

# LA LOGIQUE DE L'INVENTION DES VERITES CHEZ DESCARTES

..... Corina CÎRLUGEA

## I. INTRODUCTION

### II. LE PROBLEME DE LA VERITE

1. *Court historique*
  2. *La vérité chez Descartes*
    - a. *Introduction*
    - b. *Clarté et distinction*
    - c. *Intuition*
    - d. *Lumière naturelle*
- ### III. CONCLUSIONS

## 1. INTRODUCTION

J'utilise le terme „inventer” dans l'acception usuelle des dictionnaires, c'est-à-dire pour désigner l'acte de trouver quelque chose de nouveau, de produire des idées ou des choses nouvelles par une combinaison inédite des éléments connus, en vue d'un but quelconque.

„La logique” se réfère ici au fait que la démarche suivie par Descartes pour relever ce qu'il considère être des vérités fondamentales peut être considérée comme obéissant à certaines règles.

En ce qui concerne le terme de „vérité” chez Descartes, le problème en est plus complexe et sera traité dans le contenu même de cette étude.

Le titre de 'étude a une évidente nuance péjorative et veut dire que, alors que l'on cherche la première vérité, on tombe sur l'existence de son propre esprit, c'est-à-dire de sa propre subjectivité et qu'en suite on bâtit sur elle une entière méthode de la certitude, alors on pourrait avoir au moins la décence de réduire ses prétentions à une reconnaissance universelle et de dire, éventuellement, que l'on peut montrer aux autres comment on a réussi de trouver le meilleur chemin pour bien conduire son propre esprit. Descartes devrait décrire, je crois, le moyen par lequel il découvre soi-même, comment il devient auteur, comment il reconside le monde et seulement suggérer que cet „il” peut être un lieu commun dans lequel chacun est libre à s'installer.

## II. LE PROBLEME DE LA VERITE

### 1. Court historique

Le problème de la vérité se prête mal aux généralisations car, souvent, il ne peut être compris que dans le contexte d'un système philosophique particulier.

Pour les Grecs, φαίνόμενον signifie également ce qui se montre de soi-même et le fait de se montrer, le caractère phénoménal de l'apparition ou la manière d'arriver à la présence: bref, l'étant. Le mot φύσις signifie l'ouverture, l'éruption, et il est utilisé pour désigner l'Être même et pas l'une de ses façons particulières de manifestation. Les deux termes grecs se sont imposés et ont imposé à la vérité le sens de non-cachement, la phénoménologie et la physique constituant les fondements de ce sens originnaire de la vérité. Comme étant, comme participant à la vérité du non-cachement, n'importe quelle chose, pour les Grecs, était présente dans l'apparition.

L'époque médiévale est une époque des accords entre les archétypes divins, les idées humaines et les choses. La première étape, qui tient jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, est dominée par la pensée augustinienne pour laquelle „vérité” signifiait soit la vérité personifiée, soit une réalité, soit un état des choses. La deuxième étape qui débute au XIV<sup>e</sup> siècle, reprend la position d'Aristote qui comprenait par la vérité, le caractère de ce qui est vrai. Le premier travail qui pose le problème de la vérité des propositions date de 1235 et appartient à Robert Grosseteste. Jean Scot Erigène énumère les caractères de la Vérité Suprême : la pérennité, la noncorporalité et l'immutabilité. St. Thomas d'Aquin explicite la distinction „le vrai” — „la vérité (pure)”, accordant au premier terme le statut de ce qui est vrai, c'est-à-dire de ce qui vient par les sens et qui nous est immédiatement donné par une intuition intellectuelle (res sicut est). Le deuxième terme, (sincera veritas) est la conformité des choses avec leurs modèles (avec l'exemplarité). La connaissance du

modèle est impossible sans une illumination spéciale. La vérité des choses et la vérité de l'intellect sont des notions distinctes. Anselme de Cantorbéry dédie au problème de la vérité un traité entier, qui s'appelle „De veritate”. L'une de ses thèses fondamentales serait qu'il existe une vérité dans l'essence de chaque chose qui est. La scolastique du XIII<sup>e</sup> siècle accepte aussi d'autres éléments de la doctrine anselmienne, par exemple que la vérité représente la conformité entre un signe (proposition) et ce qu'il signifie ; que la vérité est perceptible uniquement par l'esprit; qu'elle peut être également indifférente et atemporelle, mais aussi concrète pour un certain moment et dans un contexte donné, car elle signifie une certaine chose et pas une autre.

