Document généré le 22 avr. 2025 13:22

Laval théologique et philosophique

Le *Cogito* est-il un premier principe ?

Alphonse Saint-Jacques

Volume 11, numéro 1, 1955

URI : https://id.erudit.org/iderudit/1019916ar
DOI : https://doi.org/10.7202/1019916ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Saint-Jacques, A. (1955). Le *Cogito* est-il un premier principe ? *Laval théologique et philosophique*, *11*(1), 100–125. https://doi.org/10.7202/1019916ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1955

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Le *Cogito* est-il un premier principe?

INTRODUCTION

La question que nous avons choisie pour titre de ce travail en délimite exactement l'objet. Le problème n'est pas, en effet, de savoir si le *Cogito* renferme une vérité, mais s'il est une vérité première. Plus précisément encore, le *Cogito* est-il, comme le veut Descartes, un principe premier et universel de science, c'est-à-dire une vérité telle que la connaissance de toutes choses en dépendrait pour nous ? Car, nous le verrons, c'est bien en ce sens que le *Cogito* serait pour Descartes un premier principe.

Nous distinguons donc dans le *Cogito, ergo sum* de Descartes : d'une part, cette proposition elle-même, dont la vérité est incontestable ; et, d'autre part, le sens que lui donne Descartes comme aussi l'usage qu'il veut en faire. Car il est évident que même si l'on concède, comme nous le faisons d'emblée, la vérité de cette proposition considérée en elle-même, il ne s'ensuit aucunement que l'on doive aussi concéder qu'elle est un premier principe. De fait, nous le verrons, le *Cogito* est si loin d'avoir la portée que lui attribue Descartes qu'il ne renferme qu'une vérité purement singulière.

Notre travail se divise en deux parties. Dans la première (sections I et II), qui peut être considérée comme une réfutation *ad hominem* de l'opinion de Descartes, nous montrerons que la manière dont il a de fait procédé pour tenter d'ériger le *Cogito* en premier principe n'atteint aucunement son but. Ce qui nous amènera à discuter de la valeur du doute universel dont Descartes a cru justement pouvoir se servir à cette fin.

Dans la deuxième partie (section III) nous montrerons, en nous appuyant sur la doctrine de saint Thomas, que le *Cogito* ne peut pas être un premier principe.

I. EN QUEL SENS LE *COGITO* EST POUR DESCARTES UN PREMIER PRINCIPE

1. Mais le *Cogito* est-il bien pour Descartes ce que nous avons dit ? Pour répondre à cette question, voyons ce que Descartes attend de son premier principe.

Ceci nous amène à mettre en évidence l'intention première qui sous-tend toute la philosophie de Descartes : unifier la connaissance humaine [1] et lui donner en tout la même certitude parfaite, absolue,

1. « . . . Ils pensent [les hommes] qu'il en est ainsi des sciences [que des arts] ; et les distinguant entre elles par les objets dont elles s'occupent, ils croient qu'il faut les étu-

dont le modèle nous est fourni par la certitude mathématique.[1] Ce projet sera réalisé à la condition qu'on puisse déduire de quelques principes premiers et, en définitive, d'un principe premier, évident, l'ensemble du savoir humain,[2] c'est-à-dire à la condition de pouvoir soumettre la connaissance humaine tout entière au procédé rigoureusement déductif de la géométrie.[3]

---

dier à part et indépendamment l'une de l'autre. Or c'est là une grande erreur ; car . . . les sciences toutes ensemble ne sont rien autre chose que l'intelligence humaine, qui reste une et toujours la même quelle que soit la variété des objets auxquels elle s'applique ». Et plus loin : « . . . L'intelligence ou . . . cette science universelle dont nous parlons » (*Règles pour la direction de l'esprit*, Règle I, *Œuvres de Descartes*, T. 11, pp. 201-202, édit. Victor Cousin, Paris, 1826. Toutes nos citations des œuvres de Descartes sont faites d'après cette édition). On sait que Descartes avait d'abord pensé à donner pour sous-titre au *Discours de la Méthode : Projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection.*

