

Histoire de la philosophie
33 Méditations de Descartes 2
Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Bien, passons aux choses sérieuses. Cet après-midi, nous allons étudier les Méditations 3 et 4 de Descartes, que j'ai intitulées, comme vous pouvez le constater, « Descartes sur Dieu et la raison humaine ». La deuxième méditation nous amène à deux conclusions principales.

L'une est que j'existe en tant qu'être pensant, et l'autre, qui en découle directement, est qu'en tant qu'être pensant, j'ai toutes sortes d'idées, y compris l'idée de Dieu. Or, si tel est le cas, si nous parvenons à ces deux conclusions, nous n'avons en réalité que deux prémisses possibles pour argumenter en faveur de toute autre affirmation, comme l'existence de Dieu. Nous ne disposons encore d'aucune prémisse qui garantisse l'existence d'un monde matériel ou la finalité ordonnée de la nature.

Il n'existe donc pour l'instant aucune possibilité d'arguments cosmologiques ou téléologiques en faveur de l'existence de Dieu. Il ne dispose que de sa propre existence en tant qu'être pensant et des idées qu'il conçoit. Et pourtant, cela lui suffit.

idées que nous possédons. Il en existe trois . Certaines sont qualifiées d'innées par Platon, mais, comme nous le verrons, elles ne le sont pas tout à fait au sens platonicien du terme, c'est-à-dire issues d'une existence antérieure.

Elles sont innées, en ce sens que les idées claires et distinctes sont innées, propres à nous, surgissant spontanément. D'autres sont adventices, et le terme « adventice » le suggère. Elles nous parviennent par des causes extérieures.

Des idées qui, de notre côté, sont involontaires. Elles sont indépendantes de ma volonté, des idées involontaires. Ce sont des idées que la nature nous enseigne.

Voilà une autre façon de le formuler. En effet, au fil de l'expérience, nous acquérons ces idées, apparemment par des causes extérieures, adventices. Et puis il y a d'autres idées, factices, dont je suis la cause, et dans ce cas, les idées volontaires, comme mon idée d'une girafe féerique aux ailes de papillon, que j'ai assemblée à partir de toutes sortes d'autres idées.

Vous voyez ? Donc, trois types d'idées, et, en fait, dans ce chapitre sur l'existence de Dieu, il va démontrer que l'idée de Dieu n'est pas une idée factice, que je provoquerais. Elle est plutôt involontaire. Donc, elle n'est pas factice.

Deuxièmement , il soutiendra que l'idée de Dieu n'est pas simplement fortuite. Au sens ordinaire, elle est particulière car elle possède la réalité objective la plus complète. Ainsi, les deux premiers de ces trois points de départ pour démontrer l'existence de Dieu concernent l'idée même de Dieu.

D'accord ? Et la troisième concerne sa propre existence en tant qu'être pensant. Il va donc se servir de ces deux conclusions, qui découlent également de la méditation. C'est clair ? D'accord.

Permettez-moi donc de me concentrer, dans un premier temps, sur ce qu'il dit de l'idée de Dieu. Parmi ses diverses idées, dit-il, les idées sur les animaux et toutes sortes de choses, l'idée de Dieu semble se distinguer à certains égards. Or, puisqu'il affirme que l'idée de Dieu possède une réalité objective, qu'il s'agit d'une idée très réaliste, il doit d'abord la définir.

Aucune idée vague et indéfinie ne peut posséder une telle réalité objective. En fait, il semble assimiler clarté et netteté à la réalité objective d'une idée. Vous vous souvenez de ce vieux critère de conception intuitive ? Il semble assimiler clarté et netteté à la réalité objective d'une idée.

D'accord ? Remarquez qu'en utilisant l'expression « réalité objective », il parle d'une qualité de l'idée, et non de son objet, car dans une théorie représentationnelle de la connaissance, c'est l'idée qui est l'objet immédiat de la pensée. Nous pensons nos idées et les utilisons pour désigner des choses extérieures. C'est donc l'idée qui possède une réalité objective.

Les choses extérieures doivent posséder un degré de réalité formelle au moins aussi élevé que celui de réalité objective de l'idée, ce qui revient à dire que la cause d'une idée doit être au moins aussi grande que son effet. Vous saisissez le parallèle ? Voyez-vous, l'idée est un effet de quelque chose, causée par quelque chose. L'idée de Dieu possède un degré élevé de réalité objective, si claire, si distincte, si particulière.

