'esprit, donc l'erreur ne provient pas de l'esprit. En fait, l'attitude de Descartes déjà dans *Regulae et Discours* le confirme : lorsque l'esprit est conduit dans la bonne voie, il ne se trompe jamais et peut atteindre la vérité incontestablement certaine.

Volonté : Tout comme dans la connaissance, Descartes dit qu'il ne peut pas se plaindre du fait que Dieu n'a pas donné une volonté plus grande et plus parfaite, mais cette fois sa raison est différente : il n'y a pas de déficience dans la volonté, comme dans la connaissance. Dieu a donné une si grande volonté que rien ne peut la restreindre, la contenir ou la fermer. En fait, parmi tout ce que Dieu a donné, il n'y a rien de plus grand et de plus parfait que la volonté. Si bien que lorsque je regarde de près, je vois que la volonté en Dieu n'est pas plus grande que la mienne, dans un sens absolu et seulement en termes de volonté, ou pour le dire inversement, la volonté en moi est aussi grande que celle de Dieu. C'est-à-dire qu'il ne m'a pas donné moins de volonté qu'il n'en a.

Ce que Descartes entend par volonté au sens absolu est ceci : le concept de volonté est finalement lié au concept de liberté par définition et consiste en un choix de faire ou de ne pas faire quelque chose. Seulement sous cet aspect, c'est-à-dire en termes de liberté de faire quelque chose ou non, la volonté qui n'est pas combinée avec le pouvoir et la connaissance est, par définition, la même chez l'homme ou en Dieu, parce que Dieu l'a donnée à l'homme.

Par exemple, la faculté d'imagination, c'est-à-dire la compréhension, que je trouve en moi, est si faible et limitée par rapport à ma volonté que ma volonté est énorme et peut-être même infinie dans cette comparaison.

« Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague

et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. »³¹⁸

D'ici seulement je puis trouver la représentation de Dieu dans mon esprit, car je découvre très clairement que cette faculté infinie ne peut appartenir qu'à la nature divine. Non seulement la faculté d'imagination, mais aussi la mémoire, l'imagination ou toute autre, il n'y a aucun pouvoir ou capacité que je puisse reconnaître en moi, sauf que sa réponse en moi est extrêmement faible et limitée, et sa réponse en Dieu est énorme et sans fin. La seule exception à cela est la volonté : la volonté que je réalise en moi est si grande et omniprésente que dans aucune autre caractéristique que je peux trouver une ressemblance divine en moi simplement en la regardant :

« [...] en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. »³¹⁹

Descartes, qui non seulement établit une proximité entre lui et Dieu sur l'infinité absolue de la volonté, mais aussi s'assimile à Dieu, apportera une part de réserve à cette question. La volonté de l'homme est égale à celle de Dieu, seulement en ce qu'elle est infinie, mais la volonté divine est incomparablement plus grande que celle de l'homme pour deux raisons.

Premièrement, la volonté divine est combinée avec une connaissance infinie et un pouvoir infini, ce qui la rend plus robuste et efficace.

Deuxièmement, puisque la volonté divine s'étend sur un nombre infini de choses, elle est plus grande en objet que celle de l'homme.

Selon Descartes, qui décrit la volonté comme un choix de faire ou de ne pas faire quelque chose, ou d'affirmer ou de rejeter quelque chose, ou de continuer quelque chose ou d'y renoncer, l'infini vient ici du fait que lorsque l'intellect présente un choix à la volonté, il n'utilisera pas ce choix dans telle ou telle direction. Il ne peut y avoir aucune force extérieure pour imposer la volonté. C'est la plus grande des libertés.

³¹⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §9

³¹⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §9

Cependant, Descartes éclaire ici un point souvent confus : la liberté ne signifie pas décider sans inclination pour l'une des options. Plutôt que cette liberté, on ne peut l'appeler que l'apathie, l'inactivité, l'indifférence. Au contraire, plus la volonté tendra vers l'un des contraires, plus elle choisira librement.

L'inclination de la volonté est double : ou bien elle sait que le bien et le droit sont là, ou bien Dieu l'a inspiré de l'intérieur à la pensée. Le premier d'entre eux est la connaissance naturelle, l'autre est la grâce, et les deux sont des facteurs qui augmentent la liberté plutôt que de la diminuer.

L'état que l'on peut appeler inactivité ou indifférence, en revanche, signifie garder une distance égale entre les options et ne pas avoir de raison de préférer l'une à l'autre, ce qui ne peut être considéré que comme le degré le plus bas de la liberté, parce que cela signifie que l'esprit ne prédomine pas dans une certaine direction.

« [...] lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, [cette indifférence] est le plus bas degré de la liberté.
»³²⁰

A y regarder de plus près, ne pas avoir de raison de choisir signifie ne pas savoir clairement ce qui est bien et juste. En d'autres termes, cela n'indique pas une compétence de libre arbitre, mais plutôt un manque de connaissances. Car si cette information avait été donnée à la volonté par l'esprit, elle n'aurait aucune difficulté à décider quelle décision elle doit prendre, et elle serait entièrement libre sans être indifférente.

De tout cela, nous voyons que la puissance de la volonté, c'est-à-dire la volonté, ne peut pas être tenue pour responsable des erreurs en elle-même, car elle est si grande et si parfaite qu'elle est égale à celle de Dieu en son genre.

Nous avons vu aussi que la compréhension ou l'imagination ne sont pas la cause de l'erreur. Puisqu'il est donné par Dieu, et tout ce que je comprends ou sais, je comprends et sais avec cette capacité, et puisque Dieu ne veut pas me tromper, quoi

³²⁰Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §9

que j'envisage, je fais comme il se doit.

Après avoir posé toutes ces bases comme ceci, la source de l'erreur ressemble à ceci :

« De plus, l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre ; ce qui est cause que nous la portons ordinairement au-delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement ; et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre.

»³²¹

La volonté est tellement plus grande et plus forte que la compréhension que je ne suis pas capable de garder ma volonté telle qu'elle devrait être, seulement dans les limites de ma réalisation, et je la répands dans une région que je n'ai pas prise. Puisque je ne suis pas conscient du bien et du droit de ce dont je n'ai aucune connaissance, lorsque ma volonté entre dans cette région, elle se comporte spontanément indifférente, c'est-à-dire qu'elle utilise le plus bas échelon de la liberté et peut donc facilement être confondue, choisissant le mal au lieu du bien, du mal au lieu du bien. Cependant, si nous nous limitons à ne juger que de ce que nous remarquons clairement et distinctement, nous ne pourrons jamais choisir le mal plutôt que le bien, car puisque Dieu ne trompe absolument pas, ni le pouvoir de connaissance ni le pouvoir de volonté qu'Il nous a donnés ne peuvent commettre d'erreurs s'ils sont utilisés correctement.

Il est très certain que chaque fois que nous décidons de choses pour lesquelles nous n'avons pas les informations correctes, nous rencontrons l'une des deux possibilités suivantes : soit nous nous trompons, soit nous ne pouvons pas en être sûrs même si nous trouvons la vérité par hasard. En fait, cette deuxième possibilité est moins courante que la première, car notre esprit nous fait naturellement sentir que nous ne devons pas porter de jugement sur des choses dont nous ne sommes pas sûrs. Cependant, nous n'hésitons souvent pas à porter un jugement sur le sujet dont nous

³²¹Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 35

avons une connaissance incomplète, comme si nous avions fait suffisamment de recherches et recueilli autant d'informations que nécessaire, avec la confiance de savoir déjà beaucoup de choses.

Voici la source de l'erreur et du péché :

« Lorsque nous apercevons quelque chose, nous ne sommes point en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon ; et quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne saurions non plus faillir ; mais ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que nous jugeons bien souvent, encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte de ce dont nous jugeons. »³²²

3.9.2. Dieu souverainement irresponsable et exempt de toute erreur

La promesse de Descartes au début de la *Quatrième Méditation* est de déterminer s'il y a quelque chose dans le monde autre que lui-même et Dieu. Cependant, au lieu d'aborder directement cette recherche, elle passe par là où le bien et le mal prennent naissance. Nous avons mentionné cette première étape dans le titre ci-dessus. Une fois qu'il a identifié la source de l'erreur, dans un deuxième temps, il détaille pourquoi Dieu ne peut pas être associé au mal.

Une fois qu'il a été confirmé que ce qui peut être conçu clairement dans l'esprit, sans aucune force extérieure, ne peut être que vrai, et qu'il est absolument exempt de faux, cette idée évidente se manifeste d'une manière qui crée une inclination à la volonté, réduisant ainsi l'indifférence/l'indécision, ce qui augmente la liberté. Cela découle à nouveau du raisonnement ci-dessus :

« [...] je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence. »³²³

³²² Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 33

³²³ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Quatrième, §11ème

En plus de la certitude de ma propre existence, qui a été établie comme la première vérité, il est également déterminé par le doute que cet être est un être en tant qu'être une *chose pensante*. D'autre part, en plus du fait d'être une *chose pensante*, il y a aussi une représentation d'idées de nature corporelle dans l'âme. En fait, la promesse au début de la *Quatrième Méditation* concerne l'établissement de la réalité de cette nature corporelle. Cependant, le voile de suspicion qui nous oblige à suspendre cette nature corporelle dès le début n'est pas encore levé. Il n'y a aucune certitude quant à savoir si cette nature corporelle est différente de la nature pensante, ou si elles sont la même chose :

« [...] ce qui fait que je doute si cette nature qui pense, qui est en moi, ou plutôt par laquelle je suis ce que je suis, est différente de cette nature corporelle, ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose. »³²⁴

Lorsqu'il est nécessaire de prendre une décision sur cette question, c'est-à-dire de répondre à la question de savoir si la *nature pensante* et la *nature corporelle* sont la même chose ou des choses différentes, nous nous rendons compte que nous n'avons aucune raison contraignante pour confirmer laquelle des deux ces deux choix. En d'autres termes, si nous l'exprimons dans les termes du titre ci-dessus, nous sommes indifférents/indécis au point d'acceptation ou de rejet.

Cette indifférence/indécision qui survient dans la phase de prise de décision de la volonté n'est pas seulement liée à des questions pour lesquelles la compréhension ne fournit aucune information ou est incomplète, mais doit généralement être considérée comme valable pour tout ce que l'esprit ne peut pas comprendre avec une parfaite évidence. Car, si probables soient les prédictions qui incitent à tel ou tel jugement, elles ne sont finalement pas des certitudes mais de simples conjectures, et par conséquent la raison de statuer dans le sens opposé ne sera jamais complètement éliminée.

Comme indiqué précédemment, la volonté n'est pas en soi la source de l'erreur. Quand quelque chose ne peut pas être conçu avec suffisamment de clarté et de distinction, il est préférable d'éviter de porter un jugement à son sujet, afin d'éviter au

³²⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §11ème

moins l'erreur. Mais quand on essaie d'affirmer ou de rejeter cette chose, le libre arbitre n'est pas utilisé comme il se doit, il est abusé :

« [...] si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois de mon libre arbitre. »³²⁵

Il est évident qu'une erreur est commise lorsque quelque chose qui n'est pas vrai est affirmé. Cependant, même si le verdict est correct, puisque laisser l'affaire au hasard ne changera pas, cela est considéré comme un abus de libre arbitre. En d'autres termes, le bon ou le mauvais usage de la volonté doit être recherché non dans l'exactitude du jugement, mais dans la solidité du fondement sur lequel il s'appuie ; de sorte que la saine connaissance de l'entendement doit toujours précéder la décision de la volonté, certitude manifestée par la lumière naturelle.

Ici, les conditions qui créent l'erreur sont le produit de la « privation » (*steresis*) qui se produit à la suite de cet abus du libre arbitre. Cette privation se manifeste par mon acte, non par le pouvoir que Dieu m'a accordé.

Donc, à ce stade, je dois me demander si je peux tenir Dieu, qui m'a créé avec cette disposition, responsable du fait que je sois un être sujet à l'erreur. Car bien que nous voyions la privation comme dépendante de mon acte, je pouvais devenir un être exempt d'erreur, avec le changement de certaines conditions qui étaient bien au pouvoir de Dieu. Voici les conditions que Dieu aurait pu changer pour me rendre sans erreur s'il l'avait voulu :

- M'armer d'un meilleur esprit ou d'une lumière naturelle plus forte,
- Ne pas me donner une volonté supérieure à mon entendement,
- M'empêcher de prendre de mauvaises décisions par ma volonté.

Après avoir posé le fait que l'horizon de l'entendement est étroit et celui de la volonté est infini comme source de l'erreur, c'est-à-dire de la disproportion entre l'entendement et la volonté, il faudra naturellement éliminer l'incompatibilité pour

³²⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §12

éliminer l'erreur. Si Dieu l'avait voulu, Il n'aurait jamais pu créer cette discorde. Pour cela, il lui suffisait d'avoir créé l'entendement aussi grand que la volonté ou la volonté aussi petite que l'entendement. Mais même s'il ne l'avait pas fait, il aurait quand même pu interférer avec le cours des événements et m'empêcher de faire l'erreur, au lieu de laisser faire et de me regarder faire une erreur.

Descartes examinera une à une ces trois options, et en conséquence, il jugera que ces objections sont infondées.

Tout d'abord, il est absurde de se plaindre que Dieu ne donne pas un esprit plus fort et plus de connaissances, car c'est par définition l'impossibilité d'un esprit fini de concevoir un domaine infini, aussi grand soit-il. Par conséquent, il est inutile de blâmer Dieu pour nos erreurs :

« Or, quoique Dieu ne nous ait pas donné un entendement tout-connaissant, nous ne devons pas croire pour cela qu'il soit l'auteur de nos erreurs, parce que tout entendement créé est fini, et qu'il est de la nature de l'entendement fini de n'être pas tout-connaissant. »³²⁶

D'une certaine manière, même si le pouvoir de l'esprit est plusieurs fois supérieur à ce qui est donné, les informations qui ne rentrent pas dans sa portée seront toujours infinies. Donc, à moins que l'esprit ne soit infini, l'inconnu sera toujours infini. Cela signifie que peu importe la grandeur de l'esprit donné par Dieu, cette plainte ne disparaîtrait jamais, jusqu'à ce qu'elle soit éternelle. Bien qu'on se demande pourquoi Il ne donne pas un pouvoir mental infini, c'est encore une fois par définition du mental créé qu'il est fini. Le contraire reviendrait à accuser Dieu de ne pas avoir créé d'autres dieux, et cette plainte est également infondée, puisque l'existence de plus d'un Dieu serait également contraire à la définition :

« [...] puisqu'en effet il est du propre d'un entendement fini de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement créé d'être fini [...] »³²⁷

³²⁶ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 36

³²⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §13

Dans ce cas, mon devoir n'est pas de déplorer pourquoi Dieu m'a refusé les perfections qu'il ne m'a pas données, et de me plaindre injustement, mais d'être reconnaissant de ce qu'il m'a donné autant qu'il m'a donné quand Je n'ai rien fait pour les mériter :

« C'est pourquoi nous devons le remercier des biens qu'il nous a faits, et non point nous plaindre de ce qu'il ne nous a pas avantageés de ceux que nous connaissons qui nous manquent et qu'il aurait peut-être pu nous départir. »³²⁸

Tout comme cette première objection, il serait imprudent de se plaindre de ce qu'Il m'a donné une volonté supérieure à mon entendement, puisque la volonté n'a qu'un seul contenu, et que, comme nous l'avons indiqué, c'est le choix entre affirmer quelque chose ou le rejeter. N'ayant qu'un seul contenu, le testament doit en tout état de cause constituer un tout indivisible. Ce ne peut être de le déchirer, de le diviser en parties, d'en donner et de ne pas en donner. La volonté est soit infinie, soit inexistante. De plus, plus la volonté qui m'a été donnée est grande, plus cela doit augmenter ma gratitude envers Dieu, pas ma rébellion :

« [...] il semble que sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire ; et certes, plus elle se trouve être grande, et plus j'ai à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée. »³²⁹

Ainsi, la deuxième objection est également vaine.

En réponse à la dernière objection, il n'y a aucune raison de se plaindre que Dieu ne m'empêche pas ou, en d'autres termes, ne participe pas à l'accomplissement d'actes nés de cette volonté, c'est-à-dire à la formation de jugements erronés, parce que ces actes sont parfaitement bons et complètement justes en termes d'être soumis à Dieu. De plus, avoir une nature qui peut accomplir ces actions, même si elles sont mauvaises, a une plus grande part de perfection que d'avoir une nature qui ne le peut pas.

³²⁸ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 38

³²⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §13

La cause naturelle de l'erreur et du péché n'apparaît donc qu'à la suite de la privation. Dans la privation, il n'y a pas d'implication de Dieu, car le manque de quelque chose n'est pas un être. Dieu n'est responsable que de ceux qui existent, parce qu'il leur a donné l'existence. Le manque lui-même ou l'absence de quelque chose ne peut pas être considéré comme une existence réelle, c'est contre cette définition. Selon les termes des scolastiques, rien de ce qui peut être attribué à Dieu ne peut être appelé non-existence, mais seule l'existence ou l'occurrence de quelque chose, ou la négation de quelque chose qui existe, peut être attribuée à Dieu.

Ainsi, on ne peut considérer comme une faute de Dieu qu'il m'aït donné la liberté de juger sur des matières sur lesquelles mon entendement ne pouvait pas former une connaissance claire et distincte, mais si j'utilise cette faculté de jugement dans des matières obscures et complexes et avec trop d'audace, ce n'est pas en Dieu, mais en Lui. Cela indique une faute dans mon utilisation de la capacité donnée par Lui.

3.9.3. Erreur conciliable avec la bonté de Dieu

Après avoir admis que le système nerveux peut se tromper dans certains cas exceptionnels, Descartes attire l'attention sur une caractéristique de la construction du système : en effet, tout le système est conçu pour se protéger contre les dangers ou dommages extérieurs :

« Ainsi, par exemple, lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remués fortement, et plus qu'à l'ordinaire, leur mouvement, passant par la moelle de l'épine du dos jusqu'au cerveau, fait une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir de la douleur, comme étant dans le pied, par laquelle l'esprit est averti et excité à faire son possible pour en chasser la cause, comme très dangereuse et nuisible au pied. »³³⁰

Comme dit précédemment, chaque mouvement qui atteint le cerveau via les nerfs ne provoque qu'une seule sensation. En d'autres termes, une donnée envoyée de nos nerfs à la partie du cerveau qui affecte l'âme conduit à chaque fois à la même

³³⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §37

perception. S'il s'agit bien d'une donnée indiquant une blessure au pied, l'esprit donnera immédiatement l'ordre de retirer le pied et de l'éloigner du danger. Si d'une manière ou d'une autre le système nerveux a été induit en erreur, c'est-à-dire si une fausse donnée a atteint le cerveau, bien qu'il n'y ait pas de danger réel, l'esprit recevra toujours le même effet et donnera le même ordre. Bien que la tromperie puisse être mentionnée ici, la chose la plus bénéfique pour nous est sans aucun doute l'auto-préservation du corps de tous les sentiments possibles.