1. *Ibid.*, Règle II, pp. 204-209. L'énoncé de cette règle — qu'il faut rapprocher de la première règle du *Discours de la Méthode* — se lit comme suit : « Il ne faut nous occuper que des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable » (p. 204). Ce qui entraîne le rejet de toute connaissance probable : « Nous rejetons par cette règle toutes ces connaissances qui ne sont que probables » (p. 205). Mais il y a plus. La suite du texte montre que DESCARTES identifie purement et simplement la certitude avec la certitude mathématique : « . . . Il ne reste parmi les sciences faites que la géométrie et l'arithmétique, auxquelles l'observation de notre règle nous ramène » (p. 206). On lit aussi dans le *Discours de la Méthode* (2e partie) : « . . . Entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes » (T. 1, pp. 142-143). Enfin la deuxième des *Règles pour la direction de l'esprit* se termine ainsi : « . . . De tout ceci il faut conclure . . . que celui qui cherche le chemin de la vérité ne doit pas s'occuper d'un objet dont il ne puisse avoir une (certitude) égale à la certitude des démonstrations arithmétiques et géométriques » (p. 209). (Dans la suite, nous écrirons simplement : *Règles* au lieu de *Règles pour la direction de l'esprit* ; et *Discours* pour *Discours de la Méthode*).

2. C'est dans l'importante préface qu'il a écrite pour l'édition française des *Principes de la Philosophie* — publiés d'abord en latin sous le même titre : *Principia Philosophiae* — que DESCARTES a défini le plus clairement son idéal de *sagesse*, c'est-à-dire d'une science unique, rigoureusement déductive, qui s'étendrait à l'ensemble du savoir humain, aussi bien pratique que spéculatif : « . . . Ce mot de *philosophie* signifie l'étude de la sagesse, et . . . par la sagesse . . . on entend . . . une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir » (T. 3, p. 10). Or, « afin que cette connaissance soit telle il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes » (*Ibid.*). La vraie sagesse consiste donc à « chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir » (*Ibid.*, p. 14). Mais en vérité cette sagesse ne serait possible pour nous que si les principes premiers *en soi* étaient aussi premiers *pour nous*, c'est-à-dire si les premières causes universelles, qui sont aussi universelles comme *moyens de connaître* (*in repraesentando*) étaient ce que nous connaissons d'abord. C'est justement ce que croit DESCARTES qui identifie, on vient de le voir, les principes premiers pour nous avec les premières causes. De fait, nous ne connaissons celles-ci qu'au terme de toute la philosophie. C'est donc très logiquement que DESCARTES enseigne aussi que la métaphysique est, selon l'ordre d'acquisition, la première partie de la philosophie : « . . . La vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance » (*Ibid.*, pp. 23-24).

3. « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné

Or, c'est dans le *Cogito* que Descartes croit avoir trouvé ce premier principe. En effet, dans la préface des *Principes de la philosophie*, après avoir défini très clairement son intention de faire de l'ensemble de la connaissance humaine l'objet d'*une* science parfaitement déductive, il écrit : « J'ai pris l'être ou l'existence de [la] pensée pour le premier principe. » [1]

Il ne fait donc pas de doute que le *Cogito* serait bien pour Descartes un principe universel de science, c'est-à-dire une vérité telle qu'elle serait pour notre intelligence un *moyen de connaître* absolument universel.

2. Nous traiterons plus loin du problème du *Cogito*. Voyons pour l'instant, mais brièvement, ce qu'il faut penser de l'intention qui, nous venons de le voir, y est sous-jacente. Est-il possible de déduire d'un seul principe et avec la même absolue certitude toute la connaissance humaine ?

