

Des idées aux choses chez Descartes. Sommes-nous capables d'idées adéquates ?

François-Xavier de Peretti

▶ **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. Des idées aux choses chez Descartes. Sommes-nous capables d'idées adéquates ? . Revue philosophique de Louvain, 2016, 114 (2), pp.193-220. hal-01476725

HAL Id: hal-01476725
https://amu.hal.science/hal-01476725

Submitted on 27 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Des idées aux choses chez Descartes
Sommes-nous capables[1] d'idées adéquates?

Parmi les interprétations de la philosophie de Descartes ayant joui ou continuant de jouir d'un certain consensus, l'une des mieux admises, à commencer auprès d'un certain cartésianisme scolaire (sans donner à cette expression un sens péjoratif), considère la véracité divine comme la clef de voûte de l'édifice cartésien de la connaissance en ce qu'elle garantit la vérité de toutes nos connaissances claires et distinctes qui se manifestent à nous dans l'expérience de l'évidence. Cette thèse repose sur le principe selon lequel Dieu, créateur de toutes choses, ne saurait être trompeur en raison de son infinie perfection. Ne pouvant nous tromper, en vertu de sa nature même, l'on peut conclure que Dieu étant, à la fois, à l'origine et de l'ordre des raisons et de l'ordre des choses, a voulu et a fait que ces deux ordres se correspondent, si tant est que nous usions convenablement de notre entendement. Du connaître à l'être, sous réserve d'un usage convenable de notre faculté de connaître, la conséquence doit être tenue pour bonne. Bien qu'ayant des antécédents – en particulier la thèse soutenue en 1874 par Émile Boutroux (1927, p. 99-108), cette interprétation, a vu son autorité renforcée dans la seconde partie du XX^e^ siècle et particulièrement en France. De Ferdinand Alquié (1950, p. 237-259) à Martial Gueroult (1953, p. 44; p. 221-247), en passant jusqu'à aujourd'hui, à titre d'exemples significatifs, par Nicolas Grimaldi (1978, p. 130-133), Jean-Marie Beyssade (1979, p. 14, 29, 46, 51, 56, 256-265, 317-328; 1987, p. 341-364; 2001, «D'un premier principe l'autre […]», p. 125-151; 2001, «Méditer, objecter, répondre», p. 83-104), Michelle Beyssade (1997, p. 575-585), Laurence Devillairs (2004, p. 197-249), Hélène Bouchilloux (2015, p. 3-16), cette interprétation est parvenue à rapprocher des auteurs pourtant parfois très éloignés (Alquié et Gueroult) sur l'interprétation d'autres points majeurs de la doctrine de Descartes.

[1] Nous renvoyons sur les acceptions des termes «capax» et «capable» chez Descartes à l'analyse qu'en fait Jean-Luc Marion montrant que le corpus cartésien opère un virage consistant à progressivement ne plus entendre la capacité dans le sens passif de contenance mais dans celui actif de pouvoir, de puissance, d'aptitude notamment pour qualifier le pouvoir de connaître dont il est ici question (Marion J.-L., 1991, p. 111-151).

Revue Philosophique de Louvain 114(2), 193-220. doi: 10.2143/RPL.114.2.3162208
© 2016 Revue Philosophique de Louvain. Tous droits réservés.

Nous n'embrasserons pas ici, de front et à nouveaux frais, l'ample question de la portée et de l'extension accordée par Descartes à la garantie divine et l'objection qui lui est imbriquée du fameux cercle cartésien selon laquelle Descartes aurait commis une faute logique en soutenant que nous sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies parce que nous savons que Dieu existe et qu'il est vérace, et vice versa[2]. Nous nous arrêtons, en revanche, sur le point suivant: La thèse métaphysique de la garantie de la correspondance entre l'ordre des choses et celui des raisons nous incline, assez naturellement, à supposer ou à admettre que les idées claires et distinctes que nous formons des choses, dans l'expérience de l'évidence, étant garanties par le principe de la véracité de Dieu, devraient être, chez Descartes, des idées adéquates, au sens d'idées entièrement et parfaitement conformes à ce que sont les choses et leurs propriétés hors de notre pensée. Or, cette conséquence ne semble pas aussi facile à établir que l'on pourrait s'y attendre ou l'espérer. Nous suggérons que la position de Descartes sur ce point comporte une certaine complexité, qui mérite examen, ce que paraissent indiquer plusieurs textes datant en particulier – mais pas seulement – de la période allant de la fin 1640 à juin 1641 où est achevée la rédaction des *Réponses aux objections* d'Arnauld puis de Gassendi.

I. De la négation à l'aporie d'une connaissance entière et parfaite

Nous nous proposons, à partir d'une simple suite de remarques relevant de l'examen de textes ayant trait au problème de la connaissance adéquate chez Descartes, de confirmer la portée critique ou pré-critique de la philosophie cartésienne, qui peut s'autoriser d'une ligne interprétative assez solidement attestée depuis plus d'un siècle par le commentaire cartésien, notamment en Allemagne et en France, et dont nous mentionnons, très sommairement et pour mémoire, ici quelques jalons. Dans la foulée d'Herman Cohen et de Paul Natorp, Ernst Cassirer estimait que la renaissance du problème de la connaissance, amorcée avec Nicolas de

[2] L'objection est formulée dès les premières réceptions des *Méditations métaphysiques*. Elle sera initialement avancée par des théologiens et des philosophes dont les propos auront été recueillis par Mersenne, puis par Arnauld, puis encore par Gassendi (dans sa *Disquisitio metaphysica*), auteurs respectifs des secondes, des quatrièmes et des cinquièmes *Objections*.

Cues au XV^e^ siècle, parvient à maturité dans la philosophie de Descartes, où elle trouve une conclusion provisoire. Sa conception des rôles successifs de Descartes et de Kant dans l'histoire du problème de la connaissance suggère l'existence d'une continuité entre Descartes et Kant (Cassirer E., 1910-1911, p. 19, 23). Ferdinand Alquié soutiendra, lui aussi, avec netteté, la dimension éminemment critique de la philosophie de Descartes. Il estime que la volonté d'inquiétude et la réflexion de Descartes à l'égard de ce qu'est la pensée veulent qu'avec lui commence la critique moderne de la connaissance (Alquié F., 1950, p. 172; 1975, p. 145-155). Martial Gueroult n'en dira pas moins, jugeant que ce qui importe à Descartes n'est pas seulement ce que l'on connaît, mais d'en être sûr, d'être sûr d'avoir la certitude que la certitude que nous accordons à la science n'est pas trompeuse. Les *Méditations métaphysiques* parviennent, dit-il, à un point de vue proche de la *Critique de la raison pure* en se proposant de fonder la valeur objective de nos connaissances (Gueroult M., 1953, p. 33, n. 3). Ce qui rapproche, à ses yeux, fondamentalement Descartes de Kant tient au souci de déterminer jusqu'où nous pouvons affirmer connaître quelque chose, dans quelle mesure, dans quelles limites et au moyen de quelles facultés. Jean-Luc Marion soulignera, à son tour, combien l'on ne peut qu'être frappé par la proximité des projets philosophiques de Descartes et de Kant, par leur souci commun d'interroger le pouvoir de la rationalité et ses limites, et par leur accord, de fait, sur la thèse que le savoir humain peut être à la fois certain et fini (Marion J.-L., 1996, p. 283-316). Jean-Luc Marion n'hésite pas à soutenir que la méthode équivaut strictement pour Descartes à ce qu'est la critique pour Kant (Marion J.-L., 1996, p. 314) et que l'on doit légitimement tenir Descartes pour un penseur critique comme en attestent ses doctrines les plus originales: doute, méthode, natures simples, création des vérités éternelles, incompréhensibilité de l'infini (Marion J.-L., 1996, p. 315-316)[3].