En effet, toutes nos sensations transmises au cerveau par le système nerveux sont évaluées par l'esprit quant à la nécessité de prendre des mesures pour protéger notre santé. La situation que nous appelons erreur est lorsqu'il n'y a pas de situation qui nécessite une action urgente, l'esprit appelle à une action urgente en raison de données incorrectes.

Le fait que tout notre système soit conçu pour protéger au maximum notre corps vient déjà de la puissance et de la bonté de Dieu.

L'exemple du patient avec œdème donné précédemment peut également être évalué dans ce cadre. Dans des conditions normales, la sécheresse de la gorge est transmise au cerveau par les nerfs et une sensation de soif se produit dans l'âme, car dans cet exemple, il est nécessaire de boire de l'eau pour la santé de notre corps. Dans l'exemple des patients oedémateux, on voit que la sécheresse de la gorge est rarement ressentie lorsque l'eau potable causera des dommages plutôt que des avantages. Se tirer les pieds quand on ressent une douleur au pied ou boire de l'eau quand on a la gorge sèche sera bénéfique dans la plupart des cas, mais dans certains cas exceptionnels il est possible d'en souffrir. Cependant, le contraire ne pouvait pas être préférable. C'est-à-dire qu'au lieu de nuire principalement et de rarement bénéficier de nos sentiments, en raison de la bonté du Dieu suprême, nos sentiments nous montrent souvent la vérité, mais ils peuvent exceptionnellement nous faire errer et être blessés.

Ici, la bonté de Dieu ne se manifeste pas dans le bénéfice permanent et l'absence de mal, mais dans le fait que le bénéfice est majoritaire et le mal minoritaire. Parce que l'inexactitude complète ne peut pas exister pour un être incarné de toute façon :

« D'où il est entièrement manifeste que, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, la nature de l'homme, en tant qu'il est composé de l'esprit et du corps, ne peut qu'elle ne soit quelque fois fautive et trompeuse. »³³¹

Descartes, qui a réussi à jeter les bases pour réconcilier la bonté de Dieu avec l'existence de l'erreur, va plus loin et dit que Dieu permet rarement l'existence de l'erreur, mais propose également un moyen de l'éliminer :

« Et certes, cette considération me sert beaucoup non seulement pour reconnaître toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette, mais aussi pour les éviter ou pour les corriger plus facilement [...] »³³²

Connaître la source de l'erreur indique le moyen de l'éviter. Les sens de ce qui est bénéfique et nocif pour le corps, comme il l'a dit plus haut, indiquent le bien plutôt que le mal. D'autre part, trop souvent, les données du monde de l'expérience font appel à plus d'un de nos sens. Ainsi, la première façon d'éviter l'erreur, qui reste au niveau sensoriel, est de confirmer au maximum tout examen avec nos différents sens.

Outre la confirmation des données sensorielles avec d'autres données sensorielles, une autre méthode devrait être la comparaison des informations actuelles avec les informations passées. Associer toute perception qui frappe la faculté sensorielle à des situations similaires dans le passé évitera bien des erreurs. Le fait que la mémoire nécessaire pour ce faire ait été conférée à l'homme doit également être considéré comme un don de Dieu.

Une autre méthode serait d'activer ma perception, ce qui me permet de prendre conscience de mes erreurs, tout en évaluant les données perceptives que j'ai acquises par les sens. Au lieu de manipuler les données sensorielles nues, il n'y a plus aucune raison de soupçonner la fausseté des informations obtenues à la suite du filtrage de la compréhension.

Comme on peut le voir, Descartes considère une seule donnée d'un seul sens

³³¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §40

³³² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §42

comme la matière la plus brute du processus d'acquisition des connaissances. Même dans ce cas, la plupart des informations sont correctes, tandis que les informations erronées restent exceptionnelles. Cependant, la plupart des informations qui nous parviennent par nos sens appartiennent à des choses que nous percevons avec plus d'un sens, c'est-à-dire parce que le sens du tissage est souvent accompagné d'au moins un ou parfois plus d'un des sens de la vue, l'ouïe ou l'odorat, la probabilité que plusieurs sens se trompent en même temps sera relativement faible. En revanche, il est possible d'être sûr de l'erreur en soumettant toutes sortes de données à une comparaison historique dans la mémoire et enfin en les faisant passer par un test de vraisemblance. Car, si Dieu, qui ne trompe pas, a fourni une certaine opportunité à l'erreur, Il doit aussi avoir fourni une opportunité pour l'élimination de cette erreur :

« Et je ne dois en aucune façon douter de la vérité de ces choses-là, si, après avoir appelé tous mes sens, ma mémoire et mon entendement pour les examiner, il ne m'est rien rapporté par aucun d'eux, qui ait de la répugnance avec ce qui m'est rapporté par les autres. Car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit nécessairement que je ne suis point en cela trompé. »³³³

Ayant ainsi surmonté l'illusion par les perceptions sensorielles, il reste l'analogie du rêve exprimée tant dans le *Discours de la Méthode* qu'au début des *Méditations*. La question ici est un peu plus compliquée, car ce n'est pas la cohérence des données du monde de l'expérience, mais un point de départ plus radical, à savoir si ce que nous pensons du monde de l'expérience est vraiment comme ça. Pour rappel, la métaphore du rêve de Descartes était le sujet dont il avait du mal à sortir :

« Que me pourra-t-on donc objecter davantage ? Que peut-être je dors [...], ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormies ? »³³⁴

Cependant, après que Descartes ait proposé la méthode ci-dessus pour tester l'authenticité des données sensorielles, il se rend compte que nous pouvons faire une vérification similaire pour déterminer si nous sommes dans un rêve ou dans la réalité.

³³³ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §42

³³⁴ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Cinquième, §15

Ainsi, la discussion de savoir si le monde de la réalité matérielle dans lequel nous vivons est un rêve commence à sembler exagérée, voire ridicule, pour Descartes, car la solution au problème est apparue :

« Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés, comme hyperboliques et ridicules, particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais pas distinguer de la veille [...] »³³⁵

Bien qu'il semble impossible de distinguer la réalité des rêves en termes de perceptions sensorielles, relier ces perceptions entre elles à travers notre mémoire servira de clé au rétablissement de la réalité, selon Descartes. Il n'est pas possible de relier les rêves les uns aux autres ou au reste de notre vie de manière cohérente, mais nous le pouvons lorsque nous sommes éveillés. Par exemple, dans un rêve, quelqu'un peut apparaître soudainement puis disparaître. Cependant, nous ne rencontrons jamais une telle chose lorsque nous sommes éveillés. Si quelqu'un est apparu, il doit être venu de quelque part, s'il a disparu, il doit être allé quelque part. Donc, si je peux établir clairement le lien entre les phénomènes de la réalité que je perçois avec mes sens et ma vie, c'est-à-dire si je peux reconnaître d'où vient un passant, où il va, si je peux expliquer des questions telles comme où je suis, pourquoi je suis là, d'une manière cohérente avec l'avant et l'après de cette réalité. Je peux dire avec certitude que ce n'est pas un rêve, mais une réalité matérielle.

Cette formule nous dit que si je peux aligner les perceptions sensorielles sur un plan synchronique et anachronique pour former un ensemble cohérent de connexions, je peux être sûr que ce n'est pas un rêve. Cette formule ne me fera probablement pas réaliser que je rêve pendant que je rêve, mais elle s'assurera que je suis éveillé quand je suis éveillé.

Ainsi, des solutions sont fournies à la fois à la tromperie des sens et au dilemme rêve-réel.

Ces déclarations de Descartes selon lesquelles l'erreur peut être éliminée ne doivent pas être considérées comme offrant aux êtres humains un elixir magique

³³⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §42

d'inaffabilité ou comme si elles associaient l'homme à l'inaffabilité de Dieu, car Descartes admet que la nature humaine est ouverte à l'erreur quoi qu'il arrive. En fait, il complète les *Méditations*, qu'il a consacrées presque entièrement à la source de l'erreur et à la manière d'obtenir des informations correctes, par la phrase suivante :

« Mais parce que la nécessité des affaires nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le loisir de les examiner si soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières ; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature. »³³⁶

C'est-à-dire que Descartes place l'homme entre le niveau de ne pas pouvoir se débarrasser de l'erreur et le niveau d'inexactitude. Si bien que l'homme n'est pas destiné à se tromper constamment, ni toujours capable d'attraper l'inaffabilité. Si celle-ci était possible, c'est-à-dire si l'homme pouvait constamment atteindre l'inaffabilité, cela équivaudrait déjà à une prétention à la divinité. Au contraire, bien qu'il ne puisse jamais sortir de l'erreur, cette fois la conclusion que Dieu trompait ne pouvait être évitée.

La solution proposée par Descartes à cette difficulté, en plus d'apparaître assez convaincante, permet aussi aux gens de prendre leur destin en main en les sauvant d'un déterminisme aveugle et quoi qu'il fasse, il mène une attitude prudente pour garder sa modestie face à la nécessité de se soumettre au pouvoir suprême et divin d'une autorité supérieure à lui.

Une personne peut orienter son esprit vers une pensée correcte en suivant les principes que Descartes appelle "règles pour l'administration de l'esprit" et en suivant les étapes qu'il appelle "méthodes". En revanche, il peut se protéger de la tromperie des perceptions sensorielles grâce aux suggestions données ci-dessus. À la suite de tout cela, il est possible pour une personne d'atteindre une pensée correcte et des informations correctes, et grâce à ces méthodes, elle peut se libérer des erreurs. Cependant, il n'est pas possible d'appliquer ces méthodes à chaque instant de la vie quotidienne, car le rythme de vie ne le permettra pas. Par conséquent, atteindre la vérité est soumis à ses propres efforts et à sa propre volonté. En revanche, peu importe à quel

³³⁶ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §43

point il veut suivre la vérité, il doit accepter d'avance et humblement qu'il ne pourra pas y parvenir dans l'absolu et qu'il doit rester dans les limites tracées par sa nature.

3.9.4. Libre arbitre comme principale dignité de l'homme

Comme preuve que la volonté est infiniment libre, il a été démontré qu'il peut utiliser le choix de consentir ou non en toute matière de la manière qu'il souhaite. Cependant, un autre élément de preuve sur la même question peut être présenté.

À une étape de la méditation, que nous avons commencée en doutant de tout, nous avons supposé que même le pouvoir qui nous a créés pourrait vouloir nous induire en erreur de diverses manières et utiliserait toutes les compétences à sa disposition. Même dans ce moment de doute, quand nous pensions que le pouvoir créateur nous avait induits en erreur, nous avons réussi à nous empêcher de croire en quelque chose que nous ne connaissions pas tout à fait. De plus, ce qui apparaissait comme la vérité claire dont nous ne pouvions douter, même lorsque nous essayions de suspendre un jugement que nous avions appliqué à un tel extrême, c'est-à-dire notre propre volonté, apparaissait comme une certitude plus forte que toute connaissance que nous pouvions avoir. Cela signifie que notre liberté de volonté est si forte qu'il n'y a aucune force à laquelle nous ne puissions résister avec elle.

Descartes ne voit même pas le lien du destin comme une barrière contre le libre arbitre. Cependant, il n'en vient pas à la conclusion de rejeter le destin basé sur le pouvoir infini du libre arbitre. Dans une approche assez intéressante, Descartes considère la volonté à la fois libre et contraignante.

À savoir : nous devons accepter à l'avance les vérités selon lesquelles notre propre pensée est limitée et que la toute-puissance de Dieu est illimitée. Dieu, avec Son pouvoir absolu, non seulement sait ce qui a été et sera d'éternité en éternité, mais a aussi voulu ce qui était et sera.

Notre esprit limité est assez compétent pour connaître clairement ce pouvoir en

Dieu ; il est trop incompétent pour saisir l'immensité de sa puissance. D'autre part, il serait injuste d'être sceptique quant aux connaissances que nous percevons intérieurement et que nous avons de nous-mêmes par l'expérience. On ne comprend donc pas comment elle a pu laisser la volonté humaine complètement libre d'une part, et rendre sa destinée contraignante d'autre part, car ce que nous entendons par la nature de Dieu, c'est qu'elle est en fait incompréhensible.

De plus, nous sommes si sûrs de notre propre liberté et de notre affranchissement des conditions extérieures que nous n'avons pas de connaissance plus certaine que cela, et la toute-puissance de Dieu ne devrait pas nous empêcher d'y croire.

Lorsque nous résumons ce qui a été dit sous les deux dernières rubriques ci-dessus, la disproportion entre notre compréhension et notre volonté est considérée comme la cause de l'erreur. Après tout, Dieu est la cause de tout ce qui arrive, donc Dieu est la cause de tout en nous. En d'autres termes, la disproportion en question vient en réalité de Dieu. En y pensant de cette façon, il peut y avoir une tendance à blâmer Dieu pour l'erreur, bien qu'indirectement, car la cause de nos erreurs est finalement le décalage entre les facultés que Dieu nous a conférées. Si Dieu nous avait donné une compréhension ou une volonté proportionnelle, nous ne serions pas capables de faire des erreurs. Descartes n'acceptera pas cette objection, qui semble légitime à première vue.

« Que nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature ; et que les fautes des sujets peuvent souvent être attribuées aux autres maîtres, mais non point à Dieu. Il est bien vrai que toutes les fois que nous faillons, il y a du défaut en notre façon d'agir ou en l'usage de notre liberté ; mais il n'y a point pour cela de défaut en notre nature, à cause qu'elle est toujours la même quoique nos jugements soient vrais ou faux. »³³⁷

Sous la rubrique ci-dessus, nous avons examiné ce que Dieu aurait fait s'il voulait nous rendre exempts d'erreurs. Afin d'égaliser les forces de l'esprit et de la volonté, soit l'esprit devait être infini, soit la volonté devait être finie. La première possibilité a été exclue principalement parce que l'esprit créé ne pouvait pas être infini, et même ainsi,

³³⁷ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 38

cela signifierait l'assimilation à Dieu, ce qui serait contraire à l'unité de Dieu. La deuxième possibilité paraissait impossible compte tenu de l'indivisibilité du testament. Ainsi, nous étions censés être reconnaissants, et non rebelles, pour la volonté éternelle.

D'autre part, comme expliqué plus haut dans le thème de la privation, par exemple, lorsqu'une personne est capable d'empêcher un mal, son absence peut amener cette personne à être condamnée et blâmée, mais une telle accusation n'est pas valable aux yeux de Dieu :

« [...] le pouvoir que les hommes ont les uns sur les autres est institué afin qu'ils empêchent de mal faire ceux qui leur sont inférieurs, et que la toute-puissance que Dieu a sur l'univers est très absolue et très libre. »³³⁸

Cependant, en identifiant tout cela, nous n'avons pas déterminé quel avantage la volonté infinie est pour moi. L'infinité de la volonté, cependant, n'est pas seulement une malheureuse nécessité de choisir entre l'affirmation ou le rejet comme un tout unique et insécable et réductible.

Selon Descartes, l'infinité de la volonté est aussi la plus grande bénédiction qui nous soit donnée. C'est seulement parce que nous avons une volonté infinie que nous avons l'honneur d'être dignes de la louange de Dieu. Bien sûr, l'autre côté dangereux de cela est que nous sommes également ouverts à la condamnation de Dieu :

« Que la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre arbitre, et que c'est ce qui le rend digne de louange ou de blâme. »³³⁹

Le fait que la volonté soit de nature extrêmement large n'est pas un excès qui nous pousse d'erreur en erreur, pas une malédiction donnée par Dieu, mais un avantage qui nous permet d'agir par nos propres moyens, c'est-à-dire le fondement de notre liberté. Grâce à la grandeur de notre volonté, nous sommes seuls propriétaires et maîtres de nos actions, et c'est pour cela que notre bien faire a une valeur, quelque chose d'admirable. Sinon, nous serions indiscernables des robots :

³³⁸ Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 38

³³⁹ Descartes, René, *Principes de la philosophie*, I, 37

« [...] tout ainsi qu'on ne donne point aux machines qu'on voit se mouvoir en plusieurs façons diverses, aussi justement qu'on saurait désirer, des louanges qui se rapportent véritablement à elles, parce que ces machines ne représentent aucune action qu'elles ne doivent faire par le moyen de leurs ressorts, et qu'on en donne à l'ouvrier qui les a faites, parce qu'il a eu le pouvoir et la volonté de les composer avec tant d'artifice [...] »³⁴⁰

Parmi les choses que Dieu devrait faire pour nous rendre exempts d'erreurs, il y avait une troisième option en plus des deux options que nous avons mentionnées ci-dessus, qui était l'option que Dieu applique une force extérieure pour nous empêcher de le faire même si nous avons tendance à faire mauvaises décisions dues à la disproportion de notre esprit et de notre volonté. Nous avons désactivé cela en considérant qu'être dans une nature irréprochable est inférieur à être dans une nature irréprochable en termes de perfection. Quand nous regardons la même question du point de vue de l'augmentation de notre mérite à louer en termes de liberté, on comprendra plus clairement ce que Descartes veut dire. Lorsque nous choisissons le bien parmi les torts, le fait que nous ayons fait ce choix grâce à la détermination de notre propre volonté, au lieu d'une contrainte extérieure, apparaît comme un autre honneur que le libre arbitre fournit, en plus de nous sauver de la mécanicité. C'est pourquoi nous nous élevons au potentiel d'être dignes de la louange de Dieu, que les décisions que nous prenons soient bonnes ou mauvaises.

En résumé, tout l'honneur que les êtres humains ont vient de leur libre arbitre.

3.9.5. Dieu garant de toute vérité

Nous devons accepter qu'une fois que nous reconnaissons que Dieu est omnipotent, Il aura également le pouvoir et l'intelligence de me tromper. Mais être capable de faire quelque chose est une chose, vouloir faire cette chose en est une autre.

