

Cependant pouvait-il plus clairement marquer que ce doute est un doute essentiellement provisoire dont le but est la certitude? S'il doute, ce n'est pas pour douter, comme les sceptiques; « car, au contraire, dit-il, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile (1). » Il ne fait qu'appliquer cette première règle de sa logique : ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connaisse évidemment être pour telle. Était-il possible de mettre en tout son jour, par un tour plus saisissant et plus vif, l'évidence irrésistible de l'existence de notre propre pensée, et de mieux convaincre les plus obstinés douteurs que le doute le plus hyperbolique, le plus insensé ne peut pas même effleurer la vérité fondamentale sur laquelle reposera toute sa philosophie? Voilà le vrai sens, voilà la justification du doute méthodique de Descartes, si bien compris et si éloquemment développé par Fénelon, dans la seconde partie du *Traité de l'existence de Dieu*. « Ce n'est pas, a dit Malebranche, un doute de ténèbres, mais un doute qui naît de la lumière et qui aide en quelque façon à la produire à son tour (2). »

Cette forme d'enthymème, *je pense, donc je suis*, a aussi donné lieu à quelques malentendus. On a reproché à Descartes d'avoir prétendu faire un véritable syllogisme, avec la majeure sous-entendue; or cette majeure sous-entendue affirmant précisément ce qu'il s'agit de démontrer, à savoir que ce qui pense existe, ce prétendu syllogisme ne serait qu'une pétition de principe. Mais Descartes n'a nullement songé à déduire son existence de quelque fait antérieur; il n'a point donné une démonstration, il a posé un axiome : « Lorsque quelqu'un dit, *je pense, donc je suis*, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit comme une

(1) *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> partie.

(2) *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. xx.

simple inspection de l'esprit, comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû connaître auparavant cette majeure, tout ce qui pense, est ou existe; mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut faire qu'il pense s'il n'existe (1). »

Enfin, c'est l'insignifiance que quelques-uns, plus malavisés encore, parmi lesquels on s'étonne de rencontrer Vico, ont imaginé de reprocher au *je pense, donc je suis*. Qu'est-ce, dit l'auteur de la *Science nouvelle*, que cette belle découverte, sinon un raisonnement à la portée d'un idiot, et tout à fait semblable à celui de Sosie défendant sa propre identité contre les menaces et les coups de Mercure revêtu de sa figure?

Comment mieux repousser ce reproche d'insignifiance qu'en exposant les grandes vérités que Descartes va faire sortir de cette première vérité si humble en apparence? D'abord, il en tire la spiritualité de l'âme. En effet, de cela seul que le moi se connaît lui-même, et de ce qu'il ne se connaît que comme une pensée, sans connaître une seule autre chose au monde, sans savoir même encore s'il y a un seul corps existant, même le sien, il infère aussitôt qu'il est un esprit. Je sais d'une manière certaine que je suis; mais qui suis-je? De toutes les choses qu'il jugeait autrefois appartenir à la nature des corps, il s'assure qu'aucune n'est en lui tel qu'il se connaît. Il exclut même certains attributs qu'il rapportait à l'âme, tels que marcher, se nourrir, sentir même, parce qu'ils réclament l'intervention du corps. Je suis une chose qui pense. Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est, répond Descartes, une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Or, la connaissance de notre être ainsi précisément pris ne dépend pas de ce dont la

(1) Réponse aux secondes objections recueillies par le P. Mersenne.

(2) *Principes*, 1<sup>re</sup> partie, art. 10.

nature ne nous est pas encore connue, elle ne dépend ni du corps, ni de rien de ce que nous pouvons feindre par l'imagination. La pensée, par où Descartes entend tous les phénomènes, sans exception, qui tombent sous la conscience (1), voilà donc la seule chose qui ne puisse être détachée de nous, et qui nous appartienne en propre.

En vain excite-t-il son imagination pour voir s'il n'est pas encore quelque chose de plus, ou quelque chose autre que la pensée : « Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain, je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et m'imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain d'être quelque chose (2). » Il dit encore : « Rien de ce que l'imagination nous donne n'appartient à cette connaissance que nous avons de nous-mêmes, et pour connaître sa nature, l'esprit doit se détourner absolument de cette façon de concevoir. » C'est ainsi que, de la seule conception claire et distincte de notre être pensant, indépendamment du corps, c'est-à-dire d'une simple aperception de la conscience, Descartes tire immédiatement la distinction de l'âme et du corps ou la spiritualité.