Au terme de ce bref rappel de l'existence d'une interprétation criticiste de Descartes, et pour en venir à notre problème, notre attention portera, en premier lieu, sur une lettre de Descartes à Mersenne du 28 octobre 1640 soutenant que, si tout ce qui est clair et distinct est vrai, tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour autant. Aussi les

[3] Pour approfondir la question on se réfèrera utilement aux travaux de Christophe Bouriau (1996; 2000) et aux actes du colloque *Descartes en Kant* édités sous la direction de Michel Fichant et Jean-Luc Marion (2006).

vérités de la foi échappent-elles à la juridiction de la raison. Dans son approche critique de la connaissance qui, avant Kant, laisse place à la croyance, Descartes applique au domaine des vérités révélées, en particulier ici au mystère de la Trinité, le principe d'une limitation des prétentions de notre esprit à connaître tout ce qui est vrai. Les vérités de la foi, qui excèdent la portée de notre rationalité, en révèlent le caractère fini: «Il [un frère minime de Blaye] a raison aussi de dire que tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour cela, et il l'applique bien au Mystère de la Trinité, qui est de la Foi, et ne peut-être connu par la seule raison naturelle» (AT, III, p. 215-216). Que pouvons-nous en conclure? Manifestement, que nous n'avons pas légitimité à limiter ce qui est vraiment à ce que nous en font connaître nos idées claires et distinctes. L'on retrouve ici la prescription déjà donnée par la *Regula VIII* sur la conduite à tenir dans les sciences, alors formulée sans mentions particulières relatives aux vérités de la foi: «Si dans la série des objets de recherche il s'en présente un dont notre entendement ne puisse acquérir une intuition satisfaisante, il faut s'arrêter là: on ne doit point examiner ceux qui suivent, mais se dispenser d'une peine superflue» (FA, t. 1, 1963-1973, p. 114)[4]. Bref, le plan de la rationalité n'épuise pas la totalité de ce qui est et ne doit pas s'entêter à y prétendre.

Une autre lettre à Mersenne du 31 décembre 1640, présente une position, que nous pourrions qualifier de maximaliste en ce qu'elle remet en cause, bien au-delà du domaine des vérités de la foi, la possibilité d'une connaissance adéquate, comme celle d'une figure de géométrie aussi simple qu'un triangle. Comme dans la précédente lettre, il y est question du mystère de la Trinité inaccessible à la raison, mais Descartes étend son propos aux vérités profanes: «Pour le Mystère de la Trinité, je juge, avec Saint Thomas, qu'il est purement de la Foi, et ne se peut connaître par la lumière naturelle. Mais, je ne nie point qu'il y ait en Dieu des choses que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce qu'est un triangle» (AT, III, p. 274). À considérer ces lignes, Dieu n'a pas le privilège de l'incompréhensibilité. Il n'y a pas que l'infini pour échapper à l'entière connaissance et à la compréhension de l'esprit humain. Nous ne disposons

[4] Texte original latin: «Si in serie rerum quaerendarum aliquid occurrat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est, neque caetera quae sequuntur examinanda sunt, sed a labore supervacuo est abstinendum» (VIII, AT, X, p. 392).

peut-être jamais d'idées adéquates des choses accessibles à notre connaissance, même lorsque celles-ci sont, comme dans le cas d'un triangle, de nature finie. Ainsi, si tout ce qui est certain est vrai, il n'est pas assuré, pour Descartes, que tout ce qui est vrai, absolument parlant et non seulement pour nous, soit certain. Notre connaissance ne peut prétendre être en mesure d'épuiser toutes les propriétés et les qualités du réel. Bref, l'être des choses ne lui est pas réductible. D'ailleurs, un esprit constitué autrement que le nôtre ne concevrait certainement pas le réel comme nous. Montaigne jouait déjà avec cette idée d'une réalité variant au gré des altérations de nos facultés que causent les accidents de la maladie ou au gré des diverses facultés de sentir et de percevoir dont disposent les différentes espèces (*Essais*, 2009, p. 388-395). Peut-être en reste-t-il quelque trace chez Descartes lorsqu'il dit qu'il n'y a point d'espoir de faire concevoir à un aveugle de naissance ce que sont les véritables idées des couleurs (*Regulae*, XIV, AT, X, p. 439).

Quoi qu'il en soit, ce que nous désignons comme la réalité n'est jamais, pour Descartes, qu'un effet de la constitution de notre esprit, ce que nous indique, par ailleurs, la thèse, si singulièrement cartésienne, de la création des vérités éternelles et de l'équivocité qui sépare l'esprit humain de celui de Dieu, thèse qui apparaît, pour la première fois, dans trois lettres à Mersenne respectivement datées des 15 avril 1630, 6 mai 1630 et 27 mai 1630 et que reprendront les *Réponses aux cinquièmes objections* et les *Réponses aux sixièmes objections* en 1641 puis, à nouveau, par allusion, l'article 22 de la première partie des *Principes de la philosophie* en 1644, puis encore une *lettre* à Mesland du 2 mai 1644, une lettre à Arnauld du 29 juin 1648 et la lettre à Morus du 5 février 1649. Cette doctrine de la création des vérités éternelles, comme le souligne et développe Jean-Luc Marion, ruine la perspective d'accorder un fondement absolu à la science humaine, malgré l'effort déployé en ce sens dans les *Méditations métaphysiques* (Marion J.-L., 1981, p. 13). Aussi nécessaires que puissent nous apparaître les vérités librement créées par Dieu, elles sont dépourvues de toute validité absolue précisément parce qu'il les a créées et qu'il aurait pu en créer d'autres, contraires à celles-ci ou différentes d'elles. Cette instauration divine de la vérité, loin de renforcer la vérité, la prive de tout caractère absolu et ne manifeste que l'absoluité de la puissance divine. Nous ne pouvons que tout ignorer de cette instauration qui requiert l'indifférence de la volonté divine, sans laquelle la puissance de Dieu qui est la condition, sans condition, de notre rationalité, la raison, sans raison assignable, de notre raison,

serait limitée. Avec la thèse de la création des vérités éternelles, Descartes a introduit un abîme entre l'entendement humain et celui de Dieu, entre notre rationalité et la vérité en soi. Puisque Dieu crée les vérités librement, elles ne s'imposent pas à lui comme elles s'imposent à nous. Il n'y a point d'univocité entre Dieu et nous. L'analogie entre entendement divin et entendement humain s'en trouve rompue.

Nous considérerons, en troisième lieu, d'un passage des *Réponses aux quatrièmes objections*, destiné à éclairer le quatrième point des *Réponses aux secondes objections*. La réponse de Descartes à la question de la distinction réelle de l'âme et du corps, soulevée par Arnauld, ouvre ici des considérations plus générales en matière de théorie de la connaissance susceptibles d'éclairer notre propos: «Il faut que j'explique ici quelle est ma pensée, lorsque je dis *qu'on ne peut inférer une distinction réelle entre deux choses, de ce que l'une est conçue sans l'autre par abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais seulement, de ce que chacune d'elle est conçue sans l'autre pleinement, ou comme une chose complète*. Car je n'estime pas qu'une connaissance entière et parfaite de la chose soit ici requise, comme le prétend Monsieur Arnauld; mais il y a en cela cette différence qu'afin qu'une connaissance soit *entière et parfaite*[5], elle doit contenir en soi toutes et chacune les propriétés qui sont dans la chose connue. Et c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul qui sait qu'il a les connaissances entières et parfaites de toutes les choses: Mais, quoique mon entendement créé ait peut-être en effet les connaissances entières et parfaites de plusieurs choses, néanmoins, jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu même ne [le] lui révèle particulièrement. Car pour faire qu'il ait une connaissance pleine et entière de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connaître qui est en lui égale cette chose, ce qui se peut faire aisément; mais pour faire qu'il sache qu'il a une telle connaissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus en cette chose que ce qu'il en connaît, il faut que par sa puissance de connaître, il égale la puissance infinie de Dieu, ce qui est entièrement impossible. Or, pour connaître la distinction réelle entre deux choses, il n'est pas nécessaire que la connaissance que nous avons de ces choses soit entière et parfaite, si nous ne savons en même temps qu'elle est telle; mais nous ne le pouvons jamais savoir, comme je viens de le prouver; donc il n'est pas nécessaire qu'elle soit entière et parfaite» (AT, IX, 1, p. 171-172).

[5] Le texte latin dit «adaequata» (*Quartae Resp*., VII, p. 220), que Clerselier traduit par «entière et parfaite».

L'*Entretien avec Burman*, confirmera, en 1648, le caractère aporétique de la doctrine cartésienne concernant l'assurance de disposer d'une connaissance adéquate des choses, en proposant un commentaire du passage des *Réponses aux quatrièmes objections* que nous venons de citer. Il tombe, à cet égard, comme un couperet. Les fondements de notre connaissance ne nous accordent aucune garantie ou assurance quant à la valeur objective de nos connaissances: «Nous n'en [de l'adéquation de notre connaissance aux choses] savons rien […] il n'en est pas une [chose] dont l'auteur [Descartes] s'attribue à lui-même la connaissance adéquate, et néanmoins il est certain d'avoir sur bien des choses, sinon sur toutes, une connaissance telle, et des fondements tels, que la connaissance adéquate pourrait s'en déduire, et peut-être en a-t-elle été déduite. Mais qui oserait l'assurer?[6]» (trad. Ch. Adam, 1975, p. 22-23).