³⁴⁰ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 37

Il n'est pas possible de penser que la capacité de tromper est déficiente de Dieu, et il n'est pas possible d'attribuer le désir de tromper à Dieu. Comme mentionné précédemment, « *Quelque a choisi d'autre que moi* », la tromperie et la malhonnêteté devraient tout au plus être vues comme une faiblesse et un mal, ce qui serait un manque de compétence pour Dieu, ce qui est hors de question. En fait, c'est pourquoi Descartes, tout en abordant la question de savoir s'il peut encore trouver la certitude au cas où il serait constamment trompé, après s'être demandé s'il avait d'abord été trompé par Dieu, à l'étape suivante, il a remis cette tromperie à une autre puissance supérieure, un mauvais génie dont la seule tâche est de tromper constamment.

Descartes, regardant les jugements qu'il a rendus à ce stade de son questionnement, détermine qu'il a la capacité de porter un jugement. Comme tout le reste, il doit avoir sa source uniquement en Dieu. Cette faculté de jugement est un pouvoir infaillible lorsqu'elle est bien utilisée, comme nous l'avons vu auparavant dans les *Regulae*, les *Discours* et les *Méditations*.

Ainsi, avec ce pouvoir qui m'a été accordé par Dieu et qui ne peut être confondu, je devrais toujours porter des jugements corrects. En fait, je peux dire que je ne me suis jamais trompé quand j'ai tourné mon pouvoir de jugement vers Dieu. Cependant, lorsque je tourne mon esprit vers des choses autres que Dieu, mon expérience indique le contraire et je constate que je suis ouvert à d'innombrables erreurs et erreurs. La raison en est la suivante : dans les choses autres que Dieu, il n'y a pas un être suprême et parfait, mais un manque, une absence, dans la mesure où il s'éloigne du sublime et de la perfection. La non-existence absolue signifie être infiniment loin de toutes les perfections.

Quand je tourne mon regard vers Dieu, je vois l'existence absolue, et quand je me détourne de Dieu, je vois l'absence absolue, je réalise que je suis entre les deux. En termes d'être la création d'un être suprême, d'une part, tout en prenant une part d'une nature qui me rend impossible l'erreur ; d'autre part, je manque sans cesse de participer à l'absence ou à l'inexistence, c'est-à-dire de ne pas être moi-même cet être suprême. Il est donc possible que je me trompe, malgré la nature non illusoire de Dieu.

Ainsi, nous comprenons que l'erreur n'est pas une entité réelle qui peut être

directement reliée à Dieu, mais un manque, une déficience. Autrement dit, je n'ai pas tort parce que Dieu m'a donné un trait qui me permet de me tromper, mais simplement parce que je n'ai pas la capacité infinie de distinguer le bien du mal. Donc, comme dit dans le paragraphe précédent, je me trompe parce que je ne suis pas Dieu. Cependant, je n'ai pas tout à fait tort, puisque j'ai toujours une part de Dieu.

Descartes n'est pas complètement satisfait des idées ci-dessus qu'il a avancées sur la source du bien et du mal, car il affirme que le mal n'est pas seulement dû au manque de perfection qui ne lui a pas été donné, c'est-à-dire à sa capacité à distinguer directement le tort qu'il a n'est pas infini, mais aussi dû au manque de certaines informations qu'il n'a pas ou qu'il n'a pas.

Quelle que soit la connaissance que nous devons considérer, elle doit avoir sa base ultime dans la certitude en Dieu. Quelle que soit la preuve dont nous nous servons, le point principal sur lequel nous reviendrons est que nous ne pouvons être convaincus de la vérité que de ce que nous pouvons concevoir clairement et distinctement, et le garant ou le garant de cette vérité est Dieu.

Parmi les vérités claires et distinctes, bien que certaines d'entre elles soient évidentes dans l'esprit de chacun, cela peut ne pas être vrai de toutes. Il y a de telles vérités qu'elles se révèlent à ceux qui ne se dévoilent pas au premier coup d'œil, mais qui considèrent seulement la question qui les préoccupe plus étroitement que les autres. Pourtant ces vérités, qui, une fois découvertes, ne se révèlent pas au premier coup d'œil, ne peuvent être considérées comme moins certaines que d'autres.

Le point sur lequel Descartes veut attirer l'attention ici est qu'une vérité étant claire ne signifie pas qu'elle est évidente à première vue. Il explique cela avec un exemple tiré de la géométrie. Lorsque nous regardons un triangle rectangle, nous détectons certaines vérités. Par exemple, on remarque immédiatement que le plus grand des trois angles est un angle droit. C'est une réalité claire et distincte et extrêmement facile à repérer. En effet, quel que soit le triangle, la somme de ses trois angles doit être égale à deux droits. Par conséquent, lorsque l'un des angles est droit, les deux angles restants seront obtenus en divisant un angle droit par une certaine proportion, donc dans tous les cas le plus grand angle sera celui avec l'angle droit. Une

autre vérité que nous réaliserons lorsque nous examinerons le triangle rectangle est que le côté opposé à l'angle droit, connu sous le nom de théorème de Pythagore, est égal à la somme des carrés des deux autres côtés droits. Ce dernier n'est pas aussi facilement discernable que le premier et nécessite une explication plus indirecte. Cependant, une fois ce fait prouvé, nous sommes également sûrs des informations exprimées ici sur le triangle rectangle. En d'autres termes, nous ne pouvons pas dire que la vérité plus facilement discernable contient plus de certitude, ou que la vérité moins discernable contient moins de certitude. Indépendamment de ce qui est le plus reconnaissable, les deux informations sont tout aussi claires et toutes deux aussi précises :

« Comme, par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paraisse pas d'abord si facilement que le carré de la base est égal au carré des deux autres côtés, comme il est évident que cette base est opposée au plus grand angle, néanmoins, depuis que cela a été une fois reconnu, on est autant persuadé de la vérité de l'un que de l'autre. »³⁴¹

Bien sûr, nous avons aussi des idées très claires sur le pari de Dieu, mais elles ne sont pas du genre à se révéler au premier coup d'œil, comme dans l'exemple du triangle ci-dessus. La raison de la difficulté ici n'est pas l'idée de Dieu lui-même, mais le fait que nos esprits sont sous le joug de certains préjugés. Si nous n'avions jamais été affligés par des données provenant constamment d'objets sensoriels, nous verrions sûrement qu'il n'y a rien que nous puissions connaître et reconnaître plus facilement que Dieu, et nous compterions l'idée de Dieu parmi les idées claires qui se trahissent au premier coup d'œil. Après tout, quoi de plus clair et de plus distinct que de penser que Dieu, ou, en d'autres termes, le seul être suprême et parfait qui ait une existence nécessaire et éternelle dans son idée ?³⁴²

Bien que j'aie eu tant de mal à imaginer la vérité de Dieu à cause des préjugés et des mauvaises pensées qui se sont glissées dans mon esprit depuis l'enfance, une fois que nous avons établi cette vérité maintenant, nous pouvons être sûrs qu'il n'y a rien

³⁴¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §11ème

³⁴² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §11ème

de plus certain dans le monde que cela. Au contraire, la vérité de toutes les autres choses est si absolument dépendante et subordonnée à cette vérité primordiale, à savoir l'existence de Dieu, que nous ne pouvons rien savoir d'autre parfaitement sans la connaissance de l'existence de Dieu.

Après avoir exprimé ces vues, extrêmement cohérentes avec l'ensemble de sa propre pensée, Descartes tente, comme il le fait toujours, d'en faire une preuve inverse, et se demande d'abord si ce qu'il dit est possible malgré les faiblesses de sa propre nature, puis prend la route de la préemption contre les objections qui peuvent lui venir.

C'est un trait de notre nature de croire à la vérité de ce que nous comprenons si clairement et si distinctement, comme cela a été dit et démontré maintes fois auparavant. Cependant, il y a une autre caractéristique de notre nature, c'est que nous ne pouvons pas garder notre esprit concentré sur le même objet de pensée. Autrement dit, nous comprenons quelque chose avec une preuve une fois et l'acceptons comme vrai. Cependant, après un certain temps, nous oublions les raisons qui nous ont obligés à accepter cette chose comme vraie, même si nous nous souvenons que j'attribuais la vérité à cette chose. Dans une telle situation, d'autres raisons apparaissent devant notre esprit et elles peuvent facilement nous faire changer d'avis.

Dieu est le garant de telles situations. Si nous n'étions pas sûrs de l'existence de Dieu, toutes nos connaissances ne seraient que des convictions vagues et instables.

Descartes l'expliquera encore avec un exemple tiré de la géométrie. Si nous reprenons l'exemple du triangle que nous venons d'évoquer, lorsque nous regardons la structure de tout triangle, nous voyons que la somme de ses trois angles est égale à deux angles droits. Pour celui qui dirige notre esprit vers les preuves de cette réalité, il est impossible de ne pas y croire ou de croire le contraire. Personne ne peut regarder le triangle et faire une déclaration qui le contredit. Cependant, la situation peut être différente pour quelqu'un qui ne connaît pas ou ne croit pas en l'existence de Dieu.

Une personne qui accepte la vérité sur le triangle lorsqu'elle tourne son esprit vers la preuve peut encore douter de la vérité de cette proposition, même si elle se souvient qu'elle a une fois clairement compris la question lorsqu'elle détourne son

esprit de la preuve. Car il ne pourra pas s'empêcher de penser :

« Comme je me souviens que j'avais considéré que beaucoup de choses étaient justes et définitivement auparavant, et que j'en suis venu plus tard à la conclusion qu'elles étaient fausses pour d'autres raisons, alors la nature m'a doté d'une nature faillible en me créant, de sorte que je peux facilement me tromper même en ce que je crois comprendre le plus clairement et le plus précisément. »³⁴³.

Cependant, une personne qui accepte l'existence de Dieu une fois, avec cette acceptation, décide également que toutes les autres choses sont soumises à Dieu, que Dieu ne peut pas être trompeur, et donc il n'est pas possible que les choses qu'il envisage clairement et distinctement soient faux.

La personne qui croit en Dieu et le voit comme la source et le garant de toute vérité est maintenant sûre d'avoir une fois compris clairement et distinctement, sans avoir à rétablir à chaque fois les raisons pour lesquelles, quand, comment et pourquoi il a jugé l'exactitude de toutes les connaissances qu'il avait ; il ne s'appuiera sur aucune raison contraire qui rendrait à nouveau l'information suspecte.

Ainsi, seulement après avoir été assurés de l'exactitude et de la certitude de la connaissance que nous possédons, nous pouvons maintenant répandre cette connaissance vraie et certaine en l'étendant à toutes les autres choses dont nous nous souvenons avoir prouvé une fois. Ils peuvent porter sur des preuves géométriques ou sur tous les autres sujets.

L'une des objections qui peuvent surgir à ce stade est que notre nature est sujette à l'erreur. En fait, bien que cette objection ait été fondamentalement justifiée, nous avons prouvé que nos jugements, dont nous connaissons clairement les raisons, ne pouvaient être erronés.

Une autre objection possible serait que beaucoup d'autres choses que je pensais auparavant vraies et certaines se sont avérées fausses par la suite. Bien qu'il y ait une certaine précision dans cette objection, elle est erronée en ce sens que, mis à part le

³⁴³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §14

fait de ne pas avoir d'informations claires et distinctes sur l'une des choses que j'attribuais autrefois comme étant correctes, je n'avais pas un tel critère d'exactitude à ce moment-là. C'est pourquoi je portais des jugements avec des opinions que je pensais fortes à l'époque, mais qui ne semblaient plus fortes.

Encore une autre objection possible peut être soulevée concernant l'état d'être endormi, que nous avons fait avant. Alors c'est : peut-être que je dors, ou les pensées que j'ai en ce moment ne contiennent pas plus de vérité que les rêves qui remplissent mon imagination pendant que je dors.

Descartes ne verrait pas d'inconvénient à accepter cette objection également, car il penserait ainsi :

« Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence, est absolument véritable. »³⁴⁴

En d'autres termes, c'est un tel critère pour qu'une idée soit claire et distincte, et il y a une telle garantie divine derrière cela que même le fait qu'une telle idée soit venue pendant que je dormais ne perdra rien de son exactitude.

Ainsi, nous réalisons et acceptons très clairement que toute connaissance dépend principalement de la connaissance correcte de Dieu. Si bien que, s'il nous est impossible de connaître parfaitement autre chose sans connaître Dieu, puisque nous connaissons Dieu, nous ouvrons la possibilité d'avoir une connaissance complète d'innombrables choses. Cela s'applique non seulement aux choses concernant ou en Dieu, mais aussi aux choses de nature matérielle qui peuvent être prouvées géométriquement, c'est-à-dire qui peuvent être utilisées comme matériau pour une preuve claire :

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

³⁴⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §15

de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi des choses qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence. »³⁴⁵

3.9.6. Dieu garant de toute autre chose

Descartes, qui affirme l'existence de Dieu de diverses manières à partir de sa propre existence, détermine la priorité de l'idée de Dieu non seulement en termes de hiérarchie des êtres, mais aussi en termes de priorité logique, bien qu'il se soit d'abord appuyé sur sa propre existence en fonction de l'ordre de formation de ses pensées. C'est-à-dire que la simple réalisation de son existence constitue une preuve si claire de l'existence de Dieu qu'il n'y a rien que l'esprit humain puisse savoir avec un plus haut degré de certitude :

« [...] de cela seul que cette idée se trouve en moi, ou bien que je suis ou j'existe, moi qui possède cette idée, je conclus évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. »³⁴⁶

Après avoir compris l'existence de Dieu et qu'il est responsable de tout ce qui est ou arrivera, nous devons passer de la connaissance que nous avons de la nature de Dieu à la connaissance des choses qu'il a créées, et nous devons acquérir cette connaissance avec le genre de connaissance parfaite qui est naturellement enracinée dans nos âmes, c'est-à-dire en basant les résultats sur les causes. De plus, selon Descartes, une fois que nous savons que Dieu existe, afin d'obtenir la connaissance des autres créatures, nous devons d'abord nous rappeler que notre propre esprit est fini et que la puissance de Dieu est infinie :

« [...] nous nous souviendrons toutes les fois que nous voudrons examiner la

³⁴⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Cinquième, §15

³⁴⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §2

nature de quelque chose, que Dieu, qui en est l'auteur est infini, et que nous sommes entièrement finis. »³⁴⁷

Sous le titre de « *Quelque a choisi d'autre que moi-même* » ci-dessus, nous avons discuté s'il y a un être autre que nous-mêmes, et s'il y en a, si c'est Dieu. Cependant, nous avons laissé cela à plus tard pour voir s'il y avait d'autres êtres autres que nous-mêmes et autres que Dieu.

Rappelons-nous d'où nous venons dans tout le système de pensée de Descartes que nous avons examiné jusqu'ici : nous avons ignoré toutes les données sensorielles, toutes les données imaginaires et même toutes les données de pensée, mis en doute toutes les informations que nous avions et les avons acceptées comme tort, et nous nous sommes retrouvés dans un univers d'incertitude où il n'y avait aucune certitude :

« Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existaient moi-même [...] »³⁴⁸

Mais ce que nous avons trouvé au milieu de cette incertitude, notre propre réalité, nous a servi de guide, et nous sommes arrivés à Dieu à partir de notre propre existence. Voilà où nous en sommes maintenant dans notre univers de réflexion. C'est-à-dire que nous sommes sûrs de notre propre existence, nous sommes sûrs de l'existence de Dieu, mais nous n'avons pas encore d'autre certitude que cela. En d'autres termes, nous ne pouvons faire aucune déclaration définitive sur la réalité des êtres physiques ou mentaux en dehors de nous-mêmes. Cependant, comme le montre la citation ci-dessus, la plus grande certitude que nous ayons est notre connaissance claire de l'existence de Dieu.

Maintenant Descartes va faire un pas de plus et chercher un moyen d'atteindre autre chose que Dieu, à partir de cette certitude :

« Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette

³⁴⁷ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 24

³⁴⁸ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §11

contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l'univers. »³⁴⁹

Puisque les premières certitudes sont déterminées comme étant l'existence de Dieu et de soi, s'il existe un moyen de sortir de cette solitude vers l'existence d'autres choses, ce moyen sera obtenu à partir de ces deux certitudes. Cependant, ce qui a conduit le *je* à cette solitude dès le début était un doute, c'est-à-dire l'hypothèse que le nombre infini d'idées et d'impressions qui apparaissaient dans mon esprit pouvait n'être qu'une erreur. Je me considérais comme seul, non pas parce que je n'avais aucune idée dans mon esprit de l'existence d'autres choses, mais parce que je ne pouvais pas faire confiance à ces idées. C'est pourquoi, pour sortir de la solitude, il devient nécessaire de déterminer d'abord comment cette insécurité peut être surmontée et comment l'esprit peut être sauvé de l'erreur. À cette fin, Descartes commence d'abord par enquêter sur la source de l'erreur, comme indiqué dans le titre ci-dessus. Une fois que les raisons pour lesquelles l'esprit tombe dans l'erreur ont été identifiées, la possibilité d'être sûr de l'erreur sera explorée, et si un tel moyen est trouvé, on verra si ce moyen peut fournir une certitude quant à l'existence d'autres choses.

Tout d'abord, l'erreur est un défaut, une déficience, c'est-à-dire un manque de perfection, ne pas être parfait. Cela signifie que si j'étais dans une création irréprochable et non dans ma création actuelle, je serais à un niveau de perfection plus élevé que je ne le suis actuellement. Si nous notons cet écart comme une donnée, nous devons également nous rappeler que Dieu n'aurait pas pu créer une œuvre mauvaise et incomplète, tout comme l'exemple du maître donné précédemment, car la déficience de l'œuvre qui en résulte signifie une déficience de l'ingéniosité du maître. Ici, la contradiction qui semblait exister à première vue a disparu grâce à la découverte que ce qui semblait être un défaut ne pouvait en fait être un défaut en termes de constitution d'une partie de cette perfection lorsqu'on le considère du point de vue de l'ensemble de l'univers :

« Mais je ne puis pour cela nier, que ce ne soit en quelque façon une plus grande perfection dans tout l'Univers, de ce que quelques-unes de ses parties ne sont

³⁴⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Quatrième Méditation, §2

pas exemptes de défauts, que si elles étaient toutes ensembles. »³⁵⁰

A tel point que lorsque je m'imagine seul comme s'il n'y avait personne d'autre au monde, je réalise ma nature imparfaite. Cependant, puisqu'il est hors de question que Dieu ait créé imparfaitement, pour que ma nature imparfaite corresponde à une perfection, il faut que je fasse partie d'une somme plus vaste formée d'autres choses que moi et présentant une plénitude et une perfection dans son intégralité. Cela nécessite la présence d'autres choses que moi qui constitueront ce total, et donc signifie que je ne peux pas être seul.