Ainsi, la cause de l'idée doit posséder un degré de réalité formelle , c'est-à-dire de réalité extérieure, au moins aussi élevé que la réalité objective, selon la nature des choses . Affirmer que la réalité formelle doit être aussi grande que la réalité objective revient simplement à dire que la cause doit être au moins aussi grande que l'effet. Et si vous vous demandez, comme nous l'avons fait hier, d'où lui vient cette idée de cause et d'effet, sa réponse est tout simplement : « La nature nous l'enseigne. »

Vous trouverez cette phrase dans ce chapitre. La nature nous enseigne que la réalité formelle doit être aussi grande que la réalité objective. Or, si la nature nous l'enseigne, alors l'idée de cause à effet est une idée fortuite.

C'est une idée que l'on acquiert par l'expérience, une idée née de notre perception du monde extérieur. L'idée que la cause est au moins aussi importante que l'effet.

C'est une idée fortuite. Mais admettant cette relation de cause à effet, de réalité formelle et de réalité objective, alors, à la lumière de la nature, certaines choses en découlent. Maintenant, si vous consultez l'anthologie à la page 38, nous reprendrons le fil de la pensée, et comme elle est un peu obscure à première lecture, permettez-moi d'en souligner les points essentiels.

Je crois avoir relu cette méditation à maintes reprises avant d'en saisir le sens. Au bas de la première colonne, page 38, il définit l'idée de Dieu. L'idée par laquelle je conçois Dieu.

Souverain, éternel, infini, immuable, omniscient, tout-puissant, créateur de tout ce qui est extérieur à lui-même. Voilà une conception assez précise d'un être théiste. Éternel, infini, immortel, souverain, omniscient, tout-puissant, créateur de tout ce qui est extérieur à lui-même.

Ceci, dis-je, recèle assurément une réalité plus objective que les idées qui représentent les substances finies. La distinction majeure réside dans la conception d'un être infini quant à ces attributs. Et la lumière naturelle, la lumière de la nature, manifeste qu'il doit y avoir autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans l'effet.

Car d'où l'effet peut-il tirer sa réalité sinon de sa cause ? Et ainsi de suite. Puis, à la fin du chapitre 39, il résume ce raisonnement pour en tirer la conclusion suivante. La voici.

Si la réalité objective ou la perfection de l'une quelconque de mes idées est telle qu'elle me convainque clairement que cette même réalité n'existe en moi ni formellement ni éminemment, et si, par conséquent, je ne peux en être la cause, alors il est nécessaire que je ne sois pas seul au monde. Ce solipsisme dont nous parlions la dernière fois, ce solipsisme selon lequel j'existerais et moi seul, est faux. Il existe, outre moi, un autre être qui existe en tant que cause de cette idée d'un être parfait.

Eh bien, parmi mes idées, outre celle qui me représente moi-même, et à ce sujet, nous l'avons déjà établi, il y en a une qui représente Dieu. Et il se concentre à nouveau sur le concept de Dieu. Donc, très bien, jusqu'ici, il met en place l'appareil logique qu'il va utiliser.

La notion de réalité objective par opposition à la réalité formelle, la relation de cause à effet indiquant où il veut en venir. Or, à mi-page 40, deuxième colonne, plus précisément au milieu du paragraphe, il aborde l'idée de Dieu, qu'il définit à

nouveau : « Par Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, omnisciente, toute-puissante, par laquelle moi-même et toute autre chose qui existe, s'il en existe une, avons été créés. » En somme, la même définition.

Mais ces propriétés sont si grandes, si excellentes, que plus je les considère attentivement, moins je suis persuadé que l'idée que j'en ai me soit uniquement due. Or, il dit ici, voyez-vous, que l'idée que j'ai de Dieu est involontaire. Je n'en suis pas la cause.

Il est donc absolument nécessaire de conclure que Dieu existe. Car bien que l'idée de substance soit présente en moi, du fait que je suis moi-même une substance, je ne devrais pas avoir l'idée d'une substance infinie, étant un être fini, à moins que cette idée d'une substance infinie ne me soit donnée par une substance réellement infinie. Voyez-vous, la cause doit être au moins aussi grande que l'effet.

Bien, et il poursuit, dans le premier paragraphe complet de la page 41, en présentant l'idée comme très claire et distincte. Le début du paragraphe suivant expose l'idée d'un être suprêmement parfait et infini, d'une vérité absolue. Vers la fin de la deuxième colonne de la page 41, il est dit que Dieu est en réalité infini, de sorte que rien ne saurait être ajouté à sa perfection.