La première définition claire de la vérité-correspondance a été formulée par Avicenne, paraît-il. C'est de lui, je crois, que Descartes a emprunté aussi la thèse de l'être (ens) comme première et primordiale conception de notre entendement :

„On entend également (par vérité) l'état de la parole ou de l'intelligence désignant l'état de la chose à l'extérieur lorsqu'il y a adéquation entre eux”

En parlant des signes, à la suite d'Anselme, ou de l'intellect, en suivant Avicenne, les médiévaux pensaient aux propositions, énonciations ou complexum car, selon Aristote (Met.IV,4,1027 b 20 ; IX,10,1051 b 2),

„la vérité et la fausseté existent dans la proposition qui compose et sépare le sujet et l'attribut, c'est-à-dire dans la proposition affirmative ou négative”.

Le fait que Descartes se situe dans cette tradition pourrait expliquer son permanent glissement entre le plan des objets et celui du langage, ses définitions étant tantôt réelles, tantôt nominales :

„je ne suis, donc, précisément parlant , qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement, ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue”(Descartes, Oeuvres, O.C.,p.251).

La conception médiévale la plus proche du sens commun concerne une correspondance entre les faits sensibles et ce qu'on pense sur eux (c'est-à-dire monde-esprit). Cette attitude implique une distance entre le sujet connaisseur et l'objet connu, l'objet existant indépendamment du sujet. La conception de la vérité comme *adequatio rei et intellectus* implique une distance entre la vérité ontologique et la vérité logique. La vérité ontologique, *veritas in essendo*, suppose une concordance entre l'objet et son type idéal. La vérité logique, *veritas in cognoscendo*, prend en considération la correspondance entre la pensée (ou langage) et la chose connue. Cette dichotomie reste comme un fondement pour les critères de la vérité chez Descartes pour qui, d'une part, la validité des Vérités Éternelles est assurée par Dieu et, d'autre part, „les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies” (Descartes, Discours IV). C'est-à-dire que l'évidence se relève comme critère des vérités connues individuellement.

## 2. La vérité chez Descartes

### a. Introduction

La perspective médiévale sur la vérité supposait comme arrière-plan le problème de la Création. Elle impliquait un Dieu créateur situé dans une position privilégiée par rapport au reste de l'Univers créé. Cette perspective a commencé à se détruire vers la fin du Moyen Age quand on a senti la nécessité de trouver quelques épreuves rationnelles pour soutenir l'existence de Dieu. La certitude de Son existence devait être le résultat d'un examen rationnel. C'est le moment d'un glissement de la foi vers la raison dans laquelle Descartes s'engage, en s'excusant envers les fidèles et ne réussissant pas, comme on pouvait s'y attendre, à se maintenir d'une part ou de l'autre de la ligne de démarcation.

La perspective onto-théologique quitte la maîtrise de la vérité-correspondance et sera maîtrisée par la vérité-certitude. Cette perspective se maintiendra pendant le XIX<sup>e</sup> siècle (par Nietzsche, par exemple) jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle quand le Dieu de la métaphysique traditionnelle fait place au Dieu escathologique (chez Heidegger, par exemple).

Pour Descartes, la première vérité et la plus forte c'est la compréhension de l'existence de soi, une chose indubitable par le fait même d'être, perçue par l'esprit. La seule règle de la vérité avec laquelle Descartes s'identifie est l'idée claire et distincte.

### b. Clarté et distinction

Les idées claires et distinctes se situent parmi les idées innées, dont l'idée de Dieu ou celle de l'étendement. Dans Les Troisièmes Réponses, Descartes précise que, a proprement parler, innée n'est pas l'idée, mais notre faculté de la produire :

„Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en notre âme, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune ; mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire” (Descartes, Oeuvres, tome I, O.C., p.492).

Ce changement d'accent nous fait penser à l'existence d'une structure de l'égo-cogito cartésien qui approcherait l'égo transcendantal de Kant, configuré afin de pouvoir soutenir une gnoséologie.

Une idée claire est une idée dans laquelle on peut distinguer tous les éléments et une idée distincte serait une idée qui ne peut pas être confondue avec une autre :

„J'appelle (connaissance) distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut" (Descartes, Principes, I, 45).

Le terme de „précis" est utilisé dans le sens établi par „La Logique de Port-Royal" (I, ch5) :

„ou il est parlé de la manière de connaître par abstraction ou précision".

Pour Leibniz (Discussions de Métaphysique, § XXIV) et pour Kant aussi, les choses sont inversées : une idée est claire quand elle suffit pour reconnaître l'objet et distincte quand on peut aussi relever ses détails :

„Si nous sommes conscients de l'entière représentation, mais nous ne sommes pas conscients de la diversité qu'elle contient, alors la représentation est indistincte" (Kant, Logica generala, O. C., p. 87).