D'un autre côté, il y a encore un besoin de clarté quant aux choses autres que *je* qui sont réelles et lesquelles ne le sont pas.

Si je me trompais, je n'aurais pas de difficulté en la matière car je serais sûr que ce que je juge existe existe, et que ce que je juge inexistant n'existe pas. Le fait que j'ai eu tort me rend peu sûr des jugements que je porte sur les choses extérieures.

Cependant, comme cela vient d'être souligné, si Dieu l'avait voulu, Il aurait pu me libérer de l'erreur. Cependant, nous avons déterminé que l'erreur est liée à l'utilisation de la volonté et que la volonté est liée à la liberté. Alors, est-il possible que nous ne soyons pas exempts d'erreur parce que Dieu a voulu nous libérer, nous donner la liberté de faire des erreurs en utilisant notre volonté ? Tout en questionnant cela, Descartes se rend compte qu'il n'aurait pas été difficile à Dieu de pourvoir et de préserver la liberté d'une part et de me créer exempt d'erreur d'autre part :

« [...] il était aisé à Dieu de faire en sorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre, et d'une connaissance bornée [...] »³⁵¹

Nous avons déjà dit que la source de l'erreur est que l'esprit et la volonté ne sont pas proportionnels l'un à l'autre. Ainsi, Il pourrait me rendre libre et sans erreur avec l'une ou l'autre de ces deux choses très simplement : soit cela fournirait des informations claires et distinctes à mon esprit sur toutes les questions que j'avais à

³⁵⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §15

³⁵¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §15

trancher, soit cela graverait dans ma mémoire le nécessité de ne juger de rien que je ne puisse concevoir clairement et distinctement. Ainsi, soit cela renforcerait l'esprit au niveau de la volonté, soit cela restreindrait la volonté au niveau de la volonté, et dans les deux cas, aucune réduction de ma liberté ne se serait produite.

S'il s'agit d'un entendement proportionné à la volonté, la première des deux conditions d'infaillibilité indiquées ci-dessus, c'est-à-dire la capacité d'avoir une connaissance claire de toutes les matières pour lesquelles j'ai à décider, ne m'a pas été donnée par Dieu. Cependant, Il a donné la seconde, c'est-à-dire la capacité de s'abstenir de jugement sur des questions dont je ne pouvais pas clairement comprendre la vérité :

« Mais quand celui qui nous a créés serait tout-puissant, et quand même il prendrait plaisir à nous tromper, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une liberté qui est telle que, toutes les fois qu'il nous plaît, nous pouvons nous abstenir de recevoir en notre croyance les choses que nous ne connaissons pas bien, et ainsi nous empêcher d'être jamais trompés. »³⁵²

Alors maintenant, je réalise que mon hypothèse selon laquelle Dieu ne m'a pas accordé la capacité d'être libre de l'erreur et libre de l'erreur en même temps est fausse. Dieu m'a réellement honoré de cette gloire. Cependant, comme je ne peux pas garder mon esprit fixé sur une certaine pensée pendant longtemps - parce que la faiblesse de mon esprit comprend le fait de ne pas pouvoir former des idées claires sur chaque sujet, mais de ne pas pouvoir se concentrer avec la même force tout le temps - Je ne me souviens pas vers quoi je dois diriger ma volonté et vers quoi je ne dois pas la diriger. C'est pour cette raison que je provoque l'erreur en appliquant ma volonté à des choses qui dépassent le pouvoir de connaissance de mon esprit :

« [...] je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée [...] »³⁵³

Nous revenons alors à la question de la méthode. Il y a une méthode que je dois suivre afin d'utiliser cette grande faculté d'inexactitude que Dieu m'a réellement

³⁵² Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 6

³⁵³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §15

conférée - et nous avons dit que l'inexactitude m'élèvera au niveau de Dieu - pleinement et correctement. Si je peux acquérir une habitude en me rappelant d'une manière qui est nécessaire et utiliser ce principe chaque fois que nécessaire, je peux éliminer l'inadéquation entre l'esprit et la volonté, qui est la source de l'erreur, en gardant la volonté dans les limites de la compréhension et en faisant moi-même sans erreur dans le cercle de la compréhension.

Ainsi, en reconnaissant la voie que Dieu a tracée devant moi pour être exempt d'erreur et en utilisant la bonne méthode, je pourrai réaliser ma caractéristique d'être une création parfaite de Dieu. Dans ce cas, la différence entre moi et Dieu ne sera pas en termes de volonté, mais en termes de notre conscience, qui est limitée en moi et infinie en Dieu. Cependant, dans les données claires et distinctes fournies par ma compréhension, il n'y aura aucune différence :

« [...] c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme [...] »³⁵⁴

Dans ce cas, j'aurais tort de me plaindre que Dieu ne m'aît pas créé comme la plus parfaite des créatures, comme la plus parfaite des créatures, parce qu'il m'a vraiment créé ainsi en me gardant ouverte la porte de l'inaffabilité :

« Et je n'ai aucun droit de me plaindre, si Dieu, m'ayant mis au monde, n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites [...] »³⁵⁵

Afin de faire une dernière preuve de la pensée que nous avons apportée jusqu'ici, il est utile de s'interroger sur ce qui suit : la seule source d'erreur est-elle de ne pas pouvoir proportionner correctement l'esprit et la volonté, ou y a-t-il une autre source d'erreur ?

Descartes est clair là-dessus, on ne peut pas dire qu'il y ait une autre source d'erreur. En effet, quand je maintiens ma volonté dans les limites de l'esprit, il ne méconnaît jamais les choses claires et distinctes que lui présente le discernement :

³⁵⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §15

³⁵⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §15

« [...] toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance [...], il ne se peut faire que je me trompe [...] »³⁵⁶

Cela signifie que toutes les représentations représentent clairement une existence réelle et matérielle. En tant que tels, il est évident qu'ils ne peuvent tirer leur existence de la non-existence. C'est-à-dire que l'existence de telles choses vient nécessairement de Dieu. L'Être Suprême ne peut jamais être la source d'un mal. Par conséquent, des visions claires et distinctes sont réelles.

3.9.7. Raisons pour douter et pour supprimer le doute

Cependant, Descartes ne posera pas les choses de cette manière et s'effacera. La recherche de la vérité doit en quelque sorte concilier la vérité corporelle avec le doute qu'elle s'est appliquée à tout depuis le tout début, car sinon elle négligera un principe qu'elle s'est fixé elle-même après une certaine étape. En effet, nous avons dit précédemment que la Faculté de sentir sous le titre de *Faculté de sentir* sera soumise à un examen en trois étapes. La première étape était le souvenir de ce que nous avions acquis par les sens et accepté comme vrai, et les exigences de cette étape ont été remplies étape par étape. Dans un deuxième temps, Descartes a promis d'aborder les raisons d'en douter. Enfin, il considérerait lequel de ces éléments pourrait être fiable.

Descartes, qui voit son propre corps comme le premier et le plus proche exemple de cette certitude après avoir confirmé l'existence du monde matériel non pensé, ressent le besoin de faire une confirmation à ce stade. Après tout, il n'a pas seulement réalisé son propre corps, il a vécu face à face avec le fait que c'est un corps qui lui appartient depuis longtemps, même depuis le premier instant où il a ouvert les yeux sur la vie. Maintenant, à la suite de diverses évaluations, ce fait a été rétabli. Mais que s'était-il passé pour qu'à un certain stade de sa pensée il ait ressenti le besoin de douter

³⁵⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §15

de ce corps, et comment ce besoin avait-il disparu ensuite ?

Descartes l'expliquera pour trois raisons. La première de ces raisons est la tromperie des sens. Lorsqu'il a examiné attentivement les sensations du monde extérieur, il se souvient qu'il a détecté de nombreuses erreurs :

« Car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas [...] »³⁵⁷

De plus, de telles erreurs ne sont pas seulement valables pour les sens externes, une situation similaire est également valable pour les sens internes, même le sens de la douleur, qui devrait être considéré comme le plus sincère des sens, peut induire les gens en erreur. Descartes cite en exemple la situation qualifiée de « *douleurs fantômes* » dans la littérature médicale. Dans certains cas médicaux qui ont perdu un membre de leur corps, les patients peuvent ressentir une douleur dans le membre absent. Par exemple, un ancien combattant qui a perdu ses jambes à la guerre peut souffrir de douleurs aux jambes, alors qu'il n'a pas de jambe à blesser. Ainsi, Descartes déclare que toute sa confiance dans les sens a été ébranlée, car même la sensation de douleur la plus sévère et la plus indubitable peut être trompeuse :

« Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. »³⁵⁸

Pour Descartes, la première raison de douter des sens est l'illusion des sens, et la deuxième raison est le manque de certitude de ne pas être dans un rêve alors qu'il se croit éveillé :

« [...] je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé, que je ne puisse quelquefois croire aussi sentir quand je dors. »³⁵⁹

³⁵⁷ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §13

³⁵⁸ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §13

³⁵⁹ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §14

Toute la question dans l'établissement de la réalité du monde extérieur était de savoir si les données provenant des sens étaient le produit de notre propre pensée. Cependant, le sujet du rêve apportait une perspective différente à cette question, car il était certain que les choses que nous pensions ressentir dans le rêve étaient le produit de notre esprit et n'avaient d'autre source que nos pensées. Nous pourrions bien étendre le même raisonnement aux moments où nous pensions être éveillés, car puisque nous pensions être éveillés lorsque nous dormions et ne savions pas que ce que nous voyions étaient des rêves, il n'y avait aucune raison apparente de faire confiance à ce sentiment lorsque nous pensait que nous étions éveillés. Eh bien, toute notre vie, et le monde extérieur que nous percevons au cours de cette vie, pourraient être le rêve d'un grand sommeil :

« [...] je ne voyais pas pourquoi je devais plutôt avoir cette créance touchant celles (*les choses*) qu'il me semble que je sens étant éveillé. »³⁶⁰

Une troisième raison de douter et de se méfier des perceptions était qu'il ne pouvait y avoir aucune garantie que notre nature n'était pas arrangée de manière à ce que nous nous trompions constamment. Alors peut-être que nos esprits ont été construits si naturellement que nous aurions toujours tort. Il n'y avait aucune donnée pour savoir que ce n'était pas le cas.

En résumé, les raisons qui ont amené Descartes à douter des données issues de sa faculté de sentir dès le début pourraient être regroupées sous trois rubriques :

- Les sens sont trompeurs
- Peut-être que nous rêvons
- Peut-être que nous trompons toujours à cause de notre nature.

Après avoir énuméré ces raisons une par une, Descartes revient à nouveau sur la preuve qu'il a utilisée pour confirmer la réalité du monde extérieur et attaque son propre argument avec un *deus ex machina*, tout comme il l'a fait dans l'exemple du démon maléfique auparavant. L'outil logique qu'il utilise cette fois n'est pas un démon

³⁶⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §14

maléfique, mais une « *faculté non découverte* » :

« Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent pas de ma volonté, je ne pensais pas que l'on dût pour cela conclure qu'elles procédaient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue), qui en soit la cause, et qui les produise. »³⁶¹

On s'en souvient, l'existence du monde extérieur s'expliquait par notre incapacité à dominer volontairement nos sens. Tout comme nous ne pouvions pas former l'idée d'une sensation inexistante dans notre esprit, nous ne pouvions pas garantir qu'une sensation ne se produirait pas. Notre faculté de sentir était donc indépendante de notre esprit. Cependant, avec le *tour de magie* ci-dessus, Descartes pose la condition que cette indépendance ne prouve pas l'existence du monde extérieur, car même si notre esprit ne domine pas nos sens d'une manière dont nous sommes conscients, nous pouvons toujours gouverner d'une faculté cachée qui n'est pas extérieure à notre pensée mais dont nous ignorons l'existence.

Cependant, il y a un obstacle commun que toutes ces objections possibles ne peuvent toujours pas surmonter : Dieu. Dans la pensée de Descartes, il est impossible de développer des arguments qui contredisent la proposition selon laquelle Dieu - s'il existe - ne peut être trompeur. En fait, toutes ces objections sont liées au fait que la raison de notre existence n'est pas connue :

« Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute. »³⁶²

Descartes semble maintenant avoir trouvé un juste milieu entre tout accepter comme vrai et ne rien accepter comme vrai. C'est-à-dire qu'il peut y avoir « *certaines* »

³⁶¹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §15

³⁶² Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §16

choses qui sont à la fois suspectes en termes de provenance des sens et toujours acceptées comme vraies. Mais à ce stade, il est nécessaire de passer à la troisième étape de l'examen de la faculté de sentir, c'est-à-dire d'établir le critère de laquelle des données sensorielles peuvent être fiables et de laquelle on ne peut pas se fier.

Pour rappeler brièvement, Descartes a envisagé l'étude de la faculté de sentir comme une entreprise en trois étapes. Le premier était de déterminer quelles étaient les données sensorielles, le second était pourquoi nous devrions les suspecter, et le troisième était de savoir lesquelles d'entre elles pouvaient être fiables.

3.9.8. Rejet de la cause finale

D'un autre côté, quand la nature de Dieu est examinée, il devient clair qu'il ne peut y avoir de défauts dans ce qu'Il m'a donné. Quelle que soit la faculté qui me vient de Dieu, elle doit être parfaite en son genre, car l'œuvre reflète son propriétaire. Tout comme un bâtiment fait par un maître reflétera la perfection du maître, le défaut dans le bâtiment est également attribué au maître.

« [...] plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis [...] »³⁶³

Dans ce cas, nous ne pouvons pas imaginer que le créateur suprême de tout ait laissé des pièces manquantes ou défectueuses en me créant. Cela ne peut pas être un travail difficile pour Dieu de m'avoir doté d'une nature infaillible quand Il m'a créé. Nous devons également considérer que Dieu voudra toujours le meilleur. Quand on met tout cela ensemble, la conclusion suivante émerge : il vaut mieux pour moi avoir une nature faillible de temps en temps, que d'en avoir une qui ne faillit jamais, donc la volonté de Dieu s'est manifestée dans ce sens :

« [...] m'est-il donc plus avantageux de faillir, que de ne point faillir ? »³⁶⁴

³⁶³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §6

³⁶⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §6

Sur la base de cette détermination, Descartes se propose d'enquêter sur les raisons pour lesquelles Dieu aurait pu créer l'homme comme faillible. Ce faisant, il examinera bien sûr un par un quelle est l'erreur et ce qui l'a causée. Cependant, à l'étape précédente de cet examen, il déclare que puisque la question de la sagesse dans la création de Dieu sera finalement une enquête sur les intentions de Dieu, il faudra également prendre en compte si nous pouvons nous le permettre.

Après tout, nous sommes témoins de beaucoup de choses dans le monde de l'expérience dont nous ne comprenons pas pourquoi Dieu a créé. Je sais que j'ai une nature faible et limitée par la connaissance de moi-même que j'ai de moi-même, mais je sais aussi que Dieu est immense, infini et totalement incompréhensible. C'est donc une tâche au-delà de l'esprit humain limité de comprendre pleinement ce que Dieu fait et pourquoi. En d'autres termes, il y a un nombre infini de choses au pouvoir de Dieu qui ne tombent pas dans l'horizon de mon esprit.

Sous le titre « *Idée d'infini* », nous avons affirmé que l'idée d'infini ne rentrerait pas dans notre imaginaire, et que même essayer de la comprendre serait une erreur. De la même manière, nous pouvons rechercher ce que Dieu a fait, non pas pourquoi, mais ce qu'il a fait. Autrement dit, nous ne pouvons pas nous attarder en vain à enquêter sur les intentions de Dieu lors de la création du monde, car nous ne devrions pas nous valoriser suffisamment pour penser que Dieu partagera avec nous son objectif dans la création. Cependant, nous devrions voir Dieu comme le créateur de toutes choses et essayer de découvrir comment les choses que nous remarquons à travers nos sens, grâce à la faculté de raisonnement qu'Il a placée en nous :

« [...] nous tâcherons seulement de trouver par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comment celles [les choses] que nous apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites ; et nous serons assurés, par ceux [ses conseils] de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connaissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature des choses, à la perfection d'être vrai. »³⁶⁵

³⁶⁵ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 28

Pour tout ce qui a été dit, il faut dire que la coutume des philosophes de tirer les causes des fins ou des fins ne correspond à rien dans la nature, puisque l'affirmation de pénétrer les desseins de Dieu n'est rien d'autre que de l'arrogance.

Dans la pensée de Descartes, il n'y a pas de place pour une cause finale, et il trouve une expression dans ses propres mots comme suit :

« [...] cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses Physiques [...] »³⁶⁶

« [...] nous rejeterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales [...] »³⁶⁷

3.9.9. Faillibilité des perceptions sensibles

Pour être rappelé un peu en arrière, Descartes n'en est pas venu à ce point à la recherche d'une nouvelle preuve de la distinction âme-matière, le but de Descartes était de déterminer le type de relation entre l'âme et le corps, et d'essayer de comprendre comment cette relation aurait pu aboutir à une erreur.

Comment une structure dont le trait distinctif est la divisibilité se rapporte-t-elle à une structure dont le trait distinctif est l'indivisibilité ?

Descartes se rend compte ici que le corps tout entier n'est pas le destinataire de l'âme. Dans sa relation avec le corps, l'âme s'occupe non seulement du corps entier, mais seulement du cerveau, et même seulement d'une petite partie du cerveau, c'est-à-dire la partie où se déroulent les facultés du sens commun :

« Je remarque aussi que l'esprit ne reçoit pas immédiatement l'impression de toutes les parties du corps, mais seulement du cerveau, ou peut-être même d'une

³⁶⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Quatrième, §sept

³⁶⁷ Descartes, René, Principes de la philosophie, I, 28

de ses plus petites parties, à savoir de celle où s'exerce cette faculté qu'ils appellent le sens commun [...] »³⁶⁸

Le reste du corps est tissé par un réseau de nerfs qui ressemblent à des cordes tendues, et les extrémités de ces fils sont reliées à ce centre du cerveau. De cette façon, tout stimulus venant aux cordes est transmis au cerveau et transmis à l'âme à travers le cerveau. Il y a un mouvement provoqué par chaque stimulus qui arrive aux terminaisons nerveuses, et chacun de ces mouvements ne délivre qu'une seule sensation au cerveau. Ainsi, nous pouvons transmettre du froid, du chaud, du dur, du mou et bien d'autres choses à notre cerveau sous forme de sensations différentes par nos nerfs.