Parfait en tous points. Et il se demande comment lui-même, à la question 42, en tant qu'être fini, peut exister. Comment se fait-il que moi, être fini, je puisse concevoir un être infini ? Comment est-ce possible s'il n'y a pas de Dieu ? Donc, pour que je puisse y penser, il doit y avoir un Dieu qui me permette d'exister et de concevoir cela.

Il rassemble donc ces trois notions. Premièrement, l'idée de Dieu possède le plus haut degré de réalité objective, de clarté et de distinction. C'est l'idée d'un être infini.

Il introduit la reconnaissance que l'idée de Dieu est involontaire de la part de l'être humain. Je n'aurais pas pu la concevoir moi-même. Et puis, troisièmement, l'existence même de la pensée.

L'esprit a besoin d'explications. Et sa conclusion apparaît donc au bas de la deuxième colonne de 43. Enfin, au bas de la deuxième colonne.

Il vient d'écarter ses parents comme cause. Ainsi, le paragraphe qui s'achève à mi-hauteur de la deuxième colonne de la page 43 nous amène à conclure que je suis et que je possède l'idée d'être absolument parfait, de Dieu, que son existence est démontrée de la manière la plus claire. Je ne l'ai pas puisée, poursuit-il, dans les sens.

Autrement dit, ce n'est pas fortuit. Ce n'est pas une pure invention de mon esprit. Ce n'est pas factice.

Par conséquent, il reste l'hypothèse que cette idée soit innée, de la même manière que l'idée de moi-même l'est. En vérité, il n'est pas étonnant que Dieu, lors de ma création, ait implanté cette idée en moi afin qu'elle serve, en quelque sorte, de marque de l'artisan apposée sur son œuvre. Il n'est pas toujours nécessaire que cette marque soit différente de l'œuvre elle-même, mais considérant simplement que Dieu est mon créateur, il est fort probable qu'il m'ait, d'une certaine manière, façonné à son image et à sa ressemblance, et que je perçoive cette ressemblance, qui contient l'idée de Dieu, par la même faculté qui me permet de me percevoir moi-même.

Oui, en me percevant comme un être pensant fini, je trouve, voyez-vous, l'image de l'être pensant infini. Dieu. L'effet témoigne de la cause.

Ainsi, lorsque je me prends pour objet de réflexion, je constate non seulement que je suis un être incomplet et dépendant, aspirant sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand, mais j'ai aussi l'assurance que celui dont je dépends possède tous les biens auxquels j'aspire, et qu'il est donc Dieu. Toute la force de l'argument réside dans le fait que je comprends que je ne pourrais être de la nature que je suis et pourtant avoir en moi l'idée de Dieu, si Dieu n'existait pas réellement. Ce même Dieu, dont l'idée est présente dans mon esprit, est doté de toutes ces perfections sublimes, dont l'esprit peut avoir une vague conception, sans toutefois pouvoir les comprendre pleinement, et qui est entièrement supérieur à tout défaut.

Il apparaît donc clairement qu'il ne peut être un trompeur, car la lumière naturelle dicte que toute fraude et toute tromperie proviennent d'un défaut. Sa conclusion n'est donc pas simplement que Dieu existe, lui son créateur, et par conséquent la cause de l'idée de Dieu, mais que le Dieu qui existe est un être parfait qui ne trompe pas, et ne saurait donc être un trompeur. Et dans cette dernière phrase, il ajoute une affirmation supplémentaire dont dépendra la quatrième méditation.

Tout dépendra de cela, car l'hypothèse, présente dans les premières considérations sceptiques de la première méditation, est que Dieu pourrait nous tromper, ou qu'un être maléfique nous trompe. Si Dieu est notre créateur, nous devons être absolument certains qu'il ne nous trompe pas en nous créant tels qu'il nous a créés. Mais si Dieu est parfaitement parfait, il ne tromperait pas.

Nos facultés créées ne sont donc pas trompeuses. Et la quatrième méditation développe ce thème en abordant le problème de l'erreur. Bien, prenons un peu de recul par rapport à l'argument en faveur de l'existence de Dieu et examinons-le un instant.

On pourrait dire, en termes simples, qu'il s'agit d'un argument de cause à effet en faveur de l'existence de Dieu. Un argument de cause à effet. J'ai précisé que ce n'est pas un argument cosmologique.

Elle ne part pas du cosmos, du cosmos physique. Ce n'est pas un argument téléologique qui prend pour point de départ la conception ordonnée du cosmos, comme celui de Thomas d'Aquin. Mais c'est néanmoins un argument de cause à effet.

Il en résulte l'existence d'un esprit et de son idée de Dieu. L'idée en découle. L'argument en découle.