(1) Descartes comprend sous ce nom de pensée tous les faits de conscience : « Par le nom de pensée je comprends tout ce qui est tellement en nous que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes et en avons une connaissance intérieure : ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. » (Réponse aux deuxième objections.) Il donne souvent le nom d'idée à tous les phénomènes psychologiques sans exception. « J'ai souvent averti que je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit, en sorte que lorsque je veux et je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées. » (Réponse aux troisième objections.)

(2) 2<sup>e</sup> Méditation. Voir ses Réponses aux objections, surtout à celles de Gassendi, et ses Remarques sur le placard de Régius, édit. Cousin, X, p. 69.

Comme preuve de la spiritualité, il ne met qu'en seconde ligne l'argument de la simplicité de l'âme opposée à la multiplicité des parties du corps. « Le corps, dit-il, de sa nature est toujours divisible et l'esprit est entièrement indivisible (1). »

Mais l'âme ne pourrait-elle être encore autre chose que ce que nous y connaissons clairement ? La pensée est sans doute un de ses attributs, pourquoi l'étendue n'en serait-elle pas un autre ? Cela ne saurait être, parce que, selon Descartes, l'attribut n'est pas un mode ou une façon, mais une chose qui est inséparable de l'essence de son sujet et qui la constitue. La pensée est plus qu'un mode, c'est l'attribut essentiel, l'essence même de l'âme ; tout mode de l'âme n'est que la pensée diversement modifiée, de même que tout mode de la matière n'est que l'étendue elle-même diversement modifiée. Il est donc impossible de ne supposer entre l'esprit et le corps d'autre différence que celle de l'espèce et du genre, puisqu'ils diffèrent non pas seulement par un mode, mais par leur essence même. Toute l'essence de l'esprit, dit Descartes, consiste seulement à penser, toute celle du corps à être étendu ; or, entre la pensée et l'étendue il n'y a rien de commun, et la diversité des essences emporte nécessairement la diversité des substances. L'âme et le corps, considérés séparément, sont des substances complètes (2). La contradiction n'est pas moindre à faire de la pensée une substance corporelle, qu'à affirmer qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'une montagne soit sans vallée ou une vallée sans montagne. Tel est le résumé des réponses de Descartes à toutes les objections de Hobbes et de Gassendi en faveur du matérialisme, et telle est la preuve de la spiritualité de l'âme qui sort immédiatement du *je pense, donc je suis*, cette pierre angulaire de toute la philosophie de Descartes. Il ne faudrait pas croire qu'en don-

(1) 6<sup>e</sup> Méditation.

(2) Réponse aux objections d'Arnauld.

nant à l'âme la pensée pour essence il en fasse quelque chose d'universel et d'abstrait, une simple collection d'idées, et non un être réel. « Par la pensée, dit-il, je n'entends pas quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures (1). »

Mais déjà par ces termes de chose qui pense, ou de nature qui reçoit les modes divers de la pensée, et surtout par cette comparaison avec l'extension et ses modes, que Malebranche se plaira à développer, dans le premier livre de la *Recherche*, on voit que Descartes incline à concevoir plutôt comme passive que comme active cette chose qui pense. Il ne lui dénie pas toute action, mais il tend à faire prédominer en elle la passion sur l'action, et méconnaît l'activité essentielle qui, suivant nous, comme suivant Leibniz, est la vraie nature de l'âme. De là des conséquences que nous verrons se produire dans la philosophie même de Descartes, mais plus encore dans celle de ses disciples.

L'âme ayant la pensée pour essence ne peut cesser de penser sans cesser d'être, elle commence et elle finit avec la pensée. Il est de sa nature de penser, comme de la nature de la lumière de luire; l'âme pense toujours. Hobbes, Gassendi, et tous les philosophes empiriques, soutiennent au contraire que l'âme est souvent sans pensées, comme pendant la léthargie et ces sommeils profonds qui ne laissent le souvenir d'aucun sentiment. Mais rien ne prouve, selon Descartes, qu'on ne pense pas dans le sommeil et même dans la léthargie; de ce que nous ne nous souvenons pas d'avoir pensé, pouvons-nous conclure qu'en effet nous n'avons pas pensé? Sans doute l'enfant, dans le ventre de sa mère, ne médite pas sur les choses métaphysiques, mais on peut conjecturer, que l'esprit nouvellement uni au corps d'un enfant, éprouve confusément des senti-

(1) *Lettre à Arnauld*, édit. Cousin, t. X, p. 160.

ments de bien-être et de douleur (1). Les observations profondes de Leibniz, sur les perceptions insensibles, viendront à l'appui de cette thèse cartésienne de la continuité de la pensée. Dès à présent, il importe de remarquer que la pensée étant, selon Descartes, essentielle à l'âme, il devra en retrancher, pour les donner au corps, tous les actes qui ne sont pas accompagnés de conscience, ou, pour parler son langage, qui ne sont pas des pensées.