Nous pouvons enfin lire, en dernier lieu, dans les *Réponses aux cinquièmes objections*, la confirmation que non seulement l'infini, mais que même rien au monde n'est, en réalité, assuré de faire l'objet d'une connaissance par idée adéquate: «Et lorsque vous ajoutez "celui qui dit une chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il n'entend point non plus'', vous ne mettez point de distinction entre l'intellection conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun reconnaît assez en soi-même avoir de l'infini, et la conception entière et parfaite des choses, c'est-à-dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles, qui est telle que personne n'en eut jamais, non seulement de l'infini, mais même aussi, peut-être, d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit[7]» (FA, t. 2, 1963-1973, p. 808).

Si les cinq textes que nous venons de citer mettent en cause la possibilité d'accéder à une connaissance parfaite, ils n'avancent pas exactement les mêmes raisons. Les deux premiers, les lettres à Mersenne des 28 octobre et 31 décembre 1640, soutiennent que ce qui est vrai ne se limite pas à ce que nous connaissons comme étant vrai, soit parce que nous ne parvenons pas à le concevoir, soit parce que, bien que nous le

[6] Texte original latin: «Hoc nesciamus […]. Ipse etiam auctor nullius rei adaequatam cognitionem sibi tribuit, sed nihilominus certus est se in multis, si non omnibus rebus habere eam cognitionem, et ea fundamina, ex quibus adaequata cognitio deduci posset, et forsan deducta est. Quis enim hoc ferat?» (AT, V, p. 151-152).

[7] Texte original latin: «Cum autem addis, *eum qui infinitum quid dicit, attribuere rei, quam non capit, nomem quod non intelligit*, non distinguis intellectionem modulo ingenii nostri conformem, qualem de infinito nos habere unusquisque apud se satis experitur, a conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quamtumvis parva» (*Quintae Resp*., AT, VII, p. 364-365).

concevions, nous n'aurons jamais la possibilité, comme dans le cas du triangle, d'en former des idées adéquates, c'est-à-dire entières et parfaites. Autrement dit, il y a des vérités qui ne concernent pas notre raison, et celles qui la concernent et entrent dans le champ de notre connaissance peuvent n'être jamais que partielles et limitées au regard de ce que sont, en réalité, les choses qui en font l'objet. Le troisième texte, le quatrième texte ainsi que le cinquième soutiennent que nous n'accédons pas à une connaissance parfaite, mais ils n'affirment pas, pour autant, que nous ne soyons pas en mesure de disposer d'idées adéquates. Ils avancent seulement que nous n'avons pas la possibilité de les connaître comme telles. Ainsi, en n'excluant plus l'éventualité selon laquelle nous avons peut-être des idées adéquates, les passages cités des *Réponses aux quatrièmes* et *cinquièmes objections* et de l'*Entretien avec Burman* assouplissent nettement la position (d'ailleurs indémontrable en ce qu'elle ne peut, par définition, que postuler ce que nous ignorons) formulée dans la lettre à Mersenne du 31 décembre 1640. Ils la rendent aussi plus complexe.

II. Le caractère aporétique d'une connaissance parfaite

Que disent-ils au juste? Les deux textes des *Réponses* et celui de l'*Entretien* dessinent une même ligne doctrinale. Le premier de manière directe et explicite, en affirmant qu'il n'y a que Dieu qui sait qu'il a des connaissances entières et parfaites de toutes choses et que, bien que notre entendement ait «peut-être» de telles connaissances, nous ne pouvons toutefois le savoir. Le second texte confirme cette thèse en soutenant que nous n'avons «peut-être» («nec forte etiam») jamais eu d'idée entière et parfaite («a conceptu rerum adaequato») d'aucune chose. En soutenant que nous n'avons, «peut-être», jamais eu d'idées adéquates, Descartes sous-entend a contrario que rien ne permet d'exclure que nous ayons, peut-être, des idées adéquates des choses et identiques à celles que Dieu en a, bien que nous n'en sachions rien. La réponse à la question de savoir si l'homme et Dieu ont les mêmes idées des choses et si nos idées sont conformes aux choses telles qu'elles sont hors de notre pensée reste indécidable pour un esprit humain. Nous ne saurions le dire. Certes, l'esprit humain connaît, mais il ne sait jamais si ce qu'il connaît correspond à ce que Dieu connaît et si, par conséquent, sa connaissance des choses peut prétendre à quelque perfection et adéquation. Il faudrait pour cela que sa puissance de connaître égale celle de Dieu. Or, elle peut bien être

éventuellement suffisante pour former des idées adéquates des choses, mais en aucun cas pour rivaliser, au point de le savoir, avec la puissance infinie de Dieu. Nous demeurons, de ce point de vue, dans l'ignorance de nous-mêmes, dans l'ignorance du degré de perfection de notre connaissance et par conséquent, sous ce rapport, dans l'ignorance de ce que nous connaissons. La parfaite connaissance de notre connaissance nous est interdite, et en cela toute connaissance humaine reste imparfaite. D'où la thèse cartésienne selon laquelle nous pouvons avoir une idée d'une chose complète – comme, par exemple, l'idée de l'âme distincte du corps – sans pouvoir dire si cette idée forme une connaissance complète de la chose dont elle est l'idée et sans qu'il nous soit d'ailleurs nécessaire de le savoir. La connaissance d'une chose complète n'implique pas nécessairement la connaissance complète de cette chose, ou, si l'on préfère, la connaissance d'une chose complète, au sens de séparée, de distincte d'une autre, ne suppose pas que nous ayons une connaissance adéquate ou parfaite de toutes ses propriétés, comme le soutiennent encore les *Réponses aux quatrièmes objections*: «Ainsi, quand j'ai dit qu'il fallait concevoir *pleinement* une chose, ce n'était pas mon intention de dire que notre conception devait être entière et parfaite [«adaequatam» (AT, VII, p. 221)], mais seulement, qu'elle devait être assez distincte, pour savoir que cette chose était *complète*» (AT, IX, 1, p. 172).

Ce second moment de la position de Descartes, après la lettre à Mersenne du 31 décembre 1641, consiste à dire que nous ne pouvons pas déterminer la nature adéquate ou non de nos idées, leur conformité aux choses, parce que ce qui nous fait défaut est une connaissance sur la connaissance, une possibilité d'évaluer ce que nous connaissons, un point de vue extérieur à la connaissance rationnelle qui permettrait d'en sortir pour en juger. Or, il n'existe aucune faculté disponible qui soit à l'entendement ce que l'entendement est à nos sens, en ce qu'il permet de corriger les idées qui nous viennent par leur entremise. Il n'y a, pour être en position d'arbitrage et de surplomb à l'égard de notre entendement, que celui de Dieu, mais ce n'est précisément pas le nôtre. Son point de vue reste incompréhensible et inaccessible à notre esprit. Avec les *Réponses aux quatrièmes* et *cinquièmes objections*, le problème de la détermination de la valeur objective de nos connaissances s'est déplacé. Il se pose désormais au second degré: que pouvons-nous savoir de ce que nous savons? Nous n'avons pas de savoir de ce que nous savons, nous ne pouvons en déterminer la valeur objective. S'il reste chez Descartes un résidu édulcoré, mais invaincu de scepticisme, c'est peut-être ici qu'il se trouve. Descartes ne dit

pas qu'il ne sait pas, bien au contraire. Il ne dit pas plus, conformément à l'adage socratique, qu'il sait qu'il ne sait pas, car son savoir n'est pas vide de certitudes positives. En cela, il a vaincu le scepticisme. Il sait. Mais il dit, toutefois et aussi, savoir qu'absolument parlant il ne sait pas tout de ce qu'il sait, au sens où nous ne pouvons pas savoir si nos idées sont adéquates. Il s'agit d'une sorte de scepticisme au second degré, d'un scepticisme qui ne porte pas directement sur le monde, mais sur la nature de la connaissance que nous en avons. Il s'agit en quelque sorte d'un scepticisme d'ordre strictement épistémologique. Il s'ensuit que l'on doit reconnaître que l'esprit humain ne parvient jamais au même degré de connaissance que Dieu. Dans l'hypothèse où notre esprit connaîtrait effectivement les mêmes choses que Dieu, il ne les connaîtrait, de toute manière, pas comme Dieu les connaît, puisqu'à la différence de Dieu, il n'en sait rien. À l'inverse de la nôtre, la pensée de Dieu, pour Descartes, se connaît elle-même et se définit comme une connaissance consciente d'elle-même, étant donné qu' «il n'y a que Dieu seul qui sache qu'il a des connaissances entières et parfaites de toutes choses», ainsi qu'il l'écrit à Mersenne en réponse aux objections d'Arnauld (AT, IX, 1, p. 171).