Il ne s'agit pas d'un argument ontologique, comme celui d'Anselme qui consistait à analyser l'idée de Dieu et à démontrer qu'il serait logiquement contradictoire de nier son existence. Ce n'est pas le cas ici. En revanche, Descartes développe bien un argument ontologique dans la Cinquième Méditation.

D'accord ? Mais pas encore. Il ne faut donc pas confondre l'argument ontologique de la Méditation 5 avec l'argument causal de la Méditation 3. Vous saisissez la différence ? Si vous vous demandez pourquoi il a attendu la Méditation 5 pour aborder l'argument ontologique, pourquoi ne pas l'avoir traité d'un seul coup dans la Méditation 3 ? La réponse est qu'il ne dispose pas de prémisses logiques suffisantes. Qu'il tente de procéder de manière déductive et systématique.

Car pour mener un raisonnement ontologique, il faut être certain que ce que la raison humaine juge logiquement nécessaire l'est réellement. Non pas causalement nécessaire, mais logiquement nécessaire. Ainsi, si l'on veut examiner la logique interne du concept de Dieu dans le cadre d'un raisonnement ontologique, il faut avoir confiance dans les lois qui régissent la raison humaine.

Et c'est ce qui l'attend dans la Méditation 4. Il ne peut donc pas aborder l'aspect ontologique avant d'avoir terminé la Méditation 4. Un commentaire ? Une question ? Avez-vous suivi le raisonnement, ou souhaitez-vous y revenir ? Oui. Bonne question. Car la métaphore de la lumière et de l'illumination, oui, la métaphore de la lumière et de l'illumination est un thème récurrent depuis Platon.

Vous voyez, dans la tradition chrétienne, il me semble que cela commence le plus clairement avec Augustin, pour qui les Lumières sont la lumière du Logos divin éclairant l'esprit humain afin qu'il puisse percevoir les Rationes, ces vérités éternelles, ces pensées. Cependant, cette notion du Logos qui éclaire l'esprit semble avoir évolué dans deux directions différentes au Moyen Âge.

L'une, évidemment, se trouve dans la tradition augustinienne qui, comme je l'ai mentionné, se manifeste chez des penseurs comme Bonaventure, lesquels parlent du logos éclairant l'esprit plutôt que d'adhérer à l'épistémologie aristotélicienne. Vous vous souvenez ? D'autre part, si Thomas d'Aquin reprend la doctrine du logos d'Augustin en termes d'exemplarisme, d'idées archétypales dans l'esprit de Dieu, il

ne parle pas du logos divin éclairant l'esprit humain, mais plutôt de la lumière de la raison. La lumière de la raison.

La lumière, si vous voulez, de la raison naturelle. Or, la nuance est subtile, car la notion augustinienne d'illumination ne se limite pas à l'éveil des croyants, comme on l'entend souvent en théologie, mais elle correspond à l'idée, présente au chapitre 1 de l'Évangile de Jean, que le Logos illumine tout être humain venant au monde. Autrement dit, une connaissance humaine générale des universaux est possible grâce à la lumière que projette le Logos. dans l'esprit humain.

Il ne s'agit pas simplement d'éclairer l'esprit quant aux enseignements des Écritures. Il s'agit donc d'un éveil des capacités naturelles de l'esprit. Or, chez Thomas d'Aquin, voyez-vous, c'est la capacité naturelle qui éclaire .

Non pas la lumière sur les facultés naturelles, mais les facultés naturelles qui éclairent. Du moins, c'est ainsi que cela semble être formulé chez Thomas d'Aquin, mais chez Descartes, il me semble que c'est explicitement le cas. La lumière de la raison.

La lumière naturelle de la raison. La lumière de la nature, voyez-vous. Et c'est cette notion qui sous-tend les Lumières du XVIIIe siècle.

Dieu dit : « Laisse Newton tranquille », et la lumière fut. D'où venait cette lumière ? Du raisonnement scientifique de Newton. Voilà une excellente question.

Elle établit une distinction entre la tradition augustinienne et la tradition cartésienne. Oui, oui. Ainsi, même au plus profond du doute, l'esprit n'est pas plongé dans les ténèbres ; mais, oh, je vois, même au plus profond du doute, je dois exister.

Il y a de la lumière dans l'obscurité. Vous savez, pourquoi utilise-t-il la métaphore visuelle d'une idée claire et distincte ? Voyez-vous, il faut bien qu'il y ait une certaine lumière dans l'esprit pour que les choses soient claires et distinctes.