Bien sûr, il est possible de dire que cette description est assez erronée par rapport aux connaissances en neurologie et en anatomie disponibles aujourd'hui. En réalité, les nerfs ne sont pas comme des cordes tendues, ni leurs principes de fonctionnement réductibles à une mécanique push-pull. Cependant, à une époque où le système nerveux n'est pas connu et où les signaux électriques n'ont pas encore été définis, on peut considérer comme une autre réalisation des *Méditations* qu'il décrit la relation corps-cerveau avec une analogie qui peut être considérée comme assez précise dans le cadre des possibilités de ce jour.

Immédiatement après avoir décrit cette biomécanique, Descartes revient à la géométrie, qui est son domaine principal, et explique comment le système nerveux peut être trompé en présentant un autre exemple caractéristique de la pensée conventionnelle :

Soit les points A B C D marqués sur une corde tendue. Lorsque nous tenons cette corde au point D et appliquons une force de traction, nous mettrons également le point A en mouvement. Lorsque nous effectuons la même opération en maintenant l'un des autres points intermédiaires sans toucher le point D, le point A agira comme s'il était tiré du point D. En d'autres termes, que l'on applique la force de traction en la tenant depuis le point D ou si on l'applique en la tenant depuis le point C, il n'y aura pas de différence au niveau du point A, il sera tiré avec la même force tous les temps.

³⁶⁸ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §34

Les nerfs sont comme ça. Par exemple, lorsqu'un nerf se terminant dans le pied est activé par un facteur externe, le mouvement en question parcourra le chemin entre le pied et le cerveau jusqu'à ce qu'il atteigne le cerveau, c'est-à-dire qu'il atteindra le cerveau en passant par la jambe, hanche, dos et cou. Comme dans l'exemple de la corde, si nous pouvons appliquer le même stimulus non pas au nerf se terminant par le pied, mais à un autre point sur le trajet du même nerf, le mouvement qui atteindra le cerveau sera également le même que le mouvement du pied. Car il a déjà été dit que chaque coup correspond à une seule action.

Donc, si nous pouvons appliquer le mouvement qui doit aller du pied au cerveau, à un autre point intermédiaire, le cerveau percevra les données qu'il reçoit comme si elles venaient du pied, et non comme si elles venaient du genou ou retour, par exemple. Car, comme on le voit dans l'exemple de la corde A B C D, la force gravitationnelle partant de D et atteignant A ne changera pas si elle est appliquée à un autre point du parcours.

Encore une fois, comme il a été dit précédemment, l'âme ne s'occupe pas du corps tout entier, mais seulement d'un centre dans le cerveau. En d'autres termes, il reçoit et définit les données transmises par les nerfs au centre du sens commun dans le cerveau. Pour expliquer à partir de l'exemple de la corde, l'âme traite les données venant au point A. Puisque l'autre extrémité du point A est le point D, l'âme évaluera naturellement une donnée venant à A comme si elle venait de D. Cependant, la chaîne L'exemple a montré qu'il est possible de créer un faux effet sur le point A, comme s'il venait de D. Puisque l'âme ne peut pas connaître tout le corps, elle ne pourra pas comprendre s'il y a mouvement en D, elle ne fera que être en mesure de juger avec les données venant à A.

Lorsque nous étendons cet exemple donné sur le pied à toutes les autres perceptions que nous avons obtenues par nos sens, il est évident que des erreurs peuvent se produire dans les données sensorielles.

3.9.10. Données fiables

Le critère que Descartes utilisait pour évaluer les données de pensée, à l'étape précédent l'examen des données sensorielles, était la qualité d'être clair et distinct. Le même critère va maintenant être appliqué par le philosophe, cette fois aux données sensorielles. Il a déjà été prouvé que les choses clairement et distinctement conçues ont été créées par Dieu conformément à notre vision. Le fait que nous concevions clairement et distinctement une chose sans une autre suffisait à nous assurer qu'elle était séparée et différente des autres choses, c'est-à-dire à l'appeler un *hypokeimenon* en soi.

D'autre part, reconnaître l'existence des choses corporelles ne signifie pas qu'elles sont telles que nous les percevons ; car ce que nous appelons cette perception sensorielle est à bien des égards très sombre et très confus. Cependant, du moins faut-il admettre qu'il existe réellement entre les corps ce que j'ai clairement conçu, c'est-à-dire tout ce qui relève de la sphère de la géométrie spéculative en général.

Le premier titre de la distinction fondamentale de Descartes sur les corps est du type mentionné ci-dessus, c'est-à-dire ceux dont nous avons une vision claire et distincte et dont nous pouvons être sûrs qu'ils existent réellement.

D'autre part, il y a une double distinction. Certains d'entre eux sont des objets qui n'existent qu'en particulier, même si nous avons une vision claire. Le fait que le soleil soit de telle taille et de telle forme peut servir d'exemple à cette situation. Un autre groupe qui peut être inclus dans ce deuxième titre est celui des choses qui ne sont pas assez claires, par exemple la lumière, le son, la douleur, etc.

Nous avons dit qu'il faut juger que les choses du premier titre, c'est-à-dire les choses qui ont une vision claire, existent vraiment. L'existence de choses particulières ou pas assez claires est douteuse et ne peut être évaluée avec certitude. Cependant, il y a toujours la possibilité d'avoir une certaine connaissance de ces choses, parce que Dieu, qui a donné la possibilité de l'erreur, a certainement donné l'occasion de la correction, car elle ne peut pas être simplement trompeuse. Descartes traite ici le principe de l'immaturité de Dieu un peu différemment des usages antérieurs. A tel point

que même des données imprécises doivent contenir une certaine possibilité de vérité, grâce au principe que Dieu ne trompe pas, car Dieu, qui ne trompe nullement, il est impossible qu'Il ne nous ait pas donné la capacité de corriger ces erreurs s'ils provoquent des condamnations erronées.³⁶⁹

Ainsi, Descartes admet qu'il y a une certaine part de vérité dans tout le monde des corps, qu'il divise en différents groupes. S'il y a de la vérité dans quelque chose, bien sûr, c'est permanent avec une substance intelligente qui recevra cette vérité, c'est-à-dire qui apprendra de cette vérité. En d'autres termes, le monde des corps ou *physis* matérielle enseigne quelque chose à l'âme. Comment nous percevrons cet enseignement, ou la vérité dans la nature, et quelles données nous accepterons comme fiables est une autre question qui doit être soigneusement examinée.

Si nous devions développer la distinction de Descartes sur les objets ou la nature, nous pouvons dire que l'utilisation générale du mot « nature » est pour les entités qu'il a déterminées comme sujet de la géométrie spéculative. La nature en termes généraux comprend les choses créées par Dieu (*physis*), leur disposition (*taxis*), l'harmonie et la hiérarchie (*cosmos*) entre elles. A cet égard, il désigne un ensemble canonique et il est possible de tirer des conclusions de cette régularité. Par conséquent, des visions claires de cette nature peuvent être obtenues. En tant que tel, nous pouvons réellement détecter leur existence.

L'exemple le plus fort de choses particulières que l'on puisse donner est notre propre nature, qui est la plus évidente et la chose que nous apprenons le plus en ressentant. Notre propre nature est la somme totale de ce que Dieu nous a donné.

Comme il a été prouvé auparavant, la chose certaine que nous apprenons de cette nature sont les faits tels que que nous avons un corps, que ce corps est poussé par la douleur et le plaisir, qu'il est dérangé par la douleur, qu'il a besoin de manger et de boire face aux sensations de faim et de soif. Nous les ressentons si intimement que nous ne pouvons douter qu'il y ait en eux un certain degré de vérité.³⁷⁰

Descartes explique ce qu'il veut dire par sentir à l'intérieur, de près, avec

³⁶⁹ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §21

³⁷⁰ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §23

l'exemple d'un navire et d'un capitaine. Notre habitation dans notre corps n'est pas le genre de capitaine dans un navire. Lorsque le navire est endommagé, le capitaine observe les dommages de ses propres yeux ou les détecte en fonction des résultats. De même, si nous n'étions qu'une chose pensante, notre corps la saisirait avec notre conscience lorsqu'elle serait blessée, et lorsque le besoin de nourriture et de boisson surviendrait dans le corps, la connaissance de cela se produirait dans l'esprit. Cependant, ce n'est pas le cas. En regardant la façon dont nous acquérons de telles sensations, nous nous rendons compte que ce que nous appelons soi et notre corps sont adjacents, entremêlés, presque mélangés pour former un tout unique.

Dans ce cas, les émotions telles que la faim, la soif, la douleur, etc. ne peuvent appartenir qu'à l'imagination, ni n'appartenir qu'au corps sans se présenter à la substance intelligente. En fait, ce que nous appelons nos sentiments consiste en quelques pensées fermées qui résultent de l'union ou d'une sorte de fusion de l'âme et du corps.³⁷¹

Ainsi, Descartes, dans ses *Méditations*, qu'il a commencé par négliger entièrement le corps, a d'abord confirmé l'existence de la matière pensante et, s'appuyant sur la finitude de celle-ci, a conclu en affirmant l'existence de Dieu, pour en venir progressivement à accepter l'existence du monde matériel. Enfin, après avoir prouvé que l'esprit et la matière sont deux substances distinctes, il procède à voir l'état entrelacé de ces deux comme une troisième substance, bien qu'ils soient des substances distinctes. En fait, il ne parle pas d'une substance tierce, mais d'une « *unité composée* » fondée sur l'unité de l'âme et du corps³⁷² :

« [...] je prends ici la nature en une signification plus resserrée, que lorsque je l'appelle un assemblage ou une complexion de toutes les choses que Dieu m'a données ; vu que cet assemblage ou complexion comprend beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à l'esprit seul [...] que je connais par la lumière naturelle, sans l'aide du corps, et qu'il en comprend aussi plusieurs autres qui n'appartiennent qu'au corps seul, et ne sont point ici non plus contenues sous le nom de nature [...], mais seulement des choses que Dieu m'a données, comme

³⁷¹ Descartes, René, *Méditations Métaphysiques*, Méditation Sixième, §24

³⁷² Cette unité composée est comparable à la *Sunolon Ousia* d'Aristote.

étant composé de l'esprit et du corps. »³⁷³

Une deuxième vérité fiable que nous apprenons de la nature en dehors de notre incarnation est que notre corps est entouré de nombreuses autres structures matérielles en plus de lui-même. En d'autres termes, notre propre corps, qui a une réalité matérielle, se trouve dans un environnement qui a aussi une réalité matérielle.

En examinant l'effet des informations provenant de nos sens sur notre corps, nous atteignons une autre vérité : il y a certaines choses dans l'environnement matériel entourant notre corps que nous suivons et certaines choses que nous évitons. Certaines de nos perceptions sensorielles nous plaisent, tandis que d'autres sont inconfortables. En d'autres termes, un trait de la totalité composé du corps et de l'âme est susceptible de recevoir des commodités et des incommodités des autres structures matérielles qui l'entourent.

Du fait que nous sommes exposés à certains effets de la structure matérielle environnante, c'est-à-dire que nous ressentons diverses couleurs, odeurs, goûts, sons, chaleur et dureté, il est nécessaire de tirer la conclusion que ces perceptions sensorielles ont des contreparties dans les objets d'où proviennent ces diverses perceptions sensorielles, et ces réponses correspondent à ces sens. Ils peuvent ne pas être similaires à leurs perceptions. Ainsi, par exemple, une substance chaude peut ne pas avoir quelque chose de similaire à l'idée de chaleur dans mon esprit.

Sur la base de cette dernière déclaration, nous comprenons également comment des informations non fiables peuvent être mélangées à des données fiables. Tout comme il est certain qu'il y a des vérités dans certains de ce que la nature enseigne, il y a aussi des erreurs dans certains d'entre eux. Ici, au lieu de désigner la nature comme la cause de l'erreur, nous pouvons également avoir besoin de blâmer notre coutume de porter des jugements sur diverses choses, parfois involontairement, parfois sans trop y penser :

« Mais il y a plusieurs autres choses qu'il me semble que la nature m'aït enseignées, lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement reçues d'elle, mais qui

³⁷³ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §27

se sont introduites en mon esprit par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément les choses ; et ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté. »³⁷⁴

Selon Descartes, de telles informations incluent des illusions visuelles, comme lorsque nous pensons qu'une tour ou une étoile éloignée est exactement telle qu'elle apparaît à nos yeux, à nos idées fausses selon lesquelles l'espace qui n'affecte pas les sens est vide.

A ce stade, on voit que la question de la méthode, à laquelle Descartes a été sensible dès le début, reprend de l'importance. En dehors de ce que la nature nous a appris, il y a aussi des choses qu'elle n'enseigne pas. Comme indiqué ci-dessus, la totalité composée nous apprend à rester à l'écart des choses qui causent de la douleur et à nous tourner vers les choses qui procurent du plaisir, mais elle ne nous apprend pas à nous protéger des idées fausses. Autrement dit, ce n'est pas un don divin de savoir acquérir les bonnes connaissances en éliminant les erreurs à l'aide de la méthode.

La connaissance que nous ne devons pas porter de jugements ou tirer des conclusions sur des choses extérieures à nous, à moins que nous ne les examinions soigneusement et minutieusement avec notre âme, n'est en aucun cas une connaissance qui vient de la nature. La raison en est que connaître la vérité dans de telles choses est la tâche de l'âme seule, pas de la combinaison corps-esprit :

« Or cette nature m'apprend bien à fuir les choses qui causent en moi le sentiment de la douleur, et à me porter vers celles qui me communiquent quelque sentiment de plaisir ; mais je ne vois point qu'outre cela elle m'apprenne que de ces diverses perceptions des sens nous devions jamais rien conclure touchant les choses qui sont en dehors de nous, sans que l'esprit les ait soigneusement et mûrement examinées. »³⁷⁵

Descartes s'aide ici de quelques exemples : par exemple, bien que l'étoile dans le ciel n'éclaire pas nos yeux autant que la torche voisine, nous savons encore depuis

³⁷⁴ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §26

³⁷⁵ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §27

l'enfance que l'étoile est plus grosse que la torche. Cependant, cette connaissance de l'enfance ne repose sur aucune base rationnelle, et nous n'avons pas de faculté naturelle qui nous informe que l'étoile est plus grande. De même, lorsque nous nous approchons du feu, nous ressentons de la chaleur, mais il n'y a rien comme la douleur que nous ressentons lorsque notre main est brûlée dans le feu³⁷⁶. De même, puisqu'il n'y a rien d'attirant pour nos sens dans les espaces vides, nous pouvons supposer qu'il n'y a pas d'existence corporelle dans de tels endroits. Comme on peut le voir à partir de tous ces exemples, nous nous trompons en fait par nos sens. La réalité n'est souvent pas ce qui nous est présenté par nos perceptions. En d'autres termes, nous corrompons et confondons l'ordre de la nature avec nos perceptions.

Descartes, qui se demande pourquoi les expériences sensorielles sont placées en nous, fournit l'explication suivante : La raison pour laquelle nous avons des émotions est que ces émotions envoient à notre intellect la connaissance de ce qui est bénéfique et de ce qui nuit à « l'unité composée ». De plus, ce que nous appelons l'esprit est aussi une composante de ce composé :

« [...] ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie [...] »³⁷⁷

Puisque nos perceptions sensorielles nous sont suffisamment claires et distinctes, nous pensons connaître directement à travers elles la nature et la nature des choses extérieures à nous, et nous utilisons ces données sensorielles comme s'il s'agissait de règles très précises. Cependant, la réalité n'est pas comme ça. Comme on peut le voir dans les exemples ci-dessus, les sens nous transmettent en fait des informations très sombres et confuses tout au plus. Pour cette raison, il peut y avoir des erreurs dans nos jugements basés sur ces données. Qu'il s'agisse de ce que la nature nous dit de « poursuivre » ou de « fuir » ou de nos sentiments intérieurs, nous pouvons souvent faire des erreurs.

Pour Descartes, la principale question à résoudre ici est de savoir comment

³⁷⁶ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §28

³⁷⁷ Descartes, René, Méditations Métaphysiques, Méditation Sixième, §29

concilier l'arbitraire d'être trompé directement par notre propre nature avec la bonté suprême de Dieu.

Si la raison pour laquelle nous avons des perceptions sensorielles est de déterminer ce qui est bénéfique et ce qui est nocif, comme il a été dit ci-dessus, alors comment pouvons-nous être trompés par le goût d'une viande contenant du poison et la manger ? Descartes est d'avis qu'il peut offrir une solution à ce problème de son propre point de vue. Autrement dit, dans le cas de manger de la viande contenant du poison, il serait inapproprié de blâmer la nature, car dans ce cas, tout ce que la nature fait est de nous faire désirer une viande au goût agréable. Puisque notre nature ne connaît pas le poison, elle ne nous a pas fait désirer le poison. La conclusion que l'on peut en tirer n'est pas que notre nature nous fait désirer les mauvaises choses, mais que nous n'avons pas une connaissance complète de tout dans l'univers. En fait, selon Descartes, il n'y a pas lieu de s'étonner là-dedans, car les êtres humains ayant une nature finie ne seront qu'à un niveau limité de compétence.

Cependant, il est possible de tomber sur d'autres exemples dont on ne peut pas se débarrasser aussi facilement. Il existe des situations possibles dans lesquelles nous sommes directement conduits à l'erreur par notre nature. Par exemple, dans certains états pathologiques, il est très courant que les patients rejettent les choses qui leur seront bénéfiques et désirent des choses nuisibles. Contre de tels cas, le raisonnement suivant peut être fait pour nous empêcher de blâmer la nature : de telles erreurs ne proviennent pas d'une nature qui fonctionne bien, mais d'une nature corrompue. Autrement dit, la cause de l'erreur n'est pas notre nature elle-même, mais sa corruption. Cependant, lorsqu'on considère l'idée de la grâce divine au centre, on voit que cette objection ne suffit pas à sauver la situation, car le malade est autant serviteur de Dieu que l'homme sain, et autant il est indigne de Dieu pour tromper l'homme sain, il en est de même pour l'homme malade.