III. La vérité, adéquation de la pensée aux choses ou à son objet?

Si ce que nous tenons pour réalité est, chez Descartes, l'effet de la constitution de notre esprit, nous avons, en quelque façon, affaire à une «révolution copernicienne» avant l'heure. Nous suggérons que Descartes procède, en effet, à une première entreprise philosophique de réduction de la chose à l'objet dans le champ de la connaissance et de définition de la vérité, non plus comme une représentation de l'esprit conforme aux choses, mais comme une représentation de l'esprit à laquelle ce que les choses sont pour nous ne peut être que conforme. Cet aspect de la doctrine cartésienne de la connaissance et de la vérité, semble se manifester, avec une certaine netteté, dans quatre textes de 1639, 1642, 1646 et 1649. Ces textes ne sont pas sans rapport avec l'aporie à laquelle aboutit, dans les *Réponses aux quatrièmes* et *cinquièmes objections*, l'ouverture de la question portant sur le caractère parfait et entier (adéquat) de nos idées. Le premier texte de 1639 conduit à cette aporie, les trois autres textes, postérieurs, soutiennent que notre esprit n'est en rien la mesure des choses. Il ne fait que fixer la règle de nos jugements sur les choses et définit seulement, en cela, ce que ne peut qu'être la vérité de notre point de vue.

Le premier texte est une lettre, bien connue, à Mersenne du 16 octobre 1639, où Descartes considère la notion de vérité si transcendentalement claire qu'il juge impossible de l'ignorer. Il estime qu'on ne saurait rien en apprendre, si nous ne la connaissions déjà, puisque pour consentir à ce que nous pourrions en apprendre, il faudrait préalablement avoir l'idée de ce qui est vrai. Dès lors, on ne peut, soutient, Descartes, en donner aucune définition en termes logiques qui nous aiderait à en connaître la nature. La vérité fait partie de ces notions si simples et si claires qu'elle se connaît naturellement, comme la figure, le mouvement, le lieu, le temps, etc. On ne peut qu'obscurcir ce genre de notions au lieu de les rendre claires, lorsqu'on tente de les définir. L'on peut, toutefois, concède-t-il, en donner une définition nominale. Or, la définition nominale qu'en donne Descartes semble reprendre la définition scolastique de la vérité comme «adequatio intellectus ad rem» (conformité de l'esprit à la chose): «Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* [nominalement] à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire, que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu […]» (AT, II, p. 597).

Cette définition ne contredit-elle pas ce que nous avons avancé sur le défaut d'adéquation entre idées et réalité chez Descartes? Non, si l'on veut prendre en considération un terme qui doit retenir ici notre attention: celui d'«objet». En réalité, Descartes fait subir à la définition de la vérité une transformation discrète, mais d'une importance, nous semble-t-il, considérable. Sous la similitude des formules, s'opère un déplacement consistant à remplacer la notion de chose par celle d'objet. Descartes soutient que la vérité réside dans la conformité de la pensée avec son objet. Il ne parle pas, ici, directement de la chose. Le terme d'objet désigne ce qui est déjà pensé, perçu par l'esprit. L'objet est la chose en tant que nous en avons connaissance à la différence de la chose même qui désigne ce qui est hors de notre pensée. Est-ce innocemment ou indifféremment que Descartes emploie la notion d'objet au lieu de celle de chose? La différence de taille entre les deux notions nous dissuade de le penser, d'autant que Descartes spécifie lui-même cette différence en précisant que, rapportée aux choses qui sont extérieures à la pensée, la notion de vérité ne permet rien de dire sinon qu'elles peuvent faire l'objet de pensées. Descartes dit donc que nous connaissons des objets de notre pensée et non des choses en soi. Notre connaissance porte sur des

idées des choses, dont la réalité représentative est justement désignée par Descartes sous les termes de réalité objective. La vérité relève ainsi d'un rapport d'adéquation, non entre la pensée et la chose telle qu'elle existe réellement hors de la pensée, mais entre la pensée et la chose telle qu'elle existe comme objet représenté par et dans la pensée.

Que peut signifier alors qu'une pensée est conforme à ce qu'elle pense, c'est-à-dire à son objet? Cela ne peut s'entendre qu'au sens où l'idée vraie n'est ni obscure, ni confuse, que tout ce qui est en elle est bien connu de nous et présent à notre esprit. Nous avons alors une idée complète et non une idée rendue inadéquate par quelque abstraction de l'esprit, ce qu'expose la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642. Pour vérifier qu'une idée est complète, il n'est pas envisageable de la comparer à la chose dont elle est l'idée, ce qui supposerait, de manière absurde, de pouvoir sortir de notre pensée. Il faut et il suffit d'examiner si elle ne peut pas être jointe à une autre idée de telle sorte que je ne saurais la nier de cette autre lorsque je cesse de ne faire attention qu'à elle et que je pense les deux ensemble: «Ainsi, pour savoir si mon idée n'est point rendue non complète ou *inadaequata*, par quelque abstraction de mon esprit, j'examine seulement si je ne l'ai point tirée, non de quelque chose hors de moi qui soit plus complète, mais de quelque autre idée plus ample ou plus complète que j'ai en moi, et ce *per abstractionem intellectus*, c'est-à-dire en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie. Ainsi, lorsque je considère une figure sans penser à la substance ni à l'extension dont elle est figure, je fais une abstraction d'esprit que je puis aisément reconnaître par après, en examinant si je n'ai point tiré cette idée que j'ai, de la figure seule, hors de quelque autre idée plus ample que j'ai aussi en moi, à qui elle soit tellement jointe que, bien qu'on puisse penser à l'une sans avoir aucune attention à l'autre, on ne puisse toutefois la nier de cette autre lorsqu'on pense à toutes deux» (AT, III, p. 474-475).

Ainsi en est-il de l'idée de figure, qui est rendue inadéquate par abstraction de l'esprit, si je la pense de manière disjointe de celle d'extension et de celle de substance. Une figure sans extension et sans substance ne serait la figure de rien et n'occuperait aucun lieu. C'est une idée fausse, car incomplète, contradictoire, logiquement impensable. Elle ne correspond à rien de positif dans la pensée. L'on voit que la détermination de la vérité se fait à l'intérieur de la pensée dans un rapport d'adéquation de la pensée à ses pensées. Elle consiste à vérifier les liens de

dépendance logique qui existent entre nos idées. La règle générale de l'évidence (qui veut que ce qui est certain puisse être tenu pour vrai) s'éclaire d'un jour nouveau, si la vérité est la correspondance de la pensée à son objet et non à la chose hors de la pensée. Il n'y a plus de difficulté à soutenir que la certitude équivaut à la vérité ainsi définie. Les idées claires et distinctes dont découle la certitude de mes jugements sont des idées complètes au sens où elles sont entièrement présentes à mon esprit (clarté) et où elles ne comportent aucune confusion qui nous ferait leur attribuer des contenus qui sont ceux d'autres idées (distinction).

IV. Nous ne connaissons rien que par l'entremise de nos idées

La thèse selon laquelle nous n'accédons qu'à une vérité relative à la constitution de notre esprit semble explicite dans un autre passage de la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642: «Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai de quelque chose, *non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus* [n'est pas rendue inadéquate de mon point de vue par une abstraction de mon esprit], je ne le tire que de ma propre pensée ou conscience. Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de ne rien leur attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant dans leurs idées, mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses. […] Mais il en faut revenir à la règle ci-devant posée, à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons; et que, par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction. Ainsi nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes quand nous les considérons l'une sans l'autre, bien que nous puissions, par abstraction, avoir l'idée d'une montagne, ou d'un lieu qui va en montant de bas en haut, sans considérer qu'on peut aussi descendre par le même de haut en bas. […] Et je dis tout le même de l'âme et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons des idées diverses et complètes, à savoir qu'il n'implique aucune contradiction qu'elles soient inséparables. Mais je ne nie pas pour autant qu'il ne puisse

y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction; car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité» (AT, III, p. 474-478).