Même avant tout examen, cette idée paraît renfermer quelque invraisemblance qui, comme on dit, saute aux yeux. Pour séduisante qu'elle puisse sembler, elle n'en apparaît pas moins aussi singulièrement ambitieuse, voire même utopique. Une telle science, en effet, pourrait bien convenir à une intelligence supérieure, mais paraît difficilement conciliable avec les limitations trop évidentes de la nôtre. Aussi bien Descartes lui-même semble-t-il l'avoir entrevu : car après avoir défini son idéal de *sagesse* de la manière que nous avons vue, il ajoute : « Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage. » [2] Et, en effet, cette sagesse que Descartes croit pouvoir attribuer à l'intelligence humaine est propre à l'intelligence infinie de Dieu. Il n'y a que Dieu qui, dans un seul *moyen de connaître* — identique à son essence infinie — connaisse universellement toutes choses : « Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia. » [3]

Nous verrons aussi que la portée que Descartes attribue au *Cogito*, c'est-à-dire à la connaissance qu'a l'intelligence de son acte propre, ne se vérifie que dans l'intelligence divine.

Mais voyons d'abord, plus simplement, quelles sont les conditions de la science humaine qui la rendent si différente de la sagesse cartésienne telle que nous venons de la voir définie :

a) Chaque science a ses principes propres : on ne peut faire usage des principes propres d'une science pour en inférer des conclusions appartenant à une autre science.[4]

---

occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon . . . » (*Discours*, 2e partie, T. 1, p. 142).

1. *Principes de la philosophie*, Préface, T. 3, p. 19.

2. *Ibid.*, pp. 10-11.

3. S. Thomas, *Contra Gentiles*, II, cap. 98, edit. Leonina manualis, Romae 1934.

4. S. Thomas, *In I Post. Anal.*, lect. 15, 17 et 43.

b) De même que chaque science a ses principes propres, elle a aussi son mode propre de démonstration, limité à son sujet propre.

c) Chaque science, ayant ses principes propres et son mode propre de démonstration, a aussi sa certitude propre, proportionnée à son sujet.

Cette dernière remarque nous fournit l'occasion de revenir, pour y ajouter une précision, sur ce que nous avons déjà dit de l'intention qui est au principe de la philosophie de Descartes. L'intention toute première de Descartes il faut la voir, nous semble-t-il, dans sa tentative pour étendre à la connaissance humaine tout entière, sans distinction d'objets, la certitude et la rigueur propres à la science qui est pour nous la plus certaine et la plus rigoureuse, la mathématique [1] : *Omnia apud me mathematica fiunt.*

Mais où chercher, en définitive, l'explication de cet idéal *mathématiste* de Descartes, — qu'il partage, d'ailleurs, avec Spinoza et Leibniz ? [2] On ne la trouvera pas ailleurs que dans cette phrase du *Discours de la Méthode*, par laquelle Descartes nous a fait part, en nous en donnant la raison, de son goût particulier pour la mathématique : « Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons. » [3]

3. Mais on pourrait faire contre ce que nous avons dit plus haut l'objection suivante qui semble être en faveur de Descartes : s'il est vrai que chaque science a ses principes propres, n'est-il pas vrai aussi qu'il y a des principes communs à toute science et dont toute

---

1. S. THOMAS, *In Boetii de Trinitate*, lect.2, q.2, a.1, ad 2*am* questionem (edit. Marietti 1954). À plusieurs reprises, SAINT THOMAS, après ARISTOTE, nous avertit qu'il ne faut pas rechercher en toute science la certitude parfaite qui est propre à la mathématique : « ... Ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri ; dicens quod *acribologia*, idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae » (*In II Metaph.*, lect.5, n.336, edit. Marietti 1935). La raison en est que la certitude d'une science est proportionnée à son sujet propre (Voir, entre autres, *In I Eth.*, lect.11, n.135, edit. Marietti 1934).

2. SPINOZA, pour sa part, a tenté d'étendre même à la science morale, de toutes les sciences la moins susceptible d'une certitude rigoureuse, le mode de démonstration propre à la géométrie. Son *Éthique — ordine geometrico demonstrata* — reproduit fidèlement l'ordre des *Éléments* d'EUCLIDE. Quant à LEIBNIZ, l'idéal qu'il a poursuivi toute sa vie aurait consisté à remplacer le discours rationnel par le calcul.