En d'autres termes, alors que nous pouvons toujours trouver des raisons pour expliquer l'erreur, notre travail devient difficile lorsque nous essayons de relier ces raisons à la grâce divine. Nous ne pouvons pas considérer l'exemple d'un patient qui veut quelque chose qui va lui faire du mal comme l'exemple d'une montre cassée. Bien sûr, il est possible de parler d'un défaut de fabrication de l'horloge qui indique l'heure

erronée, mais dans le cas du patient qui considère que ce qui lui est nocif est bénéfique, on ne parle pas seulement d'une machine en panne, mais aussi d'une âme unie au corps, c'est-à-dire ce que nous appelons l'intégrité composée. Pour expliquer une erreur où l'âme et le corps sont mêlés, il faut montrer comment elle n'est pas contraire à la grâce divine. Ensuite, Descartes cherchera une réponse à la question suivante dans la *Sixième Méditation* : Si Dieu ne trompe pas, comment ne peut-il pas empêcher l'homme d'être induit en erreur ?

La recherche d'une réponse à cette question ramènera Descartes à son questionnement initial. Re-détection de la séparation de l'âme et du corps et une nouvelle preuve de cela, re-détection de la faillibilité des perceptions sensorielles, re-détermination de l'existence du monde extérieur malgré la faillibilité des perceptions sensorielles, la voie d'une protection maximale contre délire, et enfin, comment sortir du « *doute ridicule et exagéré* », En d'autres termes, certaines questions fondamentales des *Méditations*, comme comment distinguer le rêve de la réalité, se poseront toujours à la recherche d'une réponse à la question de la possibilité d'erreur.

CONCLUSION

Dans notre thèse intitulée « *Descartes comme héritier d'Aristote dans le contexte des preuves de Dieu* », nous avons examiné la place, l'importance, les origines, les domaines d'usage et les effets transformateurs du concept de preuve dans la pensée humaine, à partir des périodes précédant l'histoire de la philosophie. Nous nous sommes surtout concentrés sur l'application du concept par deux philosophes éminents, à savoir Aristote et Descartes.

Nous avons sélectionné ces deux penseurs pour une raison : ils ont tous deux changé l'orientation et le discours de la philosophie au cours de leur époque, se sont éloignés des thèmes mystiques et ont fourni un cadre philosophique destiné à fournir les bases de la recherche scientifique.

Ce faisant, les deux philosophes ont mis en lumière le concept de preuve, non seulement en l'utilisant comme méthode dans leurs propres travaux, mais également en fournissant des travaux sur les caractéristiques d'une méthode philosophique pouvant servir de fondement aux avancées scientifiques.

En d'autres termes, ils ont tous deux problématisé la question de la méthode elle-même en plus de fonder leur philosophie sur une approche particulière.

Aristote est un philosophe qui a vécu dans les premiers siècles du développement de la philosophie. Cependant, on ne peut pas affirmer que les humains ne se sont pas engagés dans une activité ou une production intellectuelle avant l'émergence de la philosophie. Dans une telle circonstance, il est essentiel de répondre à la question de savoir en quoi ce processus cognitif diffère des autres.

Après avoir dégagé les grandes lignes de la problématique et abordé le champ sémantique du concept de preuve à la suite d'une enquête étymologique dans la première partie de notre thèse, nous avons tenté de dégager en quoi les premiers philosophes se distinguaient des pratiques de pensée qui les précédaient et, dans le prochain tournant historique, comment Aristote différait de ces philosophes.

Pour cela, nous avons commencé par essayer de donner une définition de la preuve. Ce faisant, nous avons étudié les origines étymologiques de mots tels que preuve, argument, démonstration, évidence dans différentes langues, et nous avons recherché à quels autres idées le concept est lié et ce qu'il évoque.

La notion de preuve selon les résultats que nous avons obtenus apporte différentes connotations réparties dans un large éventail telles que : justice, justesse, exactitude, vérité, vérifier, foi, régularité, certitude, rigueur, positivité, constatation, établissement, affirmation, montrer, voir, clarté, visibilité, éprouver, probable, crédibilité, raisonnable, réfutation, doute, etc.

Après ces premières constatations, nous avons voulu remonter à l'émergence de la philosophie et examiner les conditions de séparation ou d'indépendance de la philosophie par rapport aux autres types de pensée.

Nous en sommes arrivés à la conclusion que la société grecque, qui a été le fondateur de l'une des rares civilisations les plus développées au monde, considérée à son époque et dans ses conditions, et bien sûr au reste du monde, avait un héritage de des connaissances et des pensées qui pourraient être considérées comme assez sophistiquées pour l'époque. Cependant, la façon de penser, que nous appelons philosophie, présentait certaines différences avec les structures qui étaient le produit de la pensée antérieure. La plus importante d'entre elles était peut-être de rester à l'écart des explications mythologiques et de s'appuyer sur les données du monde matériel tout en apportant des explications sur la formation de l'univers et l'essence de l'existence.

Autrement dit, la conclusion à laquelle nous sommes parvenus ici est sans équivoque que la pensée humaine a suivi une voie évolutive : le processus qui a commencé avec les premiers philosophes était marqué par l'effort de détacher les explications cosmiques de leurs fondements mythologiques et de les reconstruire sur un terrain matériel, et la position d'Aristote consistant à tirer des jugements basés sur la preuve avait été une contribution substantielle à ce processus.

Dans ce contexte, nous observons deux aspects cruciaux du concept de preuve :

Premièrement, les preuves, quel que soit leur contenu, sont vues comme un outil pour éliminer l'arbitraire du jugement à former et lui fournir une base concrète. Plus les idées établies sont incorporées dans un discours philosophique, plus sa force de persuasion est grande et moins il contient de composants mythologiques, ou d'explications de style *deus ex machina*, comme dirait Aristote.

Autrement dit, dans la réflexion amorcée avec Thalès, on voit qu'au lieu de lier la génération et la corruption aux puissances divines, on est plutôt enclin à expliquer la nature en restant dans la nature. De cela, nous arrivons à la conclusion que l'élément distinctif qui a lancé la pensée philosophique était essentiellement de renoncer autant que possible aux éléments religieux et mythologiques dans les explications sur le monde pour les reconstruire sur le terrain matériel et ainsi de s'éloigner de l'arbitraire et pour les rendre solides. En d'autres termes, ce qui fait de la philosophie la philosophie, c'est qu'elle se fonde en réalité sur la « *preuve* », ou du moins sur cet effort.

La tradition situe l'origine de la philosophie à l'école milésienne. Le trait qui distingue la pensée qui a commencé avec Thalès, Anaximandre et Anaximène de la pensée des périodes précédentes est que ces premiers philosophes de la *phusis* ont cherché à réduire la multiplicité de l'univers à une unicité, à la relier à une ou parfois plusieurs causes premières, et, ce faisant, au lieu de s'appuyer sur des explications à contenu symbolique, astrologique, mythique ou religieux, ils ont proposé un principe matériel réduit à un enchaînement de causes.

Plus la différence est profonde entre ces premiers philosophes et la pensée astro-mythologique qui les a précédés, plus la ligne séparant Socrate de ses prédécesseurs est nette, selon Aristote. La caractéristique qui distingue Socrate de la tradition qui l'a précédé était qu'il évitait les explications arbitraires, essayait de justifier ce qu'il disait et introduisait pour la première fois le concept de *définition* dans le discours philosophique. Pour Aristote, cela est si important que la possibilité de toutes sortes de connaissances a émergé grâce à la *déduction* et à la *définition*.

Philosopher à travers des définitions signifie, tout d'abord, mettre la pensée dans

un certain schéma et une certaine discipline, c'est-à-dire se tenir à l'écart des affirmations arbitraires, sans fondement et vides de sens. D'autre part, les définitions nous fournissent l'universel.

Aristote critique les successeurs de Socrate, tantôt en nommant Platon lui-même, tantôt en utilisant l'expression plus générale de « *platoniciens* », qui, en s'écartant des *définitions* de Socrate, et en attribuant une entité indépendante, qu'ils appelaient « *idée* », à l'universel atteint par les définitions. Cependant, dans tous les cas, que ce soit dans les *définitions* de Socrate, les *idées* de Platon ou les *universaux* d'Aristote, la question principale est d'atteindre l'unité dans la multiplicité, c'est-à-dire d'identifier des points communs dans les particuliers et de fonder des jugements en fonction d'eux.

Socrate a l'honneur d'être le premier à introduire la pensée basée sur des définitions dans la philosophie. Cependant, le mérite d'énumérer les principes de ces définitions, de les adapter à des situations diverses et de développer une méthodologie à part entière de ce point de vue, devrait sans aucun doute revenir à Aristote comme point de référence hautement décisif et contraignant pour la philosophie qui l'a suivi.

Ainsi, tout comme nous voyons le 6^e siècle avant notre ère comme une « *âge axiale* » et considérons l'apport de Milet comme le motif d'une transformation radicale ; et de même que l'on qualifie la période d'avant Socrate de « *présocratique* » puisque ce dernier a créé une période nouvelle en se séparant des philosophes naturels ; il serait injuste de passer sous silence la contribution d'Aristote au progrès de la philosophie, qui est l'artisan d'une transformation au moins aussi importante que celles énumérées ci-dessus, en rien inférieure à ses prédécesseurs, tout en comptant les grands moments de la pensée humaine. Il ne fait aucun doute qu'Aristote est probablement le philosophe le plus influent de tous les temps, ayant fait une énorme différence entre ses prédécesseurs et ses séquelles, ses œuvres éclairant l'humanité pendant des millénaires et sa découverte des principes sous-jacents au fonctionnement de l'esprit humain.

Cependant, bien sûr, il n'est pas possible de dire que cette transformation d'un discours plein de motifs mythiques à un raisonnement purement déductif, a été vécue de manière brusque. Dans le processus amorcé avec Thalès, le terrain de la pensée a certes été déplacé de l'arbitraire à la preuve, mais il serait trop ambitieux de dire qu'il

y a eu une rupture définitive avec l'attitude mythologique dans les premiers siècles de la philosophie.

Il est possible de trouver une certaine quantité de *mythos*, d'arbitraire et de schémas de pensée insuffisamment fondés dans le raisonnement de tous les philosophes, des présocratiques à Platon. Les théories des philosophes de la nature, pour autant qu'on puisse s'en tirer du plus immédiat, consistent en des observations simples et quotidiennes.

Pour illustrer ceci, Parménide, qui est sans doute l'un des penseurs les plus influents de l'Antiquité, fonde tout son système sur ce qu'une déesse lui a dit. Mais son disciple, Zénon d'Élée, par exemple, fonde cette thèse sur des dilemmes logiques. En résumé, la philosophie grecque antique a sans aucun doute fait des progrès significatifs sur la voie du raisonnement fondé sur preuves par rapport à la pensée des périodes précédentes. Cependant, comme nous venons de le dire, nous ne pouvons considérer le passage *du mythos au logos* des premiers siècles comme un processus achevé.

La suite de notre thèse montre que ce processus dans la philosophie antique a atteint son apogée avec Aristote. Presque toutes les critiques adressées par Aristote aux philosophes avant lui étaient que ces philosophes incluaient des éléments arbitraires et des affirmations qui n'étaient pas fondées sur des preuves dans leur raisonnement. Aristote attachait tellement d'importance à cette question qu'il ne recourait presque jamais aux éléments mythologiques et religieux dans son flux de raisonnement dans ses propres travaux et non seulement il fondait ses conclusions sur des preuves philosophiques, mais il a écrit également un corpus sur la théorie de la preuve et a expliqué comment la preuve philosophique doit être faite et quelle doit être cette base. Il a guidé les générations suivantes dans la direction d'établir des jugements sains et fiables.

À tel point que ce corpus qu'Aristote a écrit sur la façon dont la preuve doit être construite a formé la base de la science de la logique.

En dehors de ces caractéristiques, Aristote a également traité du sujet de Dieu en relation avec la formation de l'univers et les principes du mouvement, mais il s'est

penché sur ce sujet non pas à l'aide des propositions religieuses, mais en se basant sur des preuves rationnelles.

Bien sûr, l'importance d'Aristote pour l'histoire de la philosophie n'a pas besoin d'explication. Il serait absurde de se référer à quelques exemples de ses nombreuses contributions en mettant l'accent juste sur certains concepts parmi ses œuvres. Cependant, l'héritage peut-être le plus précieux en termes d'influence sur les âges suivants est qu'il a fait de la question de la preuve un sujet essentiel de la philosophie.

A tel point qu'il est devenu presque une nécessité d'avoir le contenu de cette « *boîte à outils* », non seulement pour tous les penseurs qui sont venus après lui, mais aussi pour quiconque portera un jugement sur n'importe quel sujet.

Contrairement aux philosophes avant lui, Aristote a révélé les principes et les lois fondamentales de l'esprit humain indépendamment du contenu si bien que le corpus, fruit de cet effort, a créé une discipline à lui tout seul : *la logique*. Bien que la *Deuxième Analytique*, qui est l'un des cinq ouvrages qui composent ce corpus, ait été écrite pour approfondir la question de la preuve, on constate que la question de la preuve est soulignée à différentes reprises tant dans d'autres parties de l'*Organon* que dans d'autres ouvrages de l'auteur.

En fait, on peut dire que les vues d'Aristote, qui a l'honneur d'être peut-être le philosophe le plus influent des 2500 ans d'histoire de la philosophie, ont été falsifiées dans presque tous les thèmes dont il a traité au cours des siècles. Les recherches de scientifiques tels que Kepler et Galilée ont détruit les pensées d'Aristote sur la physique et donc sur l'astronomie. Ses apports sur des disciplines tels que la botanique et la zoologie sont loin d'être une référence dans le monde scientifique d'aujourd'hui. En particulier, la métaphysique, qui a été adaptée à la religion chrétienne par saint Thomas d'Aquin et est devenue la vision officielle de l'Église, a dû laisser sa place à des interprétations théologiques complètement différentes après un certain temps au cours de l'histoire. Ce qu'il dit sur la politique peut être considéré comme trop inacceptable pour être exprimé face aux valeurs prédominantes d'aujourd'hui, surtout compte tenu de ses opinions sur les femmes, l'esclavage, la nécessité de parler grec et même sur les peuples non grecs.

Pour résumer, on peut dire qu'Aristote, au cours des siècles, ou plutôt au cours des millénaires, a été philosophiquement vaincu, si le terme est correct, presque dans tous les champs de bataille dans lesquels il s'est aventuré. Cependant, cette défaite n'a pas été si facile, on dirait que le monde de pensée a dû combattre ses idées pendant plus de deux mille ans pour ramener Aristote à terre.

D'autre part, d'un point de vue poppérien, on peut dire que possibilité de falsification de ce qu'un philosophe dit, bien que ceci semble paradoxale, indique en réalité la justesse de la méthode qu'il a utilisée, c'est-à-dire le fait qu'il a dit choses « *falsifiables* ». Car la condition pour que les propositions non falsifiables soient vérifiables n'est pas non plus remplie, toujours d'un point de vue poppérien.

Le fait qu'Aristote a maintenu sa pertinence pendant vingt-trois siècles, malgré le fait que ses opinions sur un certain nombre de sujets sont incompatibles avec les données modernes, ne peut pas s'expliquer par son style d'écriture facile à lire, plein d'esprit ou divertissant. Au contraire, on pourrait même affirmer qu'il a un style est assez monotone, sec, quelque peu contraignant et des fois ennuyeux. Cependant, tout en faisant cette détermination, il est utile de garder à l'esprit quelque chose qui a été mentionné ci-dessus. Peut-être que le plus grand mérite d'Aristote dans l'histoire de la pensée n'est pas le fait que les idées qu'il a exprimées dans ses œuvres aient pu résister pendant des millénaires, car la plupart d'entre elles ont été falsifiées. On ne peut pas dire qu'elle donne du plaisir à lire en termes de style littéraire, car bien que les textes soient assez rigoureux et le style d'expression imposant, ce ne sont pas des textes qui font appel à un goût poétique. Dans ce cas, le principal mérite qui rend Aristote Aristote est la justesse de sa façon de penser, c'est-à-dire la méthode déductive, plutôt que le contenu ou le style. Cela signifie en soi une théorie de la preuve.

En fin de compte, la philosophie est une poursuite intellectuelle, c'est-à-dire purement fondée sur la pensée, dont l'objet peut changer à chaque fois. Cependant, le point commun entre différentes réflexions qui n'ont rien à voir les unes avec les autres concerne principalement la méthode plutôt que le contenu. À cet égard, les règles de la pensée correcte et des jugements corrects sont comme un « *outil* » qui peut être appliqué à n'importe quel contenu et est indépendant du contenu.

C'est ici qu'il faut voir l'insistance d'Aristote sur le concept de preuve. Comment établir la relation entre l'abondance et l'unité est déjà un élément fondateur de la philosophie depuis les Milésiens. Le travail du philosophe est de faire sortir cette relation de l'*arbitraire* et de l'amener au niveau des *jugements obligatoires*. En fait, c'est exactement ce qu'Aristote entend par preuve. En fait, selon Aristote, le défaut des philosophes avant lui est de ne pas connaître l'*Analytique*, c'est-à-dire les règles et principes de base de la preuve, car la base de toute connaissance est la preuve.

C'est là peut-être le principal mérite d'Aristote est d'inscrire la question de la preuve à l'ordre du jour pour la philosophie, de renforcer le processus d'acquisition de la connaissance, quelle que soit la prétention à faire valoir. Il a d'abord stipulé le fondement, donné les règles pour établir ce fondement, et a ainsi fermé les portes de l'histoire de la pensée aux affirmations infondées. Cette attitude n'était pas seulement contraignante sur le plan philosophique, mais a sans aucun doute ouvert la voie au développement scientifique.

Celui qu'il faut appeler philosophe est celui qui étudie « *la nature de toute substance et les principes de la pensée syllogistique* », comme le dit Aristote dans la *Méta physique Γ*. Par conséquent, le philosophe est en même temps celui qui possède les connaissances les plus compétentes dans n'importe quel domaine. La façon d'avoir des connaissances compétentes dans un domaine quelconque, en revanche, signifierait établir les fondements de la question de la manière la plus solide possible. A partir de là, la connaissance de l'être en tant qu'être s'établira de la manière la plus ferme. Ou, selon Aristote, « *le Principe le plus ferme c'est celui au sujet duquel il est impossible de se tromper* ».