Non-seulement l'âme est distincte du corps, mais son existence, selon Descartes, est plus certaine et plus claire que celle du corps. Nous connaissons distinctement la nature de l'âme par la conscience, celle des corps ne nous est connue que par conjecture. Il n'est pas impossible de douter de l'existence des corps, que nous connaissons par les sens, tandis qu'il est impossible de douter que nous existons, nous qui les connaissons. « Il n'y a rien qui nous fasse connaître quoi que ce soit qui ne nous fasse encore plus certainement connaître notre pensée (2). » Rien de plus clair à l'esprit que l'esprit lui-même; car quoi de plus distinct que l'idée que nous avons de l'esprit humain en tant qu'il est une chose qui pense, non étendue en longueur, largeur, profondeur, et ne participant en rien à la nature du corps? Il est vrai que la plupart des hommes jugent autrement, mais Descartes nous en donne la raison: « S'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au delà des choses sensibles,

(1) Réponse à Hyperaspistes. « Par exemple, lorsqu'ils sentent de la douleur de ce que quelque vent renfermé dans leurs entrailles les fait étendre, ou du plaisir de ce que le sang dont ils sont nourris est doux et propre à leur entretien. » (*Lettre à Arnauld*, édit. Cousin, t. X, p. 158.) « Il ne doute pas que l'esprit, aussitôt qu'il est infus dans le corps d'un enfant, ne commence à penser, et que dès lors il ne sache qu'il pense, encore qu'il ne se souvienne pas par après d'avoir pensé. » (Réponse aux objections d'Arnauld.) Pascal a dit aussi: « L'homme est né pour penser; aussi n'est-il pas un moment sans le faire. » (*Discours sur les passions de l'amour*.)

(2) *Principes*, 1<sup>re</sup> partie, art. 11.

et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible (1). »

La certitude et la clarté de l'âme placées au-dessus de la certitude et de la clarté du corps, est un des grands principes, un des traits essentiels de la philosophie cartésienne. Par cette distinction, si nette et si profonde, de l'âme et du corps, et des deux modes de connaissance qui s'appliquent exclusivement à l'un et à l'autre, Descartes a pour jamais assuré le fondement et fixé la méthode de la science de l'esprit humain.

En même temps il a déterminé le vrai point de départ de la philosophie, à savoir l'étude de l'âme humaine, conformément à cette grande règle d'aller toujours du connu à l'inconnu. Ainsi il a contribué à sauver la philosophie française des abîmes où s'est perdue la philosophie allemande, et il a bien mérité, selon nous, cet éloge de Maine de Biran : « Descartes est le premier des métaphysiciens qui ait conçu et nettement posé la ligne de démarcation qui sépare les attributs de la matière, et ce qui appartient au corps, des attributs de l'âme, et de ce qui ne peut appartenir en propre qu'à une substance pensante. Cette distinction fondamentale appliquée et développée, dans le grand ouvrage des *Méditations*, avec une profondeur incomparable de réflexion a mérité à notre Descartes le titre de créateur et de père de la vraie métaphysique (2). »

Mais il ne suffit pas de tenir une première vérité, il faut, pour aller au delà, avoir un signe à l'aide duquel on puisse infailliblement en reconnaître d'autres. Descartes recherche donc à quelle marque il a accueilli comme une vérité cette proposition, *je pense, donc je suis*, où est contenue la preuve de notre spiritualité; or, il n'en découvre pas d'autre que celle de l'évidence : « Et ayant remarqué

(1) *Discours de la Méthode*, 4<sup>e</sup> partie.

(2) *Rapports du physique et du moral*.

qu'il n'y a rien du tout en ceci, *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très-clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies (1). » Que peut en effet désirer l'esprit au delà de l'évidence ou des idées claires? Est-il besoin d'une autre lumière pour éclairer la lumière même? L'évidence est donc bien le dernier terme de toute satisfaction pour l'esprit et le criterium suprême de toute vérité.