En instituant la clarté et la distinction des idées comme principe de la vérité, Descartes se rend coupable, à mon avis, de l'erreur logique qui s'appelle *petitio principii*, qui consiste en le fait que la thèse à démontrer est supposée par les arguments invoqués pour la soutenir. En notre cas, le garant de l'institution de la clarté et de la distinction comme principe de la vérité est Dieu, dont l'idée se trouve elle-même parmi les idées claires et distinctes:

„Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement ; ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque légère idée, sans pourtant les pouvoir comprendre, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui dénotent quelque imperfection" (Descartes, Oeuvres, tome I, p. 290)

Dans le moment de l'institution de la clarté et de la distinction des idées comme principes fondamentaux des vérités, la présence et la vérité deviennent simultanées. Penser ne veut pas dire, pour Descartes, juger (comme pour Kant, par exemple), mais veut dire, fondamentalement, voir. Cette „intuition intellectuelle" ou inspection de l'esprit est incomparablement plus distincte que celle faite par les yeux, parce que c'est l'âme et non le corps celui qui voit. (Descartes, La Dioptrique, discours IV).

### c. Intuition

Les idées ne fondent pas l'existence des choses mais de celui qui les possède. La conscience de soi est une conscience sans image. L'exemple avec le morceau de cire a comme principale fonction de mettre en évidence la différence entre le mode par lequel la conscience se connaît soi-même et le mode par lequel elle connaît les choses et de rendre manifeste l'implication de l'égo qui pense en tout ce qu'il pense. La réflexion de l'esprit

sur soi-même n'a pas d'autre but que la découverte des données immédiates de la conscience. Cette réflexion est nommée par Descartes même „intuition” (mentis intuitum). Descartes utilise souvent cette expression qui est, peut-être, prétentieusement traduite par „intuition intellectuelle” et que Kant nomme simplement „intuition empirique”. De toute façon, Descartes ne dit pas qu'il existerait plusieurs types d'intuitions :

„Par intuition, j'entends non le témoignage variable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination naturellement désordonnée, mais la conception d'un esprit attentif, si distincte et si claire qu'il ne lui reste aucun doute sur ce qu'il comprend;” (Descartes, Oeuvres, tome 11, O.C., p.212)

L'intuition est, alors, le premier et le plus fort moyen de connaître la vérité. Elle est une vision instantanée, rendue possible par la lumière naturelle et peut être assimilée à la pensée, dans ce mode particulier dans lequel Descartes définit la pensée :

„Par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes : c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser” (Principes, I, O.C., p.67).

#### d. Lumière naturelle

Le symbolisme de la lumière naturelle peut être trouvée pendant l'Antiquité entière tant dans les oeuvres philosophiques que dans la tradition religieuse. La lumière et les ténèbres étaient souvent corrélatives et ont été utilisés comme symboles pour connaissance-ignorance, beau-mauvais, bien-mal, être-non-être. Le syntagme „lumière naturelle” est d'origine chrétienne. Dans L'Évangile après Jean (I,9), la Parole est „La vraie Lumière qui éclaire tous les hommes”. Dans la théologie, la lumière naturelle paraît être distincte de la révélation divine, mais elles peuvent aussi être prises ensemble. La métaphore de la lumière n'a pu jamais être parfaitement coupée de son symbolisme religieux et Descartes aussi, malgré ses efforts, n'a jamais réussi à donner à ce lumen naturelle le sens stricte de capacité de la raison de découvrir la vérité par soi-même. La définition que donne Descartes dans les Principes (I,30) reste discutable si nous acceptons l'erreur mentionnée ci-haut concernant la clarté et la distinction:

„La faculté de connaître que nous appelons lumière naturelle n'aperçoit jamais un objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement”.

Dans „Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle”, Descartes va plus loin et dit, le plus clairement que possible, que la lumière naturelle doit être dégagée de toutes les connotations religieuses, mais aussi de toutes les connotations philosophiques :

„La lumière naturelle permet de déterminer <les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée> et cela <sans emprunter le secours de la religion ou de la philosophie>”.

Descartes parle de l'homme honnête parce que, pour lui, la raison est équivalente du bon sens et représente l'aptitude de distinguer le vrai du faux. Le simple jugement, sans connotations logiques et éthiques peut se produire aussi dans l'absence de la raison. Le jugement est un acte de volonté et la volonté est libre d'accepter ou de violer les lois de la raison. La raison ou le bon sens est naturellement donnée à tous les hommes et est égale pour tous. (Descartes, Discours, 1<sup>ère</sup> partie). La même position que celle de Descartes en concernant la lumière naturelle se trouve chez Leibniz (Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, livre I, chap.I,§22). En plus, Leibniz oppose la lumière naturelle à l'instinct, la lumière permettant l'accès à une connaissance distincte, pendant que l'instinct n'est que le sentiment confus d'une vérité innée.