C'est à ce point qu'émerge une similitude étonnante entre la pensée d'Aristote et celle de Descartes. Car, si l'on regarde les passages où Descartes doute de son propre savoir et explique comment il recourt au doute méthodique pour lever ce doute, on rencontrera des phrases presque similaires.

Comme nous l'avons mentionné précédemment dans la partie de notre thèse sur Descartes, nous avons essayé de montrer que celui-ci a joué un rôle transformateur

dans l'évolution de l'histoire de la philosophie à son époque, tout comme dans l'exemple d'Aristote, qui a vécu environ deux mille ans auparavant, par rapport à la période qui l'a précédé.

Pour ce faire, nous avons examiné les principales dynamiques sociales, culturelles, scientifiques, religieuses et philosophiques du temps de Descartes. À la suite de cette analyse, nous avons attiré l'attention sur les similitudes entre l'atmosphère intellectuel auquel appartenait Aristote et le climat culturel général dans lequel Descartes avait vécu.

Semblable à l'exemple d'Aristote, l'environnement avant Descartes était également caractérisé par la fin d'une époque aux aspects religieux intenses. Tout comme dans l'exemple d'Aristote, cette transition n'a pas eu lieu brusquement, mais s'est étalée sur plusieurs siècles. Cependant, à l'époque de Descartes, sous l'influence des développements politiques et des découvertes géographiques, des progrès rapides ont été réalisés dans le monde de la science et le paradigme a radicalement changé dans de nombreux domaines, de l'astronomie à la physique. Descartes s'est efforcé d'empêcher la philosophie de prendre du retard sur la science dans un tel milieu intellectuel.

Tout en essayant de comprendre la mission entreprise par Descartes dans un processus de développements scientifiques allant de la Galilée à Newton, nous avons également voulu interroger l'attitude de l'autorité religieuse de l'époque, et nous avons évoqué l'effort de Descartes pour légitimer sa recherche philosophique sur une base religieuse.

Dans une deuxième étape, nous avons examiné comment Descartes a placé la question de la méthode au début de la phase de formation de son propre système de pensée et nous avons retracé comment il a commencé à poser les pierres angulaires de sa métaphysique dans son ouvrage *Règles pour la Direction de l'Esprit*.

Ici, nous avons vu que, à l'instar de l'attitude d'Aristote qui plaçait la question de la preuve au centre de son système, Descartes mettait la question de la méthode à la base de la recherche de la vérité, et à partir de là, il émettait un idéal de connaissance

qu'il appellerait la *Mathesis Universalis*.

En conséquence, la recherche philosophique devait viser, aux yeux de Descartes, à atteindre des vérités inébranlables, et en ce sens, elle devait s'appuyer sur la méthode des mathématiques, à savoir la déduction.

Descartes a effectivement accepté la foi comme source de connaissance, mais il l'a conditionnée à la conformité avec l'évidence rationnelle.

Dans la revue des ouvrages intitulés *Discours de la Méthode* et *Méditations Métaphysiques*, nous avons abordé les parties relatives aux preuves de Dieu. Dans ces travaux, nous avons examiné comment Descartes traitait le sujet du doute méthodique.

Sur le chemin d'atteindre à une certaine connaissance, Descartes a suggéré que nous doutions d'abord de toutes nos connaissances et que nous reconstruisions toute la vérité. Ce faisant, nous devrions douter de tout au moins une fois, y compris notre propre existence et l'existence de Dieu. À ce stade, c'est-à-dire au moment où notre propre existence et l'existence de Dieu sont mises sous le prisme du doute et où la vérité sera reconstruite, nous voyons Descartes tenter une preuve de Dieu.

Il est possible de comparer ceci à l'attitude d'Aristote d'une certaine manière, car après avoir vidé l'intérieur de l'esprit de toute information, nous devrons passer à travers un filtre de preuve chaque information que nous accepterons à nouveau dans notre esprit.

Dans une prochaine étape, nous avons essayé de détailler comment Descartes a mené le processus de reconstruction de la vérité mentionné ci-dessus et comment il a appliqué le concept de preuve à la question de Dieu.

Descartes, comme Aristote, rejette la tradition de pensée qui lui a été donnée et s'efforce de réinventer tout son système. Cependant, à ce stade, il ira plus loin qu'Aristote dans sa quête pour construire la réalité à partir de zéro en examinant chaque notion en profondeur dès le départ. Bien qu'Aristote ait fait une analyse complète de l'*aisthesis* et traité de nombreux concepts depuis le début, de la génération à la

corruption, de l'actuel au potentiel, du mouvement au changement, il n'est jamais allé aussi loin jusqu'à ignorer les données sensorielles. Il a même accusé Parménide et les partisans de l'école d'Elée de ne pas tenir compte des faits sensoriels. Descartes, quant à lui, questionne non seulement l'héritage philosophique dont il hérite, mais aussi les données sensorielles dont il dispose et même les faits mathématiques.

Ainsi, Descartes, qui cherche à établir les premières réalités absolues, établit d'abord sa propre existence en tant qu'être pensant, et dans les étapes suivantes, il tente de démontrer de diverses manières l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'existence de la matière, l'existence d'autres esprits, etc.

En d'autres termes, il élève la méthode de preuve au point où il soupçonne d'abord l'existence entière, y compris la sienne, puis reconstruit progressivement l'existence entière à l'aide de preuves.

Il est possible de tirer les conclusions suivantes de notre thèse dans son ensemble :

Aristote et Descartes ont tous deux développé une métaphysique originale en prenant le concept de preuve au centre, tous deux ont joué un rôle transformateur similaire dans le développement philosophique de leur époque et ont été les pionniers de la purification du discours philosophique des éléments religieux et mythologiques dans une large mesure, ouvrant ainsi la voie aux avancées scientifiques.

Non seulement ils ont utilisé la preuve dans leur propre systématique, mais ils ont également théorisé sur le concept de méthodologie, laissant derrière eux des travaux sur le sujet et ont tenté de générer une foi raisonnable en appliquant la preuve au sujet de Dieu.

Sur la base de la similitude que nous pouvons établir entre eux dans ces aspects, Descartes peut être considéré comme un parent éloigné d'Aristote, bien qu'il diffère grandement dans le contenu de sa philosophie.

Nous avons indiqué que l'un des critères déterminants qui nous permet de

considérer Aristote et Descartes comme liés à certains égards est la détermination que l'effort pour nettoyer le discours philosophique dans une certaine mesure du mythe et le placer sur un fondement rationnel est assez clair dans les deux cas.

Cependant, il serait utile de détailler cette affirmation. Bien sûr, nous utilisons l'expression « *passage du mythos au logos* », non pas dans un sens absolu, mais avec une certaine marge de prudence.

Tout d'abord, nous devons souligner que lorsque nous examinons à la fois Aristote et Descartes au niveau du discours philosophique, nous voyons que les deux font peu ou pas de référence aux croyances mystiques ou aux acceptations religieuses répandues des époques dans lesquelles ils ont vécu.

Il est à noter qu'aucun des deux philosophes en question n'a jamais utilisé de dogmes religieux, de doctrines ou d'autres principes similaires pour étayer leurs positions ou affirmations philosophiques, et qu'ils n'ont jamais profité d'analogies mythiques dans leurs arguments. Au lieu de cela, ils ont tenté de justifier toutes leurs opinions et affirmations par déduction, à tel point qu'ils ont déplacé la question de l'existence de Dieu du domaine de croyance et l'ont traitée au niveau de preuves complètement rationnelles.

À cet égard, il est possible de dire qu'Aristote et Descartes ont tenu un discours similaire en fonction de leurs époques respectives, et nous pouvons soutenir que ce point de vue, comme mentionné ci-dessus, est une mentalité de relocalisation d'un discours philosophique basé sur des éléments mythologiques ou religieux, sur des bases rationnelles, au moins au niveau du discours.

De nombreux philosophes à travers l'histoire ont eu des opinions divergentes sur la question de savoir s'il est juste d'établir une démarcation nette entre les phases de la pensée humaine telles que le mythe et le logos. Les philosophes ultérieurs de grandes écoles telles que l'école de Francfort et le postmodernisme du XX^e siècle se sont en effet opposés à l'interprétation d'une période particulière du développement de la philosophie en utilisant de telles notions globales.

De notre côté, nous avons choisi de procéder en reconnaissant que chaque *mythos* fait référence à un *logos*, et que chaque *logos* contient une part de *mythos*. Bien que nous ayons affirmé dans la sous-section de notre thèse intitulée « De l'arbitraire à la preuve » que le passage au *logos* était un processus qui s'est étendu sur au moins trois siècles dans l'Antiquité et a atteint son apogée avec Aristote, nous avons essayé d'éviter d'affirmer qu'il s'agissait d'une œuvre achevée.

Aristote n'était pas le seul philosophe de l'Antiquité à mal parler des mythes ; d'autres, dont Héraclite et Platon, parlent de mythes aux expressions extrêmement négatives, et ce qu'ils essaient de faire, c'est d'essayer de décrire l'existence en restant le plus possible dans la nature, au lieu d'utiliser les interprétations de la genèse fournies par les mythes. Cependant, tout en faisant cela, ils ont souvent appelé des récits mythologiques à l'aide.

Aristote, qui nous présente une histoire de la philosophie qui l'a précédé, se lamente davantage sur les philosophes qui ne peuvent purger les composantes mythiques de leurs systèmes que sur les mythes eux-mêmes. Il explique clairement qu'il ne prend pas les mythes eux-mêmes au sérieux et les considère plutôt comme un phénomène sociologique.

Même si les premiers philosophes ont ouvert une nouvelle ère dans l'histoire de la pensée humaine en développant une pensée fondée sur la preuve par opposition aux religions qui les ont précédés, la philosophie a évolué si rapidement au cours de ses deux premiers siècles qu'au quatrième siècle avant notre ère, Aristote a estimé qu'il avait le droit de ridiculiser ses prédécesseurs comme des gens qui parlaient sans preuve et sans fondement.

C'est par exemple le cas pour le *Noûs* d'Anaxagore qu'Aristote déclare qu'il trouve injustifié et arbitraire, même s'il croit qu'Anaxagore est le seul penseur qui semble rationnel par rapport au *non-sens* de ses ancêtres. La tradition de Pythagore reçoit également sa part des critiques d'Aristote. Le défaut des pythagoriciens, pour Aristote, était qu'ils faisaient des ajouts arbitraires chaque fois qu'ils découvraient une lacune dans leur système. Encore, les affirmations des présocratiques n'était pas bien fondées non plus aux yeux d'Aristote qui les trouve fréquemment basées sur des

observations erronées ou simples, des faits bruts mal traités, des inférences arbitraires, certaines analogies et parfois des aspects religieux et mythologiques.

Il déclarera que parmi les philosophes de la nature, il considère le plus Anaxagore et n'hésitera pas à admettre qu'il ne prend pas au sérieux les penseurs antérieurs. Il prétendra même que son maître Platon a commis des erreurs parce qu'il n'a pas pu s'évader avec ces anciens philosophes grecs et qu'il était toujours sous l'emprise d'Héraclite, de Pythagore et de Cratyle.

En à peine deux siècles, la cognition humaine était pratiquement passée du domaine des horoscopes à celui où les affirmations illogiques - même celles fondées sur une fiction plausible - n'étaient plus acceptées. Le patrimoine dont héritèrent les prédecesseurs d'Aristote fut un temps où l'on respectait les magiciens tribaux, un temps où l'on pouvait prédire l'avenir au vol des oiseaux, et où tel ou tel animal était sacrifié à tel ou tel dieux pour guérir telle ou telle maladie ; et ce qu'Aristote a laissé, c'est un corpus dans lequel on tente d'expliquer le monde par la science, de la botanique à la zoologie, de la physique à l'astronomie, de l'éthique à la rhétorique, avec un raisonnement éprouvé et déductif.

Non seulement Aristote a employé cette méthode dans ses propres leçons ou ouvrages, mais il a également médité sur la méthode elle-même et écrit des livres remarquables sur le sujet. Dans ce contexte, il est nécessaire de lire le corpus sur la logique. En fait, en consacrant l'intégralité de la *Seconde Analytique* à la question de la preuve, il révèle non seulement la première théorie épistémologique la plus complète de l'histoire de la philosophie, mais aborde également le problème de la preuve dans le contexte de la persuasion dans sa *MétaPhysique* et d'autres ouvrages, en plus de la *Rhétorique*.

Lorsque nous considérerons la position de Descartes, les fondements de notre comparaison avec Aristote apparaîtront plus clairement. Descartes a vécu à une époque qui a immédiatement suivi la Renaissance, donc si nous voulons le considérer comme un philosophe de la rupture, nous devons garder à l'esprit certaines des caractéristiques déterminantes de la Renaissance et de la fin du Moyen Âge.

D'importantes découvertes géographiques, astronomiques et scientifiques ont été réalisées au siècle avant Descartes, comme indiqué dans les sections de notre thèse détaillant le caractère général de la période. A la lumière de ces évolutions, un tout nouveau monde se dessinait, et le climat de la pensée, qui s'appuyait sur la tradition et peinait à se débarrasser du joug de l'Église, ne pouvait suivre les avancées dans le domaine des sciences.

En outre, ce que Descartes voulait faire, ce n'était pas seulement produire une philosophie classique qui pourrait en quelque sorte réussir à contenir quelques développements scientifiques, mais plus que cela. Il voulait adapter à la philosophie la méthode qui était à la base des développements scientifiques qui progressaient à un rythme vertigineux.

Les développements scientifiques de l'époque avaient révélé la parfaite harmonie de l'esprit et de la nature. En d'autres termes, une fiction parfaite qui pourrait être créée dans l'esprit correspondrait exactement à sa contrepartie dans la nature. Les développements en physique mathématique et en astronomie en particulier le confirmaient. De même, une construction mentale parfaite des vérités métaphysiques conduirait à des vérités infaillibles et inébranlables.

Cependant, l'Église présentait un obstacle majeur. Descartes croyait pouvoir modérer la réaction de l'Église en démontrant comment la méthode scientifique - qui avait auparavant été utilisée pour démontrer que la Terre n'était pas au centre du cosmos et attirait ainsi la colère de l'Église - pouvait également être appliquée à l'établissement des vérités de la foi.

Il va sans dire qu'il devait traiter les autorités de l'Église avec le plus grand respect tout au long de cet effort. Descartes a exprimé cette position prudente non seulement au niveau du discours, mais a également agi comme s'il avait tenté de prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme à la demande de la papauté, et a cherché à fonder ces efforts sur le Concile de Latran.

Nous avons essayé de présenter nos constatations sur ces sujets dans la section « *Exigences Théologiques d'une Preuve Philosophique* ».

Ainsi, Descartes, qui a tenté de rester à l'écart de la zone dangereuse, a construit tout son discours philosophique sur un discours complètement profane après s'être assuré. Bien qu'il se présente comme un fervent chrétien et prétende avoir écrit ses œuvres pour servir la papauté, quand on le regarde au niveau du discours, on y voit une approche extrêmement déductive.

Dans les sections où il tente de prouver l'existence de Dieu, dans les passages où il traite de l'immortalité de l'âme, et dans les passages où il discute des vérités de foi, il n'apporte pas de preuves tirées des Saintes Écritures, ni ne tente pour expliquer tout phénomène basé sur la révélation, ni n'agit-il sur une base spirituelle, ni n'attribue-t-il la création et la corruption aux puissances divines.

Nous ne le voyons pas faire appel au mysticisme, chercher l'aide d'explications surnaturelles, puiser sa force dans des légendes anciennes ou recourir à des arguments de style *ex machina* lorsqu'il rencontre des difficultés.

Au contraire, il a une attitude discursive qui évite constamment les interprétations religieuses ou mythologiques, ne s'écarte jamais de la déduction même lorsqu'il parle de sujets tels que Dieu et l'âme, et recherche toujours des preuves concrètes. En d'autres termes, on peut dire qu'au sein de sa propre philosophie, Descartes a traité le concept de Dieu sur une base totalement rationnelle, le retirant effectivement du terrain théologique.

À cet égard, Descartes et Aristote partagent des similitudes frappantes. Les deux penseurs ont examiné des sujets religieux ou divins sur une base très rationnelle, non pas comme une question de foi mais comme une question d'argumentation, malgré le fait qu'ils ont créé des œuvres philosophiques d'époques et de contextes distincts.

Encore une fois, on peut dire que les deux philosophes, en s'isolant des dynamiques religieuses, philosophiques et sociales de l'époque dans laquelle ils vivaient, ont développé un discours basé sur la démonstration et la déduction contre l'arbitraire, dans le but d'atteindre des vérités infaillibles, et par conséquent, ils ont contribué à un changement de paradigme.

De même, la compréhension de Dieu, que les deux philosophes mettent en avant conformément à l'effort d'épuration et de rationalisation du discours philosophique du *mythos*, est une figure qui semble n'avoir d'autre fonction que d'occuper le premier maillon de la chaîne de la causalité et de la métaphysique comme une nécessité logique, comparée à la compréhension de Dieu à la fois de la mythologie et de la religion institutionnelle.

Dans les deux systèmes, Dieu est inclus dans le corps philosophique dans une rationalité qui peut être considérée comme mécanique, réduite à l'esprit, mais positionnée à l'écart de la domination du monde matériel. En d'autres termes, un Dieu ainsi purifié du mythe n'est plus un Dieu soumis à l'obéissance, adoré, qui impose des ordres et des interdictions, envoie des prophètes, récompense et punit, et règle les affaires du monde.

Tout en soulignant le chevauchement entre les visions d'Aristote et de Descartes sur Dieu, il convient également de rappeler les divergences substantielles entre elles. Avant toute chose, il ne faut pas négliger qu'une force historique majeure, le christianisme, est entrée en scène entre ces deux philosophes.

Bien que nous soutenions que ces deux philosophes représentent des tournants importants sur le chemin du mythe au logos, et que nous établissions un lien fort entre eux en termes de concepts et preuves de Dieu, nous ne pouvons ignorer que la conception d'Aristote de Dieu, qui siège au sommet des cieux et donne leur mouvement, est analogue aux dieux mythologiques ; alors que, d'autre part, le dieu de Descartes, qui désire le bien, sait tout, est exempt de tromperie, possède un entendement infinie et une volonté illimitée, est encore comparable au Dieu chrétien, bien qu'établi à une distance le plus loin possible du mythe.