3. *Discours*, 1re partie, T.1, p.128. Le *mathématisme* de DESCARTES s'explique donc en définitive comme un simple cas de coutume (*consuetudo*) : « ... Quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his, qui in mathematicis sunt nutriti. Et ... potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem : illis scilicet, qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum » (S. THOMAS, *In II Metaph.*, lect. 5, n. 334). Voir aussi *In I Metaph.*, lect. 7, n.120 : « Ex hoc autem moti sunt [Pythagorici et Platonici] ut mathematica introducerent, quia erant nutriti in eorum studio. Et ideo principia mathematicorum credebant esse principia omnium entium. Consuetum est enim apud homines, quod per ea quae noverunt, de rebus judicare velint. »

science fait également usage ? N'y a-t-il pas un premier principe présupposé à tout autre et à toute science ? De sorte que, fût-il prouvé que Descartes ait eu tort de voir dans le *Cogito* ce premier principe, il n'en reste pas moins qu'il y a un premier principe.

La réponse à cette difficulté va nous fournir l'occasion de mieux manifester encore le sens que donne Descartes à son premier principe.

Il y a bien, en effet, comme le suppose cette objection, des principes communs, présupposés à toute science, dont le premier est le principe de contradiction. Mais ces principes, bien que présupposés à tout principe propre de démonstration et à toute démonstration, ne sont pas eux-mêmes formellement des principes *de* démonstration.[1] C'est ainsi que du principe de contradiction on ne peut inférer aucune conclusion, bien que toute conclusion inférée d'un principe propre ne le soit *premièrement* qu'en vertu du principe de contradiction : les principes propres ne sont causes de science qu'en vertu des premiers principes et, en définitive, du premier principe, qui est ainsi la cause première et universelle de toute science.[2]

On le voit, le principe de contradiction, si universel soit-il, ne saurait satisfaire aux conditions qu'exige Descartes de son premier principe, qui doit être tel qu'on en puisse inférer la connaissance de toutes choses.

Il se trouve, d'ailleurs, que Descartes a lui-même opposé sur ce point le *Cogito* et le principe de contradiction. Dans un texte particulièrement embrouillé dont nous allons extraire l'essentiel, il note que « . . . le mot de *principe* se peut prendre en divers sens . . . ».[3] Puis il continue : « Au premier sens, on peut dire que *impossibile est idem simul esse et non esse* est un principe. »[4] Mais, ajoute-t-il, l'usage de ce principe « . . . est de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus savants ».[5] En un autre sens, « . . . le premier principe est *que notre âme existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire ».[6] Ce dernier texte se réfère manifestement au *Cogito*-premier principe, l'âme étant identique pour Descartes à la pensée.

Enfin, opposant l'inutilité du principe de contradiction et la fécondité du *Cogito*, Descartes conclut : « . . . La façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci : *impossibile est idem simul esse et*

---

1. Sur la différence entre les principes propres et les principes communs, cf. S. THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect. 18 et 19. Voir aussi *In XI Metaph.*, lect. 4, nn. 2206-2208.

2. « . . . Virtus infimi agentis non habet quod producat [suum] effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris ; et virtus illius hoc habet ex virtute superioris ; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus quasi causa immediata ; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum » (S. THOMAS, *Contra Gent.*, III, cap. 70).

3. *Lettre à M. Clerselier*, T. 9, pp. 442-443.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

non esse, est superflue et de nul usage ; au lieu que c'est avec très grande utilité qu'on commence à s'assurer de *l'existence de Dieu* et ensuite de celle de toutes les créatures, *par la considération de sa propre existence.* » [1]

Si confus que soit ce texte, il ne l'est toutefois pas assez pour qu'on ne puisse voir clairement le peu de cas que fait Descartes du principe de contradiction. Or, nous verrons justement que le doute universel, qui doit servir, selon Descartes, à montrer le caractère de premier principe du *Cogito*, contient une négation implicite du principe de contradiction.

II. DU DOUTE UNIVERSEL AU *COGITO*

Mais le *Cogito* s'impose-t-il avec une telle évidence comme un premier principe qu'il suffirait simplement de le poser comme tel ? Descartes ne l'a pas cru.