Si tout ce que nous présentent nos idées doit être tenu comme étant dans les choses dont elles sont les idées, l'inverse n'est pas soutenable, selon Descartes: tout ce qui est dans les choses n'est pas nécessairement dans leurs idées. Et ce n'est pas parce que Dieu ne nous trompe pas qu'il faut en déduire qu'il nous accorde nécessairement de tout connaître. Que nous soyons en mesure de connaître des vérités n'exige en rien que nous puissions connaître toute la vérité. Ce texte montre bien la relation entre la thèse de l'aporie sur la détermination du caractère adéquat de nos idées et sa conséquence, exposée ici, quant à la vérité des jugements que nous formons à partir de nos idées: étant donné que nous ne pouvons dire si ce que nous connaissons des choses, par les idées que nous en avons, en comprend toutes les propriétés ou non, il ne nous est pas possible de rapporter nos jugements immédiatement aux choses. Nous pouvons seulement le faire par la médiation d'idées dont ne pouvons jamais savoir jusqu'où s'étend (bien que nous soyons assurés qu'il existe) le degré de correspondance avec la réalité. Dominik Perler résume parfaitement ce problème dans les termes suivants: «[…] comment sommes-nous censés examiner la vérité de nos jugements et leur éventuelle correspondance avec des états de choses dans le monde, si nous ne disposons que de nos jugements? […]. Dans la relation de correspondance entre jugement et état de choses, il n'y a qu'un seul terme de la relation, à savoir notre jugement, qui nous soit donné de manière immédiate. Un état de choses ne nous est donné que dans la mesure où nous nous le représentons au moyen d'idées et formons un jugement à son propos. Cela signifie que nous ne pouvons pas constater comment un état de choses est "en soi'' puisqu'il ne nous est accessible que par le biais des idées. Nous ne pouvons donc pas davantage examiner l'éventuelle correspondance de notre jugement avec l'état de choses "en soi''» (Perler D., 2004, p. 480).

Notre esprit ne peut affirmer être la mesure des choses. Puisqu'il n'y a de vérité ou de fausseté que de nos jugements, et de connaissance que grâce à nos idées des choses, la vérité porte uniquement sur le caractère conforme de nos jugements avec nos idées des choses, et non de nos jugements avec les choses dont nous avons des idées. C'est ce que Descartes soutient auprès de Gibieuf en disant qu'il se garde bien de rapporter

ses jugements directement aux choses. Aussi, Dominik Perler est-il plus cartésien qu'il ne le soupçonne, lorsqu'il oppose à Descartes sa propre position sur le problème posé, consistant à soutenir: «De *notre* point de vue, il est difficile de parler de correspondance entre des jugements et des états de choses qui subsistent "en soi'' dans le monde. Nous ne pouvons que parler d'une relation entre nos jugements et les états de choses tels que nous nous les représentons» (Perler D., 2004, p. 481). Car au regard de la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, Dominik Perler a, à notre sens, tort de prêter et de reprocher à Descartes la thèse d'une correspondance directe entre nos jugement et les choses et l'adoption d'un point de vue divin, tel qu'il le fait dans les termes qui suivent: «[…] Si, comme le propose Descartes, nous adoptons une conception correspondantiste de la vérité tout en choisissant un point de départ épistémologique, et si nous affirmons que nos jugements – et non pas les états de choses dans le monde – nous sont immédiatement accessibles, alors la question se pose inévitablement de savoir comment nous pouvons constater que nos jugements correspondent effectivement aux états de choses dans le monde. Si nous répondons à cette question en disant que nous ne pouvons ni ne devons constater cela puisque Dieu est le garant de la relation de correspondance, alors nous nous trouvons non seulement dans l'obligation d'adopter une théorie correspondantiste de la vérité, mais aussi d'admettre un point de vue divin dont découlent de nombreux problèmes dérivés. Le plus coriace concerne la question de savoir quelles raisons nous pouvons donner pour l'existence effective de ce point de vue divin. Si, comme le proposent certains philosophes contemporains (Hilary Putnam par exemple), l'on veut échapper à ce problème en renonçant au point de vue divin, il devient évidemment difficile de maintenir l'approche correspondantiste» (Perler, 2004, p. 481).

Dominik Perler nous semble mettre très justement le doigt sur une difficulté majeure de la doctrine cartésienne de la connaissance, mais ne pas aller ici jusqu'au bout de ce que l'on peut en conclure avec Descartes. Aussi, nous suggérons, pour résoudre la difficulté soulevée, de rapporter ses remarques au texte des *Réponses aux secondes objections* où Descartes soutient que: «Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage: nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter.

Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, il est faux? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon? 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» (AT, IX, 1, p. 113-114). Ce texte appelle ici deux remarques: Premièrement, si, comme le dit Descartes dans ces lignes, nous n'avons pas à nous mettre en peine du risque d'une fausseté absolue de nos idées et des jugements qu'elles autorisent, cela implique nécessairement que nous n'avons pas plus à nous mettre en peine de la garantie d'une vérité absolue. Secondement, si l'on veut bien souligner qu'il ne s'agit plus de l'exercice du doute hyperbolique, d'un Dieu trompeur ou d'un malin génie – hypothèses qui ont déjà été écartées dans l'économie générale du raisonnement des *Réponses aux secondes objections* (AT, IX, 1, p. 113) –, mais qu'il s'agit ici de l'évocation de quelqu'un qui feindrait que la vérité n'est pas aux yeux de Dieu ou des anges ce qu'elle est à nos yeux, cela implique que la connaissance de la véracité de Dieu ne nous garantit pas que nous connaissions les choses telles qu'elles sont en soi et d'un point de vue absolu, mais seulement que nos jugements correspondent bien à ce que nos perceptions claires et distinctes leur présentent. Descartes n'exclut, de manière explicite, aucunement que la vérité puisse être pour Dieu et en soi telle qu'elle n'est pas pour nous, sans revenir pour autant sur le fait que Dieu est vérace. Il dit seulement que nous ne pouvons pas trancher cette question et que nous ne devons donc pas nous mettre en peine de le faire. En ce sens, la garantie qu'apporte la connaissance de Dieu à nos autres connaissances n'opère qu'au sein de notre rationalité finie. Gilles Olivo souligne déjà, très justement, ce caractère fini de l'essence de la vérité cartésienne qui est conformité de notre pensée avec elle-même, c'est-à-dire de la pensée évidente (nos perceptions claires et distinctes) avec le jugement qui en est fait par notre volonté (Olivo G., 2005, p. 235-237; p. 404-413). Ainsi, il existe bien un point de vue divin chez Descartes (thèse qui ne doit pas être assimilée à celle de la garantie de nos connaissances par la connaissance que nous avons de la véracité divine qui relève de ce que nous savons de Dieu et qui n'établit pas pour autant ce que Dieu sait des choses); mais ce point de vue divin ne nous est pas accessible, tout comme nous demeure inaccessible la prétention à une entière et parfaite

connaissance des choses, de sorte que l'on ne peut évoquer chez Descartes de théorie «correspondantiste» de la vérité absolument parlant, étant donné que si nous connaissons quelque chose de la réalité, nous ne savons jamais si la réalité correspond en soi entièrement à ce que nous en connaissons.

Le troisième texte qui semble confirmer que ce que Descartes entend par la vérité d'une chose consiste seulement dans l'adéquation de notre jugement avec les perceptions claires et distinctes que nous en avons, autrement dit, dans un accord interne de la pensée avec elle-même, est une lettre à Clerselier du 12 janvier 1646 sur les *Instances* de Gassendi. Descartes y écrit: «[…] je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire, que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons» (AT, IX, 1, p. 208). Ici encore, puisqu'il n'y a de vérité que de nos jugements, et de connaissance des choses que par nos idées, il ne saurait y avoir de vérité que dans la conformité de nos jugements à nos idées sans pouvoir prétendre à leur entière conformité avec les choses, bien que nous puissions toutefois affirmer que rien dans les choses ne répugne aux idées que nous avons (AT, III, p. 478). Pour être d'essence finie, comme le dit très bien Gilles Olivo, notre vérité n'en est pas moins, pour Descartes, une vérité et non une illusion ou un néant de connaissance des choses. Que nous n'accédions aux choses que par l'entremise de notre pensée finie et de nos idées, sans assurance d'adéquation, mérite d'être certes rappelé, mais pas au point d'oublier de préciser que nous ne manquons pas d'y accéder.