D'ailleurs, les initiatives philosophiques d'Aristote et de Descartes ne semblent pas avoir produit les résultats désirés en peu de temps si l'on considère le cours que la philosophie a suivi dans le processus historique après eux. Il est important de garder cela à l'esprit lorsque l'on discute de l'affinité intellectuelle entre Aristote et Descartes.

Après Aristote, la philosophie grecque s'est orientée vers un mysticisme moral ascétique d'inspiration orientale, plutôt que sur les fondements rationnels posés par Aristote.

C'était le résultat du milieu cosmopolite né des conquêtes orientales d'Alexandre le Grand ; qui, paradoxalement, était autrefois l'élève d'Aristote.

Les expéditions d'Alexandre, qui ont donné lieu à un échange culturel et ont permis aux éléments mystiques des traditions égyptiennes, indiennes et persanes d'imprégnier la culture grecque, ont abouti à une approche mystique de la philosophie jusqu'à ce que, dans les siècles qui ont suivi, elle soit tombée sous l'influence d'un autre cadre moyen-oriental, à savoir le christianisme.

Le destin semble avoir lié une fois de plus Descartes et Aristote à cet égard, car en ce qui concerne le sort de la quête d'une preuve de Dieu aussi certaine que celles en mathématiques, on dirait que l'apport de Descartes n'a pas toujours été favorable envers ses propres fins. Lui voulait prouver par-là l'existence de Dieu avec une certitude inattaquable, pourtant cette ambition de faire des mathématiques la base la plus solide de toute démonstration, a fini, chez certains, par devenir une croyance exagérée non pas en Dieu, mais au contraire aux mathématiques et aux sciences naturelles qui imitent son modèle. Donc nourrir la confiance envers les mathématiques a eu pour conséquence d'utiliser cette discipline au service de la négation et non de l'affirmation de Dieu.

Molière, par exemple, contemporain de Descartes, avait utilisé de la bouche de Don Juan, la certitude des données mathématiques pour soutenir sa position athée. Le valet, Sganarelle, interroge son maître avec étonnement lorsqu'il se rend compte que c'est un mécréant, et Don Juan lui répond en disant qu'il est un croyant, non pas au sens courant du terme, mais comme un adorateur des mathématiques : « *Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit* ».

On pourrait dire que l'idée de la certitude mathématique a servi à un but qui n'était point celui du philosophe. Il serait peut-être légitime de dire que sa démarche a fonctionné contre son gré, dans le sens inverse qu'il aurait souhaité, pour aider au

développement de l'athéisme, puisque la certitude mathématique qui l'éblouissait tant, avait également enchanté d'autres penseurs et hommes de lettres, en leur procurant un fondement indestructible, tout comme celui que Descartes cherchait pour baser sa philosophie dessus, et ces autres penseurs ont fait de ces vérités mathématiques un usage tout à fait différent, en renversant la logique, dirait-on, pour faire un objet de foi indépendant de toute référence divine, de cette même base inébranlable.

Il est vrai que l'emploi du terme « *foi* » n'est pas très légitime dans le domaine de la science et on devrait préférer plutôt celui de « *confiance* ». Toutefois, le développement des sciences expérimentales sur la base de la mathématique cartésienne, surtout à partir du 19^e siècle, fut un évènement tellement impressionnant qu'il l'a remporté sur toutes les autres formes de connaissance et de croyance formatrices d'opinion, qui existaient jusqu'alors, telles que la religion, les traditions, les superstitions etc. Cette gloire de la science a eu un effet si séduisant sur les intellectuels de l'époque qu'elle a fini par se munir d'un aspect idéologique qu'on appellerait le « scientisme ».

On pourrait dire que les procédés appliqués en science étaient désormais proposés non pas uniquement dans leurs domaines de recherche spécifiques mais pour réorganiser, sous tous ses aspects, la vie de la société ou de l'humanité en général, y compris le domaine des valeurs.

La philosophie d'Auguste Comte n'était pas très éloignée de ces pensées. Fondateur du positivisme, il avait avancé la loi des trois états, selon laquelle l'esprit humain passait par l'âge théologique et par l'âge métaphysique pour arriver finalement à l'âge positif qui était dominé par les seules vérités trouvables dans les sciences. Il était même allé jusqu'à fonder une nouvelle religion sans Dieu basée sur ces principes. Donc le réserve de ne pas utiliser le terme de foi reste sans fondement du moment où le scientisme devient idéologie ou même lorsqu'il s'agit d'une religion qui s'enracine dans cette idéologie.

Pour en conclure, voilà ce que nous avons essayé de faire en résumé dans notre travail intitulé « *Descartes comme héritier d'Aristote dans le contexte des preuves de Dieu* » :

Dans un premier temps, nous avons identifié le concept de fonction transformatrice de la preuve en histoire et démontré qu'il s'agit d'une des caractéristiques essentielles qui distinguent la philosophie des autres disciplines intellectuelles.

Puis, bien qu'ayant vécu presque deux mille ans à part, nous avons espéré démontrer qu'il existe des similitudes entre Aristote et Descartes.

Pour ce faire, nous avons d'abord examiné Aristote au regard de son bagage philosophique et recensé les difficultés philosophiques qu'il a rencontrées. Dans l'étape suivante, nous avons attiré l'attention sur la façon dont il a surmonté cette difficulté philosophique, quel type de théorie il a développé en faisant cela, quel type de discours il a utilisé et surtout quel discours il a évité. En plus de cela, nous avons essayé de comprendre quel type de concept de Dieu Aristote avait, et avec lui, nous avons souligné sa contribution à la philosophie en termes de théorie de la preuve et essayé de montrer le rôle transformateur qu'il a joué en termes d'histoire de la philosophie.

Ensuite, nous avons effectué une analyse comparable sur Descartes. Avant cela, nous avons tenté de comprendre la principale motivation de Descartes pour développer la philosophie en examinant d'abord la dynamique fondamentale de l'ère historique dans laquelle il a vécu. Nous avons examiné le type d'effort philosophique que les circonstances historiques ont contraint Descartes à faire avant d'analyser pourquoi, comme Aristote, il s'est concentré sur le problème de la méthode. Descartes a utilisé plus tard l'approche qu'il a préconisée dans sa propre philosophie, comme en témoignent ses écrits.

Nous nous sommes efforcés de mettre en évidence les parallèles entre Aristote et Descartes dans divers domaines, notamment le contexte historique, le contenu philosophique, la méthodologie intellectuelle, le concept de Dieu, la preuve, l'empreinte qu'ils ont laissée sur la philosophie et les rôles transformateurs qu'ils ont joués.

Notre modeste effort dans le domaine d'étude que nous nous sommes choisi ne

peut, bien entendu, prétendre couvrir toutes les lacunes de ce domaine, ni aucune recherche sur une matière quelconque ne peut prétendre l'épuiser pleinement. À cet égard, nous nous attendons naturellement à ce que notre travail soit au moins quelque peu utile à quiconque choisit de poursuivre ses études dans ce domaine. Ce sera sans aucun doute notre plus grand espoir que l'analyse comparative que nous avons menée en examinant de près les vues d'Aristote et de Descartes sur la preuve, sera reconnue comme une contribution précieuse à la littérature.

En profitant de l'exposé de la première partie de notre thèse, un chercheur qui souhaiterait se concentrer sur la notion de preuve pourra suivre à la fois la trajectoire du concept dans l'histoire de la philosophie, l'extension étymologique du mot, et son importance transformationnelle.

Au fur et à mesure que le concept de preuve gagne en importance et est adopté comme méthode, voici quelques-uns des sujets abordés dans cette section qui peuvent intéresser les personnes qui étudient l'histoire ou la logique : comment la preuve affecte le discours philosophique ; l'importance des arguments fondés sur des preuves pour distinguer la pensée pré-philosophique et philosophique ; sa contribution à l'émergence de la logique comme discipline ; si cela sert de base au changement à la transition du *mythos* au *logos* ; remettant même en cause la valeur et la justification d'une telle différenciation conceptuelle

De même, un chercheur intéressé par la philosophie antique pourra également examiner notre thèse et au moins s'inspirer du problème philosophique qu'Aristote a tenté de résoudre ; comment la question de la genèse, qui était devenue un nœud gordien jusqu'à l'époque d'Aristote, a été résolue ; comment Aristote a traité les concepts de genèse, de mouvement, de changement, de substance, etc. avec un savoir-faire raffiné ; et comment, sur cette infrastructure, il a développé une théorie de la preuve dans laquelle il a placé Dieu au sommet d'une hiérarchie céleste.

Un chercheur qui s'intéresse à la première modernité philosophique, d'autre part, peut également tirer des enseignements utiles de notre thèse. Il s'agit notamment de découvrir la tentative faite par la philosophie dans le contexte historique et intellectuel général du XVII^e siècle pour éviter de s'engager dans un discours religieux

; de voir comment la philosophie a réussi à survivre les tensions qui ont émergé au cours d'une période de découvertes scientifiques successives ; de retrouver avec Descartes l'harmonie qu'il y a entre l'esprit et la nature, ce qui était aussi l'un des sujets dominants de l'époque ; et la croyance rationnelle qui s'est développée en conséquence ; de témoigner la quête pour incorporer des méthodes mathématiques dans la philosophie ; et comprendre comment la construction mentale permettait l'erreur, entre autres.

Cependant, comme nous l'avons noté au début de ce sujet, aucune étude ne peut être qualifiée d'exhaustive ou d'irréprochable, et les études dans des domaines connexes ajoutent à l'ensemble des connaissances en comblant les lacunes les unes des autres. À cet égard, nous pourrions ajouter quelques éléments que nous suggérerions humblement aux chercheurs qui pourraient vouloir travailler sur des sujets similaires à l'avenir :

Les équivalents mathématiques et juridiques du concept de preuve peuvent également être explorés dans le contexte de l'histoire. Cependant, la validité de la différence mythos-logos elle-même peut faire l'objet d'une thèse, et il est également possible d'examiner les coûts potentiels d'une action trop prudente en faisant une telle distinction. En fait, pour ceux qui s'intéressent à la technologie, avec l'avancement des langages de codage informatique et des langages de symboles logiques, même les programmes d'intelligence artificielle peuvent être examinés sémiologiquement à cet égard et donner des résultats très intrigants.

Il y a sûrement de nombreuses contributions nécessaires pour l'analyse de la perspective d'Aristote sur la question. Par exemple, aborder le problème du *logos* en termes d'*ousia* fournira sans aucun doute des informations importantes. D'autre part, la prise en compte de *Prote Kinoun* en termes de *Noûs* comblera également une lacune importante que notre étude laissait ouverte. De même, la preuve de *Prote Kinoun*, dont nous venons de parler brièvement dans notre thèse, méritera en réalité un examen beaucoup plus approfondi des écrits d'Aristote.

En ce qui concerne la section Descartes, se concentrer sur le problème de la déduction plus en profondeur sera une arène profitable pour un chercheur qui pourrait

vouloir approfondir le sujet. Le sujet bénéficiera également énormément d'une comparaison des universaux d'Aristote et de la théorie des idées de Descartes.

De plus, un chercheur qui souhaite mener une analyse logique sera d'une grande utilité dans le domaine s'il prend en compte à la fois les preuves de Descartes et d'Aristote en termes d'argumentation formelle.

D'autre part, quelqu'un qui choisit d'aborder la question d'un point de vue théologique ajoutera sans aucun doute de manière significative au corps de la littérature s'il soulève les questions théologico-religieuses entourant l'idée de Dieu, qui fait l'objet de la preuve et est par conséquent tirée à un terrain logique.



BIBLIOGRAPHIE

A) OUVRAGES PRINCIPAUX

ARISTOTE, Catégories, trad. J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, 2014

ARISTOTE, Constitution d'Athènes, trad. G. Matthieu, Les Belles Lettres, 1922

ARISTOTE, Seconds Analytiques, J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, 2014

ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, trad. J. Tricot, Éditions Les Échos du Maquis, 2014

ARISTOTE, Métaphysique, trad. J. Tricot, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000

ARISTOTE, Politique, trad. J. B. Saint Hilaire, Dumont, 1848

ARISTOTE, Physique, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, 2e édition revue, 2002

ARISTOTE, Topiques, trad. J. B. Saint Hilaire, Librairie de Ladrangé

DESCARTES René, Discours de la Méthode, Librairie Hatier, 1944

DESCARTES René, Méditations métaphysiques, Presses Universitaires de France, 1956

DESCARTES, René, Principes de la philosophie, trad. Abbé Picot Librairie Philosophique J. Vrin, 1950

DESCARTES René, Règles pour la direction de l'esprit, Librairie Philosophique J. Vrin, trad : J. Sirven, 1996

DIOGÈNE Laërce, Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres, Le Livre de Poche, 1999

PLATON, Apologie de Socrate, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

PLATON, Le Cratyle, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

PLATON, Le Phédon, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

PLATON, La République, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

PLATON, Le Timée, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

PLATON, Eutyphron, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

PLATON, Phèdre, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

PLATON, le Théétète, trad. Joseph Moreau et Léon Robin in Platon Œuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 1943

SIMPLICIUS, Sur Aristote, Physique 5, traduit par James O. Urmson (1997), Cornell University Press

B) OUVRAGE SPECIFIQUES

AGUETTANT Louis, La Musique de Piano : des origines à Ravel, Paris, Albin Michel, 1954

ANDRÉ-SALVINI Béatrice *Le Code de Hammourabi*, Paris, Réunion des musées nationaux, coll. « Solo », 2008

ALTIPARMAK Kemal, Dr; OZIS Turgut, Pr. Dr, Une étude sur la preuve mathématique et le développement du raisonnement mathématique, Ege Eğitim Dergisi, 2005 (6), 1 : 25-37

BILIK Ronald, « Stammen P.Oxy. XI 1364 + LII 3647 et XV 1797 aus der 'Αλήθεια des Antiphon”, Vol 13 (1998): TYCHE - Contributions à l'histoire ancienne, papyrologie et épigraphie.

CHARPIN Dominique, Hammurabi de Babylone, Paris, Presses universitaires de France, 2003

DAREMBERG et SAGLIO, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines

DUMEZIL Georges, La Courtisane et les seigneurs colorés : et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie, Ultra Ponticos fluctus, « Le brutal et le borgne », Gallimard, coll. "Quarto", 1982.

FINET André, Le Code de Hammurabi, Éditions du Cerf, Paris, 1973

FLACELIÈRE Robert, La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès, Hachette, 1971

FORNARA Charles W., BADIAN E., SHERK Robert K.
Archaic Times to the End of the Peloponnesian War, Cambridge University Press.

GAGARIN Michael (Université du Texas), *Antiphon the Athenian, Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, University of Texas Press, 2002.

HATZFELD, Adolphe; DARMESTER, Arsene; *Dictionnaire général de la langue française*, Librairie Ch. Delagrave, Paris

KING Leonard William, *Le Code d'Hammourabi*, 2012

KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Épilogue 1969, 5. Exemples, *Incommensurabilité et Révolutions*, 2006, Red Spring.

LÉVYSTONE David, "Antiphon: Indifférence de la Nature, Misère des Lois Humaines", *Phoenix Journal, Classical Association of Canada / Société canadienne des études classiques*, Issue: 3-4, Volume: 68, pp 258-290, 2014

MURAS Stéphane, *Manuel de Polémique*, p.579, Éditions du Relief, Paris, 2013.

PENDRICK Gerard J., *Antiphon le sophiste. Les fragments, édités avec introduction, traduction et commentaire*, Cambridge Classical Texts and Commentaries, 2002.

PETERS, Francis, E; *Glossaire des termes de la philosophie grecque antique*, trans. Très bien Hunler, *Arche article : "principe ultime indémontrable"*

ROTH Marthe, *Collections de droit de Mésopotamie et d'Asie Mineure*, Atlanta, Scholars Press, coll. « SBL Écrits du monde antique », 1997

SALEM Jean, *Cinq Variations sur la Sagesse, le Plaisir et la Mort*

SCHEIL Jean Vincent, *La loi de Hammourabi (vers 2000 v. J.-C.)*, Ernest Leroux, Paris, 1904

SEUX Marie-Joseph *Lois de l'Ancien Orient*, Paris, Le Cerf, coll. « Cahiers Évangile », 1986

THOMPSON George, *Études sur la société grecque antique - Les premiers philosophes*

C) OUVRAGES ELECTRONIQUES

« Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales » (www.cnrtl.fr)

Dictionnaire grec en ligne de l'Université de Chicago (<http://logeion.uchicago.edu>)

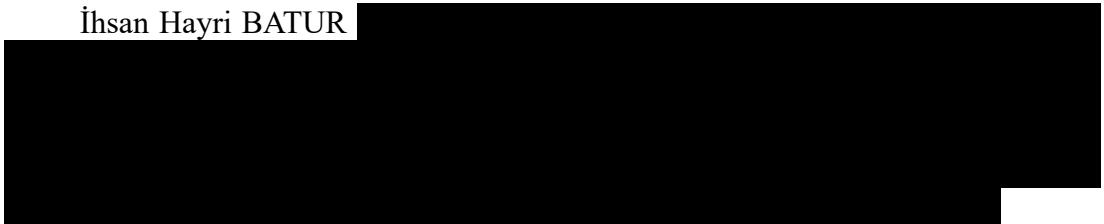
ARISTOTE, <http://www.archive.org/details/4767273>

PLATON, http://www.perseus.tufts.edu/cache/perscoll_Greco-Roman.html



BIOGRAPHIE

İhsan Hayri BATUR



TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ

Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Hazırlayanın Adı Soyadı : İhsan Hayri BATUR

**Tez Başlığı : DESCARTES COMME HERITIER D'ARISTOTE DANS LE CONTEXTE DES PREUVES DE DIEU
(TANRI İSPATLARI BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN MİRASÇISI OLARAK DESCARTES)**

Savunma Tarihi : 23/01/2023

Danışmanı : Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS

JÜRİ ÜYELERİ

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS
(Danışman)

Prof. Dr. Özkan GÖZEL
(Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Ferda KESKİN
(Bilgi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi T. Necati ILGICIOĞLU
(Galatasaray Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erinç ASLANBOĞA
(Galatasaray Üniversitesi)

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. Ulun AKTURAN