Assurément Descartes n'est pas le premier qui ait cherché l'évidence, et qui ait reconnu en elle le signe infaillible du vrai; il n'est pas non plus le premier, comme nous l'avons montré, par l'histoire de ses prédécesseurs, qui ait secoué le joug de l'autorité pour ne plus admettre que celui de la raison. Combien d'autres, au seizième et même au quinzième siècle, l'avaient fait avant lui avec plus de vivacité et de courage! Son originalité est sans doute encore plus dans l'usage qu'il a fait du libre examen que dans la proclamation du libre examen lui-même. Mais c'est lui qui le premier a montré la source de l'évidence dans la conscience, c'est lui qui a enseigné les conditions auxquelles on l'obtient, et qui enfin a assuré pour jamais le triomphe de cette grande règle de la méthode philosophique.

Avant Descartes, et même de son temps, malgré toutes les protestations et toutes les révoltes, on invoquait encore en philosophie l'autorité, soit l'autorité d'Aristote et des anciens, soit l'autorité des Pères de l'Église; après Descartes, on n'invoquera plus que l'évidence et la raison. Tous les disciples de Descartes, sans en excepter les théologiens eux-mêmes, n'hésiteront pas à placer dans l'évidence le signe unique de la vérité. En matière de philosophie, Bossuet ne sera pas moins que Voltaire partisan de la souveraineté de la raison. C'est l'autorité ou la tradition qu'il faut suivre

(1) *Discours de la Méthode*, 2<sup>e</sup> partie.

en théologie, et la raison seule en philosophie ; voilà ce que diront , presque à chaque page , Arnauld , Malebranche, Fénelon et Bossuet, et tous les théologiens cartésiens.

Cependant que d'adversaires de ce criterium de l'évidence, non-seulement au temps de Descartes, mais même au temps où nous sommes ! Aujourd'hui, comme au dix-septième siècle, ils objectent qu'il nous arrive de prendre pour évidentes des choses dont la fausseté nous est ensuite démontrée. Or, si une seule fois l'évidence nous trompe, comment l'évidence sera-t-elle le signe infaillible de la vérité ? Cette évidence qui nous trompe, répondent Descartes, Malebranche, et tous les cartésiens, n'est qu'une fausse évidence, une pure vraisemblance dont notre raison se contente, aveuglée qu'elle est par quelque préjugé ou quelque passion. De là tant d'erreurs et d'illusions dont la source est dans notre précipitation à juger, avant que la vraisemblance se convertisse en évidence aux yeux de notre raison. Quant à la vraie évidence, à celle qui se découvre à la raison sérieuse et attentive, dans le silence des préjugés et des passions, elle demeure la marque infaillible de la vérité. Si nous n'affirmions que ce que nos idées nous présentent clairement, si nous ne niions que ce qu'elles excluent avec clarté, si nous suspendions notre jugement, dès que l'idée que nous consultons ne nous paraît pas assez claire, jamais nous ne tomberions dans l'erreur.

Voici une autre objection contre Descartes, à laquelle n'ont pas encore renoncé les adversaires de la philosophie. Si la raison de chacun est juge suprême de la vérité et de l'erreur, n'y aura-t-il pas autant de règles que d'individus pour discerner le vrai d'avec le faux ? Mais, selon Descartes et Malebranche, la raison dont il s'agit est la raison qui est la même dans tous les êtres raisonnables, et qui leur découvre à tous une même vérité, comme le soleil visible éclaire tous les yeux d'une même lumière. Mettre en doute cette règle de l'évidence, c'est mettre en doute la légitimité même de la faculté de connaître, c'est-à-dire tout

mettre en doute et couper dans la racine la possibilité même de toute certitude. Car, comme le dira Fénelon, avec quoi redresser nos idées claires, si nos idées claires nous trompent ? Quoi de plus clair que ce qui est clair ? Quoi de plus évident que ce qui est évident ?