### III. CONCLUSIONS

Les méditations métaphysiques de Descartes, en suivant le modèle jésuite des méditations d'Ignace de Loyola, doivent conduire, paradoxalement, à la découverte de la vérité première par la lumière naturelle. C'est-à-dire, l'entière démarche des exercices spirituels n'a pas d'autre but que d'atteindre une capacité maximale de raisonner et de découvrir quelques vérités indépendantes de tout apport religieux. Descartes combine une démarche qui, en prénant comme appui la liberté d'inventer, ne retient pas des objets que ce qu'il connaît parfaitement, à la réflexion métaphysique qui a pour première certitude, fondement des autres, la connaissance d'une existence ou d'un être, particulièrement de son être penseur. La logique de cette réflexion ne prête pas la forme des quelques raisonnements validés par la logique scolastique et d'autant moins de ceux validés par la logique contemporaine. Dans la „Lettre vers Clerselier” (841-842-II), Descartes dit:

„L'erreur qui est ici la plus considérable est que Gassendi suppose que les propositions particulières doivent être déduites de celles générales après un ordre syllogistique de la dialectique, dans lequel il montre peu savoir quelle est la façon de trouver la vérité. Car il est clair que, pour la trouver, il faut commencer avec des notions particulières pour passer après à celles générales”.

Descartes veut dire, en fait, que dans la perception d'une chose, l'entendement est celui qui conçoit son essence ou sa nature, sans aucune procédure d'abstraction ou de généralisation, sans aucun apprentissage, seulement par cette intuition à laquelle il est propre d'observer dans la chose singulière, l'essence universelle qui, elle seule, la rend connue. C'est ce que Husserl va développer plus tard sous le nom d'intuition éidétique.

Descartes refuse a priori l'alternative empiriste entre la déduction logique partant du côté des principes universels et l'intuition sensible des contenus singuliers, et aussi la séparation qu'elle implique entre l'abstrait et le concret.

La solution ne doit pas être cherchée entre le concept et l'intuition qui proviennent des sources différentes. Pour Descartes, le concept de l'entendement est une intuition claire et distincte. Tant que l'esprit ne conçoit pas, c'est-à-dire qu'il reçoit seulement et s'abstient d'effectuer un jugement, l'erreur n'est pas possible. La conclusion que cette dissertation veut tirer, est la suivante : que la découverte de la subjectivité comme dernier fondement (το ὑποκείμενον), capable de fonder une métaphysique, est illégitime pour l'essai de fonder une théorie de la connaissance, comme dans les „Regulae ad directionem ingenii”, par exemple. Que l'institution de la clarté et de la distinction, telles que Descartes les comprend, c'est-à-dire comme principes de la vérité, puisqu'elles partent d'une erreur logique, ne peuvent pas fonder, de façon rationnelle, la vérité. Que, par conséquent, Descartes invente plutôt les vérités dont il a besoin pour sa démarche philosophique, en suivant les règles d'une „logique” dans laquelle la mystique, sous une forme ou sous une autre, reste toujours présente.

## Bibliographie

- <sup>1</sup> DESCARTES, R., Oeuvres de Descartes. Tomes 1,11. Paris, chez F.G.Levrault Librairie, 1826.
- <sup>2</sup> DESCARTES, R., Les méditations métaphysiques. Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1947.
- <sup>3</sup> DESCARTES, R., Doua tratate filosofice. Bucuresti, Editura Stiintifica și Enciclopedica, 1984.
- <sup>4</sup> DESCARTES, R., Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a cauta adevarul in Stiințe. București, Editura Academiei Române, 1990.
- <sup>5</sup> DUMITRIU, A., Cartea întâlnirilor admirabile. București, „Eminescu”, 1981.
- <sup>6</sup> GUENANCIA, P., Descartes. Paris, Bordas, 1986.
- <sup>7</sup> JOJA, A., Studii de logică. Vol. 1. București, Editura Academiei RPR, 1960.
- <sup>8</sup> KANT, I., Logica generală. București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.
- <sup>9</sup> LAPORTE, J., Etudes d'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle. Paris, Librairie J.Vrin, 1951.
- <sup>10</sup> VERNEAUX, R., Histoire de la Philosophie Moderne. Paris, Beauchesne et ses Fils, 1957.
- <sup>11</sup> LALANDE, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, Quadrige\PUF, 1991.
- <sup>12</sup> \* \* \* Encyclopédie Philosophique Universelle. Tome I,II,Vol. I,II.Paris, PUF, 1990.
- <sup>13</sup> \* \* \* Encyclopaedia Universalis, Corpus 12. Paris, 1988.