Il semblerait que, d'une certaine manière – peut-être que je ne le comprends pas bien –, si notre connaissance de Dieu dépend de notre capacité à concevoir ces idées, alors l'idée de Dieu serait subjective et dépendante de notre capacité à penser. Certes, mais qu'importe ? Comment peut-on avoir une idée de Dieu sans penser à des idées ? C'est pourquoi les chiens n'ont pas d'idées de Dieu : ils ne pensent pas à des idées.

Ils possèdent peut-être des images sensorielles, mais pas d'idées abstraites. L'idée de Dieu est-elle purement subjective ? Oui, et c'est précisément ce que disent Marx, Freud et d'autres. Mais l'essentiel est qu'une idée existe dans l'esprit.

La question n'est pas de savoir si l'idée existe dans l'esprit. Ce serait une tautologie. La question est de savoir si elle est vraie, s'il existe dans la réalité quelque chose qui corresponde à l'idée présente dans l'esprit.

Ce n'est donc pas une preuve de l'existence de Dieu, mais plutôt une preuve qui favorise son existence. Non, l'idée de Dieu est un présupposé.

Il a dit : « J'ai une idée . » La question est : d'où me vient-elle ? Vous voyez ? Il écarte la possibilité qu'il s'agisse d'une pure invention, ce qui revient à dire non à Freud. Ce n'est pas la projection de mon complexe d'Œdipe.

Vous voyez ? Je n'ai rien inventé. Il dit que ce n'est pas fortuit. D'après mon expérience, ce n'est pas dû à divers autres facteurs.

En ce sens, ce n'est pas comme l'idée d'un corps physique que j'ai pu observer. Non, il semble que ce soit inné. Une idée innée est si claire, si distincte.

Vous voyez ? Cette idée d'un être infini est extraordinaire. Quelle en est la cause ? Eh bien, la cause doit être au moins aussi grande que l'effet. Ce doit être précisément l'être dont j'avais l'idée.

Vous pensez peut-être que cet argument est trop simpliste et qu'il comporte une faille. Je le crois aussi.

Je pense qu'on peut assez facilement cerner le problème, du moins au niveau du symptôme . À savoir que, bien qu'il ait une idée d'un être infini et parfait, il n'a pas une idée parfaite de cet être infini et parfait. Son idée n'est donc pas la plus aboutie possible.

La cause n'est donc pas forcément la même. Voyez-vous, c'est le symptôme. Vous pourriez vous demander : « Pourquoi alors passe-t-il à côté de ça ? » Je pense que c'est parce qu'il ne comprend pas suffisamment les facteurs qui influencent le développement des idées humaines, notamment l'idée d'infini.

Vous voyez ? Et pourquoi cela ? Eh bien, je pense que c'est parce qu'il existe une tradition, héritée de l'Antiquité et du Moyen Âge, selon laquelle le concept d'infini est impensable. C'est quelque chose que l'esprit humain ne peut saisir : le concept d'infini. Et pourtant, voici la conception d'un être infini.

En mathématiques plus récentes, on a effectivement tenté de conceptualiser la notion d'infini et son évolution. La manière la plus simple d'expliquer comment on parvient à ce concept est de dire : partez d'une idée d'une chose immense, et vous extrapolez sans cesse, encore et encore. Et ainsi de suite, indéfiniment.

Et on obtient ainsi le concept d'infini. On peut donc expliquer le concept d'infini. Non, mais je pense que, du point de vue de son épistémologie, le problème sous-jacent est que ce critère, ce critère intuitif de vérité, de clarté et de distinction, n'est tout simplement pas très fiable.

J'ai un ami qui disait que la seule réponse appropriée à quelqu'un qui affirme que telle idée est parfaitement claire et distincte est : « Eh bien, je crains que ce ne soit pas le cas pour moi. » Ou encore : « Attendez que j'aie fini avec vous. » Vous voyez ?

Il y a la clarté et la netteté, qui sont une question de degré. On peut croire avoir parfaitement compris quelque chose dans un devoir ou un examen, et puis, à la correction, on se rend compte que ce n'est pas le cas. C'est une expérience qui le prouve. Je pense que c'est là que réside le problème.

Mais on voit bien ce qu'il fait, et ce que je tiens à souligner chez Descartes à ce stade, c'est sa méthode. Les limites de cette méthode fondationnaliste se révèlent à mesure que le raisonnement se dénoue. David ? Eh bien, il lui faut une prémisse concernant la fiabilité de la raison humaine.

Autrement dit, la fiabilité du raisonnement humain dans le respect des lois de la logique, lesquelles sont fiables. Oui, c'est ce dont il a besoin.

D'accord, et vous vous accrochez aussitôt à une objection majeure.