V. Notre esprit n'est la règle ni des choses, ni de la vérité

Le quatrième texte qui tend à consacrer, une nouvelle fois, cette doctrine est une lettre à Morus du 5 février 1649 où Descartes confirme l'isolement de nos jugements à l'égard des choses. Bien que notre jugement ne soit ni la mesure des choses, ni celle de leur vérité, du moins doit-il l'être, soutient-il, de ce que nous affirmons ou nions. La vérité des choses n'est peut-être pas tout entière présente dans la vérité dont nos jugements sont capables. Je ne saurais, par exemple, conclure qu'une chose est infinie au motif que je ne lui connais pas de fin. Toute la science que l'on peut espérer est dans le jugement, sans accès assuré à

l'entière réalité des choses. Toute notre science est donc affaire de méthode, de contrôle et d'enchaînement de nos représentations, et non de métaphysique générale ou d'ontologie, autrement dit, de connaissance de l'être. La seule chose dont nous ayons la mesure et la responsabilité est l'attention de notre esprit à ses idées et non le rapport entre les idées et les choses qui sont hors de nous: «Ne regardez point comme une modestie affectée, mais comme une sage précaution, à mon avis, lorsque je dis qu'il y a certaines choses plutôt indéfinies qu'infinies. Car il n'y a que Dieu seul que je conçoive positivement infini. Pour le reste comme l'étendue du monde, le nombre des parties divisibles de la matière et autres semblables, j'avoue ingénument que je ne sais point si elles sont absolument infinies ou non: ce que je sais, c'est que je n'y connais aucune fin, et à cet égard que je les appelle indéfinies. Et bien que notre esprit ne soit ni la règle des choses, ni celle de la vérité, du moins doit-il l'être de ce que nous affirmons ou nions. En effet rien de plus absurde et de plus inconsidéré que de vouloir porter un jugement sur des choses auxquelles, de notre propre aveu, nos perceptions ne sauraient atteindre[8]» (FA, t. 3, 1963-1973, p. 882).

L'objet de la connaissance n'est pas la chose, mais ce que la connaissance saisit de la chose, à travers son concept (ce qui ne veut pas dire qu'elle n'en saisisse rien de réel). Déjà, la définition 9 de l'exposé *more geometrico* des preuves de l'existence de Dieu et de la distinction réelle de l'âme et du corps dans les *Réponses aux secondes objections* annonçait une conception de la vérité comme procédant de la seule adéquation du jugement aux idées. Elle ramenait la chose à connaître à l'objet connu, en mettant la nature et le concept d'une chose sur le même plan, alors même que les *Réponses aux quatrièmes* et *cinquièmes objections* admettent que nous ne sommes pas en mesure de savoir si nos idées ou concepts sont entièrement conformes à la nature des choses: «Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut

[8] Texte original latin: «Neque vero affectatae modestiae est, sed cautelae, meo judicio, necessariae, quod quaedam dicam esse indefinita potius quam infinita. Solus enim Deus est, quem positive intelligo esse infinitum; de reliquis, ut de mundi extensione, de numero partium in quas materia est divisibilis, et similibus, an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire; scio tantum me in illis nullum finem agnoscere, atque idcirco respectu mei dico esse indefinita. Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconsiderantius, quam velle iudicium ferre de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confitemur?» (AT, V, p. 274).

est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle» (AT, IX, 1, p. 125).

Comme le suggère Jean-Luc Marion, le concept d'objet désigne un contenu qui ne provient pas directement de la chose, mais de notre représentation (Marion J.-L., 2011, p. 258). L'objet est une chose, mais une chose aliénée, rendue étrangère à elle-même et familière aux yeux de notre esprit, qui ne renvoie jamais directement à la chose. La vérité n'est pas adéquation de l'esprit à la chose, mais adéquation de l'esprit à l'expérience qu'il en a, autrement dit, adéquation du jugement à la perception intellectuelle de l'objet. Si notre esprit n'est en aucune façon la mesure des choses et si la vérité est affaire de correspondance, non directement entre nos jugements et les choses, mais entre nos jugements et nos idées claires et distinctes des choses, Descartes renonce à toute prétention de l'esprit humain à reconstituer et connaître complètement l'entière nature des choses. En ultime instance, la réduction de la chose à l'objet, c'est-à-dire à ce que nous pouvons en connaître, se fait à partir des natures simples et innées qui se rencontrent en notre esprit et dont la combinaison nous permet, après avoir décodé par leur moyen le monde sensible, de le coder à nouveau à l'aide des éléments constitutifs de notre rationalité. La science peut certes prétendre à des vérités certaines, mais seulement finies. Il s'agit de vérités créées et, en ce sens, relatives, et non pas absolues, parce que reçues par un esprit lui-même créé.

Jean-Luc Marion relève que Descartes n'emploie jamais le concept d'ontologie dont l'élaboration progressive se fait pourtant de son vivant jusqu'à sa consécration par Clauberg, futur disciple de Descartes, avec la publication en 1647 de ses *Elementa philosophia sive ontosophia* (Marion J.-L., 1996, p. 288-289). Et pour cause, car il n'existe pas chez Descartes de prétention à accéder entièrement à l'être des choses en tant que tel. D'ailleurs, sa philosophie première se déploie selon l'ordre exclusif de la connaissance, et non selon celui de l'être, en nous proposant de découvrir les premières choses que l'on peut connaître en philosophant par ordre, ainsi que Descartes le souligne auprès de Mersenne dans une lettre du 11 novembre 1640 (AT, III, p. 239). Si l'ontologie, en tant que science de l'être, est absente du lexique cartésien, c'est parce que la notion d'être est absente de son épistémologie, et cela dès la *Regula XIV*, au profit de celle d'être déjà connu («entia jam nota»): «Il est vrai que chacun de ces êtres déjà connus, comme l'étendue, la figure, le mouvement et autres semblables, que ce n'est pas ici le lieu d'énumérer, se fait connaître par une seule est même idée dans

des sujets différents […][9]» (FA, t. 1, 1963-1973, p. 168). Pour mémoire, Jean-Luc Marion a parfaitement et amplement développé l'analyse de cet effacement chez Descartes de l'être au profit de l'objet pensé, la déconstruction de l'*eidos* au profit de la construction de l'objet, dès le texte des *Regulae ad directionem ingenii*, en 1628-1629, dans l'*Ontologie grise de Descartes* (Marion J.-L., 1979, notamment chap. III, p. 113-177).

L'être est toujours déjà connu, et il ne se laisse appréhender que comme tel. C'est paradoxalement en cela qu'il nous demeure précisément inconnu tel qu'il est en soi, puisque nous n'appréhendons que des objets connaissables au regard de la constitution de notre esprit fini. Déjà, la *Regula VI* annonçait la décision de ne plus se référer aux genres de l'être («genus entis»), c'est-à-dire aux catégories des philosophes, héritées d'Aristote, auxquelles Descartes substitue les natures simples qui préfigurent, en quelque façon, les catégories de l'entendement chez Kant: «Bien que cette proposition [identifier les choses les plus simples à connaître et passer, par déduction, des vérités les plus simples aux plus complexes] ait l'air de ne rien enseigner de très nouveau, elle contient pourtant le principal secret de la méthode, et il ne s'en trouve point de plus utile dans tout le présent traité: elle fait observer en effet que toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres […][10]» (FA, t. 1, 1963-1973, p. 101).

La science cartésienne n'est pas science de l'être. Elle ne renvoie aux choses qu'à travers le prisme de notre entendement et des natures simples qu'il trouve en lui, et non pas dans les choses. La construction des objets de notre savoir s'obtient par la manipulation intellectuelle et la combinaison de ces natures simples; elle est comparable à la manière dont on construit des agencements et des figures à partir des pièces d'un jeu de meccano. La *Regula XII* insiste encore sur le fait qu'il ne faut pas

[9] Texte original latin: «Et quidem omnia haec entia jam nota, qualia sunt extensio, figura, motus, et similia, quae enumerare non est hujus loci, per eamdem ideam in diversis subjectis cognoscuntur […]» (AT, X, p. 439).

[10] Texte original latin: «Et si nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc tractatu: monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrat, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare» (AT, X, p. 381).

confondre les choses selon l'ordre qui intéresse notre connaissance et les choses en tant qu'elles existent réellement hors de la connaissance que nous en avons: «Nous disons, premièrement, qu'en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement[11]» (FA, t. 1, 1963-1973, p. 143).