Mais il faut nous élever avec Descartes jusqu'au principe même de cette infaillibilité de l'évidence, c'est-à-dire jusqu'à l'existence d'un être souverainement parfait et souverainement bon, qui ne peut ni vouloir nous tromper, ni souffrir qu'on nous trompe, sinon le fantôme d'un être puissant et malin prenant plaisir à nous tromper, demeure suspendu sur toutes les vérités, sauf celle de l'existence de votre pensée. La raison de douter qui dépend de cette supposition est, il est vrai, dit Descartes, bien légère, et pour ainsi dire métaphysique ; mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, il doit examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera, et s'il trouve qu'il y en ait un, il doit aussi examiner si ce Dieu peut être trompeur (1).

Comment Descartes va-t-il donc dissiper cette dernière raison de douter que lui-même il a imaginée, comme pour venir au secours du scepticisme ? Sans nul doute, c'est par l'évidence qu'il s'assurera de la vérité de la démonstration de l'existence de Dieu. C'est donc l'évidence qui garantira l'existence de Dieu, et l'existence de Dieu qui garantira la règle de l'évidence. Tel est le cercle vicieux que reprochent à Descartes la plupart de ses adversaires. Voici par quelle distinction il cherche à se justifier : « Où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir parfaitement si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit en termes exprès que je ne parlais que la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées (2). » Ailleurs il dit : « qu'il n'est point tombé dans cette faute qu'on

(1) 3<sup>e</sup> Méditation.

(2) Réponse aux objections recueillies par le P. Mersenne.

appelle cercle, en disant que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu existe, et que nous ne sommes assurés que Dieu existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement, en faisant distinction des choses que nous connaissons en effet d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues, car nous nous assurons que Dieu existe en prêtant une attention actuelle aux raisons qui nous prouvent son existence (1). »

Il nous semble que Descartes aurait pu mieux se défendre en distinguant l'évidence en elle-même de l'évidence en son principe, ou l'évidence au point de vue psychologique de l'évidence au point de vue ontologique. Sans nul doute, l'évidence en elle-même, telle qu'elle se fait dans notre esprit, se suffit entièrement, et n'a pas plus besoin d'une autorité qui la confirme que la lumière, comme nous l'avons dit, d'une lumière qui l'éclaire. Demander une preuve à l'appui de cette évidence, c'est demander quelque chose de contradictoire. Mais il n'est nullement contradictoire, à ce qu'il nous semble, de rechercher quel peut être, en dehors de notre esprit, le fondement de cette irrésistible autorité de l'évidence. Or, Descartes n'a-t-il pas raison de placer ce fondement en Dieu ? Croire à l'évidence, c'est croire à la véracité de la faculté de connaître, et, en conséquence, à la véracité de celui qui a mis en nous cette faculté. La dernière raison de l'évidence est donc bien en Dieu ; c'est bien en Dieu seul, en un Dieu souverainement parfait, qui ne peut ni se tromper ni vouloir nous tromper, qu'elle a son principe et sa garantie suprême. En ce sens Descartes a eu raison de dire : « Ainsi je reconnais très-clairement que la certitude et la vérité de toute science dépendent de la seule connaissance

(1) Réponse aux objections d'Arnauld. Malebranche reproduit cette même explication dans le vi<sup>e</sup> chap. du VI<sup>e</sup> livre de la *Recherche de la vérité*.

du vrai Dieu (1). » Pascal aussi a bien dit, d'après Descartes : « Dieu et le vrai sont inséparables ; si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même (2). » Ainsi ce cercle vicieux dont les contemporains de Descartes ont fait tant de bruit, est plutôt apparent que réel, et ne trouble en aucune façon la légitimité de la méthode par laquelle Descartes va de l'existence de sa propre pensée à l'existence de Dieu.

A peine sommes-nous entrés dans la philosophie de Descartes, et déjà de toutes parts se découvrent à nous les plus grandes et les plus fécondes vérités, la certitude de notre propre pensée, le *je pense, donc je suis*, barrière invincible à tous les efforts du scepticisme, point de départ de toute philosophie, la spiritualité de l'âme fondée sur la conscience même de notre pensée, l'âme plus certaine et plus claire que le corps, enfin la règle suprême de l'évidence. Mais puisque, au point de vue ontologique, l'évidence repose sur la vérité de l'existence d'un Dieu souverainement parfait, hâtons-nous, avec Descartes, de lui donner cette dernière consécration. Suivons fidèlement la marche de l'auteur du *Discours de la Méthode*, qui va s'élever de l'homme à Dieu, pour redescendre ensuite de Dieu à l'homme et au monde.

(1) 5<sup>e</sup> Méditation.

(2) Entretien sur Épictète et Montaigne.