VI. Nous ne connaissons des choses que des attributs

Chez Descartes, avant Kant, la chose en soi semble bien inaccessible à l'esprit de l'homme et la conscience critique de cette limite est affirmée, par Descartes, comme plus tard par Kant. Cette interprétation soulève, toutefois, une dernière difficulté: que devient la possibilité de remonter de la réalité objective d'une idée à la réalité qui en est la cause, que défend Descartes, par exemple et notamment, au sujet de l'idée de Dieu? N'avons-nous pas le moyen de sortir de notre pensée pour accéder à une réalité extérieure, comme l'on passerait d'un tableau à la connaissance de ce dont il est l'image et qui existe hors de lui à titre de modèle? Descartes soutient dans la *Méditation troisième* que la réalité objective d'une idée ne peut procéder du néant et qu'elle requiert une cause suffisante, qui la produise en vertu du principe de causalité et qui contienne formellement au moins autant de réalité que son effet: «Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective […]. Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées» (AT, IX, 1, p. 32-33).

Si, dans ce sens, du connaître à l'être la conséquence est bonne, comme le soutient Descartes face à Bourdin dans les *Réponses aux septièmes objections* (AT, VII, p. 519-520), si l'être représentatif d'une

[11] Texte original latin: «Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt» (AT, X, p. 418).

idée renvoie nécessairement à l'être de la chose représentée dans l'idée, cela ne veut pas encore dire que nous connaissions cet être tel qu'il est en soi ou tout de cet être. Nous renvoyons volontiers ici à une des conclusions de l'analyse parfaitement éclairante et serrée que fait Dan Arbib de la maxime «A nosse ad esse valet consequentia» (Du connaître à l'être la conséquence est bonne) qu'oppose Descartes à Bourdin: «En revanche, ce qui est limité, c'est le champ de notre connaissance: notre connaissance s'étend aussi loin que nos perceptions claires et distinctes, ni plus ni moins. Une telle reconduction de l'étant connu à l'*ego* connaissant ne signifie donc ni la réduction de toute étantité à l'objectivité, ni à l'inverse l'élargissement de l'objectivité au champ indéfini de l'étantité: nous ne pouvons jamais préjuger qu'il n'y a pas autre chose que ce que nous connaissons, mais ce que nous connaissons, nous savons, qu'il est tel que nous le connaissons» (Arbib D., 2013, p. 506). Dan Arbib évoquera, à bon droit, l'option épistémologique déployée par Descartes en termes d'idéalisme non réductionniste.

Nous ajouterons que l'article 52 de la première partie des *Principes de la philosophie*, apporte sur la relation du connaître à l'être chez Descartes un éclairage précieux, que confirmeront les articles 60 à 65 sur la distinction entre la substance et son attribut principal[12]: «Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances [les substances créées] existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon [sans l'aide d'aucune autre chose créée] pour faire que nous l'apercevions: car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités: c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe» (AT, IX, 2, p. 47).

Avant même les formulations qu'en proposeront les *Principes*, cette distinction entre la substance (qui n'est jamais connue par elle-même) et ses attributs et ses modes est, d'ailleurs, déjà présente dans l'argumentation des *Réponses aux troisièmes objections*. Descartes répond à Hobbes que

[12] Sur la question de l'identité ou du défaut d'identité de la substance et de son attribut essentiel qui opposa vivement Alquié à Gueroult, voir *Descartes* (1957, p. 32-71) et Beyssade J.-M. (1997, p. 755-766).

la substance pensante est distincte de ses modes: «Je ne nie pas que moi qui pense, sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode: *qu'y a-t-il qui soit distingué de ma pensée?* j'entends cela des diverses façons de penser, qui sont là [dans la *Méditation seconde*] énoncées, et non pas de ma substance […]» (AT, IX, 1, p. 138).

La substance, l'être tel qu'il existe hors de la pensée, restent inconnus en soi. Nous les connaissons par les manières dont ils nous apparaissent sous la forme d'attributs, propriétés, qualités qui excitent en nous des connaissances, autrement dit, des représentations. Ces attributs, ces propriétés et ces qualités sont les effets de la substance. Nous pouvons en déduire que l'être de la chose, la substance existe réellement, car rien ne procède de rien, et il ne saurait y avoir d'attributs, de propriétés et de qualités qui soient ceux d'un pur néant. Il leur faut une cause. Toutefois, et précisément, parce que nous la connaissons par ses manifestations et effets que sont ses attributs, la substance, qui en est la cause, n'est pas connue en soi. Quand bien même les effets conservent quelque chose de leur cause, rien ne peut nous assurer que la substance n'excède pas largement ses effets, ni même qu'elle ne contienne pas d'autres attributs, propriétés, qualités dont nous n'avons aucune connaissance. Il en résulte qu'il est possible que nous ne formions aucune idée adéquate des choses, comme nous l'avons déjà examiné. Ce qui est vrai pour nous ne l'est peut-être pas en soi. La vérité ne sera jamais fondée sur l'être. La connaissance de la réalité des choses est inaccessible, et l'entendement y substitue son jugement qui porte non sur les choses, mais sur des objets qui en donnent à percevoir les manifestations.

VII. La fable du monde

Nous voyons que la réalité nous demeure inaccessible de bien des manières et à partir de bien des considérations de sorte que l'ambition d'accéder à une vérité qui nous permette d'être assurés de connaître les choses telles qu'elles sont réellement est sans objet: i) Nos sens seuls, sans intervention de notre entendement, ne nous permettent pas de disposer d'idées de ce que sont effectivement les choses matérielles. ii) Je peux avoir une idée, par l'entendement, d'une chose complète, mais sans nécessairement pouvoir la connaître complètement au sens d'adéquatement. Je ne sais jamais si mes idées sont adéquates. iii) L'attribut essentiel n'est pas la chose (substance). L'entendement les distingue, mais ne peut

avoir l'intuition directe de la substance. iv) Je ne connais pas le point de vue de l'infini et la vérité absolument parlant.

En conclusion de la récapitulation des raisons cartésiennes de penser que nous ne sommes jamais assurés de connaître entièrement les choses telles qu'elles sont, nous pouvons soutenir que la vérité est toujours, chez Descartes, une vérité à notre mesure, qui se limite à ce qui est réductible à la capacité de notre propre raison. C'est cet aspect de la philosophie cartésienne que caricature Cyriacus Lentulus (Lentz), théologien anticartésien de l'université d'Herborn, critiquant dans sa *Nova Renati Descartes sapienta* la prétention cartésienne à faire de la certitude de nos évidences la mesure de la vérité: «Est vrai tout ce que je perçois de manière entièrement claire et distincte? N'est-ce pas vous qui ainsi placez dans votre perception la certitude de la vérité? […] Il faut en conclure que ce n'est plus dans la bouche du Christ, mais dans celle de Descartes, qu'il faut mettre la parole: Je suis le chemin, la vérité et la vie» (notre traduction), (Lentulus C., 1651, p. 55)[13].

Que ce propos soit empreint d'ironie et qu'il emprunte le ton de la polémique, qu'il ignore, ou feigne d'ignorer, l'acuité avec laquelle Descartes est conscient des limites de notre connaissance des choses par la raison, n'empêche qu'on ne saurait reprocher à Lentulus de ne pas avoir compris qu'en ultime instance la conception cartésienne de la connaissance et de la vérité reste marquée du sceau de notre subjectivité. Nous suggérons, au passage, qu'il convient certainement d'éviter une lecture trop rapide ou partisane des textes des théologiens, enseignants dans les universités néerlandaises et adversaires de Descartes de son vivant. Il n'y a, en effet, pas de raison de vouloir disqualifier a priori leurs critiques, comme on l'a, par exemple, trop longtemps fait pour les thèses des sophistes à partir de la lecture des dialogues platoniciens. Quelles que soient les outrances, la violence, les arrière-pensées des attaques d'un Revius, d'un Lentulus, d'un Voetius ou d'un Schoock, nous ne pouvons exclure qu'ils usent d'arguments qui méritent souvent d'être pris au sérieux. D'ailleurs, il semble bien que Descartes, lui-même, au-delà de la stricte polémique personnelle, des arguments de mauvaise foi, des procès d'intention, des calomnies, de l'hypocrisie agressive de ses délateurs et d'une volonté évidente de lui nuire (dont il ne manque pas de se

[13] Texte original latin: «Illud omne verum est, quod valde clare distincte percipio? Itane veritatis certudinem in tu percipionem collocas? […] Ergo non Christo, sed cartesio, applicanda sententiam: Ego sum via, veritas et vita».

plaindre), ait bien pris au sérieux, sur le plan de la stricte argumentation philosophique, certaines de leurs critiques, en particulier celles formulées à l'encontre de son ambition d'établir une science démonstrative et de sa capacité à démontrer ses propres thèses, notamment en physique.

Sans pouvoir entrer ici dans le détail du texte, notamment de sa première version de 1644 en latin, nous en voulons pour indice que les articles 205 et 206 de la quatrième partie des *Principes* – qui laissent la porte entrouverte à l'éventualité d'autres explications physiques du monde – pourraient bien être une réponse de Descartes aux critiques formulées, l'année précédente, par Martin Schoock dans sa *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes*. Martin Schoock reproche, en effet, à la physique et à la physiologie de Descartes de ne pas démontrer absolument parlant les thèses qu'elles soutiennent: «Nous voulons bien que les sottises cartésiennes aient une évidence de présentation, mais, quoiqu'il se démène, Descartes ne prouvera jamais qu'elles possèdent en même temps cette autre évidence qui parle surtout en faveur des dogmes philosophiques[14]» (trad. Verbeek T., 1988, p. 217). Quelle est la nature de la réponse faite par Descartes à la fin de la quatrième partie des *Principes*? Descartes esquive les coups portés en relativisant la force de la critique et en admettant qu'il reste toujours une part d'hypothèse discutable dans ses théories physiques (ce que lui reproche Schoock), mais parfaitement défendable au nom de la très haute vraisemblance des explications qu'elles avancent. Le monde ne restera jamais pour nous qu'une fable, une fable certes vraisemblable. L'on se souviendra ici de l'énigmatique portrait de Descartes par Weenix, peint vers 1648, où Descartes, les traits fatigués, tient ouvert entre ses mains un ouvrage où l'on peut lire, sur la page de gauche, l'unique phrase qui l'occupe en presque totalité: «Mundus est fabula».

Aix-Marseille Université François-Xavier de PERETTI
UFR ALLSH
Institut d'Histoire de la Philosophie
29, avenue Robert Schuman
F – 13621 Aix-en-Provence cedex 1
fxdeperetti@free.fr

[14] Texte original latin: «Libenter damus Cartesianis ineptiis adesse evidentiam propositionis, sed simul eas gaudere altera evidentia, quae potissimum commendat philosophica dogmata, ipse ut omnia agat, numquam probavit» (Shoock M., 1643, p. 73).

Bibliographie

Alquié, Ferdinand (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée-*Essais philosophiques*).

— (1975). «Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible?», *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2 (1975), p. 145-155, repris dans (1982) *Études cartésiennes*, Paris, J. Vrin, p. 107-117.

Arbib, Dan (2013). «Note sur une maxime cartésienne. "A nosse ad esse valet consequentia'', AT, VII, 520, 5», *Revue philosophique de Louvain*, vol. 111/3 (2013), p. 491-512.

Beyssade, Jean-Marie (1979). *La philosophie première de Descartes,* Paris, Flammarion (coll. Nouvelle bibliothèque scientifique).

— (1987). «Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode*», in N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée-*Essais philosophiques*).

— (1997). «''L'étendue n'est pas le corps' (*Regulae*, XIV, AT, X, 444, l.18). Genres d'être et façons de parler dans les *Regulae*», *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 53/3 (1997), p. 755-766.

— (2001a). «Méditer, objecter, répondre», *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil, (coll. Points Essais-*Série philosophie*).

— (2001b). «D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'*ego* du *cogito* et la véracité divine», *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil, (coll. Points Essais-*Série philosophie*).

Beyssade, Michelle (1997). «Sur le début de la *Méditation troisième* (AT. VII, 34-36; IX, 27-28): de la certitude au doute», *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 53/3 (1997), p. 575-585.

Bouchilloux, Hélène (2015). «Le *cogito*: une protestation contre le malin génie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 1 (2015), p. 3-16.

Bouriau, Christophe (1996). «Descartes est-il un penseur critique? Quelques réflexions», *Les études philosophiques*, 1-2 janvier-juin (1996), p. 177-187.

— (2000). *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux (coll. Histoire des pensées).

Boutroux, Émile (1927 [1874]). «Des vérités éternelles chez Descartes», trad. G. Canguilhem, Paris, Félix Alcan (coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Cassirer, Ernst (2004 [1910-1911]). *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. R. Fréreux, Paris, Les Éditions du Cerf.

Descartes (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éds.), Paris, Léopold-Cerf, 13 vol., (rééd. 1964-1974), 11 tomes (en 13 volumes), Paris, Vrin-CNRS; (1996) tirage en format réduit. Cette édition mentionnée sous le sigle AT est l'édition de référence.

— (1963-1973). *Œuvres philosophiques*, F. ALQUIÉ (éd.), 3 vol., Paris, Garnier (coll. Classiques Garnier). Cette édition est mentionnée sous le sigle FA.
— (1975 [1648]). *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. du latin Ch. ADAM, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).
Descartes (1957). Actes du colloque organisé par le Cercle culturel de Royaumont du 15 au 21 octobre 1955, sous la présidence d'H. GOUHIER et de M. GUEROULT, Paris, Les Éditions de Minuit (coll. Cahiers de Royaumont, *Philosophie*, 2).
DEVILLAIRS, Laurence (2004). *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie-*Nouvelle série*).
FICHANT, Michel et MARION, Jean-Luc (éds.) (2006). *Actes du colloque international organisé pour le bicentenaire de la mort de Kant par le Centre d'Études Cartésiennes de l'Université de Paris-Sorbonne et le Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes et il Seicento de Lecce (Italie), à Paris, 3-5 juin et à Lecce, 11-13 novembre 2004*, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
GRIMALDI, Nicolas (1978). *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, J. Vrin (coll. À la recherche de la vérité).
GUEROULT, Martial (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne (coll. Analyse et raisons, 8).
LENTULUS, Cyriacus (1651). *Nova Renati Descartes sapienta faciliori quam antehac methodo detecta*, Herbornae Nassoviorum.
MARION, Jean-Luc (1977). *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, 2e éd. revue et augmentée, Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
— (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Philosophie d'aujourd'hui).
— (1991). Q*uestions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Philosophie d'aujourd'hui).
— (1996). *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Philosophie d'aujourd'hui).
— (2011). *Certitudes négatives*, Paris, Grasset (coll. Figures).
MONTAIGNE (2009 [1588,1595]). *Essais*, E. NAYA, D. REGUIG-NAYA, A. TARRÊTE (éds.), 2 vol., Paris, Gallimard (coll. Folio classique).
OLIVO, Gilles (2005). *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée-*Essais philosophiques*).
PERLER, Dominik (2004). «La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la *IVe Méditation*», *Les Études philosophiques*, n. 71/4, p. 461-483.
SCHOOCK, Martin (1643). *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes,* Ultrajecti, Waesbergae.
VERBEEK, Théo (1988). *René Descartes et Martin Schoock. La querelle d'Utrecht*, Paris, Les Impressions Nouvelles.

RÉSUMÉ – La thèse d'une correspondance cartésienne de l'ordre des raisons et de l'ordre des choses garantie par la véracité divine inclinerait à penser que nous sommes capables d'idées adéquates, parfaitement conformes à la réalité

extérieure. Or, rien ne semble moins évident à établir chez Descartes. Cet article se propose de montrer que si pour Descartes nous ne sommes pas incapables de vérité, nous n'avons pour autant jamais le privilège, qui reste celui de Dieu, d'une entière et parfaite connaissance des choses. Nous accédons bien à des parts de vérité, mais toute la vérité ne nous revient pas en partage. Et quand bien même ce serait le cas, nous ne saurions le savoir, de sorte que nous serions encore privés d'en jouir. À travers plusieurs considérations développées par Descartes sur les limites de notre capacité de connaître, nous nous attachons à appréhender comment sa démarche lègue à la science moderne les contours d'une philosophie critique de la connaissance.

ABSTRACT – The thesis of a Cartesian correspondence between the order of reasons and the order of things guaranteed by divine veracity would lead one to think that we are capable of adequate ideas that conform perfectly to exterior reality. Now nothing seems less evident to establish in Descartes. This article aims to show that if for Descartes we are not incapable of truth, we nonetheless never have the privilege possessed by God of complete and perfect knowledge of things. We do have access to parts of truth, but the whole truth is not given to us. And even if it was, we would not be able to know it, and hence we would be deprived of enjoying it. By means of various considerations developed by Descartes on the limitations of our capacity to know, we aim to grasp how his procedure bequeaths to modern science the outlines of a critical philosophy of knowledge (transl. J. Dudley).