Le point de départ de la philosophie cartésienne est, comme chacun sait, le doute universel, celui-ci ayant justement pour but de conduire au premier principe que recherche Descartes, c'est-à-dire au *Cogito* : « De ce doute universel . . . comme d'un point fixe et immuable, j'ai résolu de dériver la connaissance de Dieu, de vous-même, et de tout ce que renferme le monde. » [2] Il faut donc voir le doute universel de Descartes à la lumière de l'intention qui y préexiste dans son esprit de trouver un principe universel de science.

Mais, comme nous allons le voir, le doute universel n'atteint aucunement le but que lui assigne Descartes. D'une part, en effet, ce doute est purement fictif ; d'autre part, fût-il réel et fondé, il ne pourrait davantage servir à montrer que le *Cogito* est un premier principe.

A) Le doute universel ne manifeste aucunement le caractère de premier principe du « Cogito »

1. Voyons d'abord quelle est la nature du doute qui doit conduire, selon Descartes, au *Cogito* - premier principe.

Descartes commence par appliquer le doute à la certitude des mathématiques et à celle de l'existence des choses sensibles en tant qu'elles nous sont connues par le sens, donc à ce qui nous semble le plus certain, le plus indubitable. La possibilité de douter de la certitude des mathématiques viendrait de ce qu'il y a des hommes qui se trompent même dans les plus faciles démonstrations mathématiques. Le doute portant sur la certitude de l'existence des choses sensibles se justifie-

---

1. *Ibid.*

2. *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, T.11, p.353. Nous écrirons désormais simplement *Recherche de la vérité.*

rait par l'impossibilité de distinguer avec certitude entre le rêve et la réalité, et aussi par le fait que les sens nous trompent quelquefois.[1]

Les *Méditations métaphysiques* ajoutent à ces raisons de douter empruntées aux sceptiques anciens, auxquelles se limite le *Discours de la Méthode*, une raison plus universelle, qui est de l'invention de Descartes lui-même. Elle se fonde sur l'hypothèse de l'existence d'un *mauvais génie*, c'est-à-dire d'une intelligence supérieure, qui nous tromperait en tout ce qui nous semble le plus certain : « Je supposerai donc . . . qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper . . . .» [2] Cette hypothèse conduit le doute à sa limite extrême et fait qu'aucune vérité, si certaine soit-elle, ne saurait y échapper.

Le doute sur lequel s'établit la philosophie de Descartes est donc bien un doute universel : il s'étend universellement à toute vérité, c'est-à-dire à toute proposition dont on peut dire qu'elle est vraie ou fausse : « Je voulais . . . penser que tout était faux. » [3]

Mais ne voilà-t-il pas vouée à l'échec la tentative qui a justement conduit Descartes à faire usage du doute universel ? Celui-ci n'entraîne-t-il pas nécessairement au scepticisme le plus absolu ? Descartes ne l'a pas cru, — bien à tort, d'ailleurs, nous le verrons.

Le doute poussé à sa limite extrême, loin de conduire au scepticisme universel, renfermerait au contraire la première certitude, fondement de toute autre. Car s'il est vrai que je doute de tout, il est donc certain que je pense et, aussi, que je suis. Le doute universel, qui s'étend à toute vérité atteinte par ma pensée, n'atteint pas, en effet, la certitude *de fait* de mon doute et, donc, de ma pensée :

> Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité : *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.[4]

Voilà donc trouvé cet unique point d'appui à partir duquel on pourra reconstruire toute la connaissance humaine :

> Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût ferme et immobile : ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable.[5]

---

1. *Discours*, 4e partie, T.1, pp.157-158 ; *Méditations métaphysiques*, 1re méditation, T.1, pp.235-245. Dans la suite nous écrirons *Méditations* au lieu de *Méditations métaphysiques*.

2. *Méditations, ibid.*, p.243.

3. *Discours, ibid.*, p.158.

4. *Ibid.*

5. *Méditations*, 2e méditation, pp.246-247.

2. Nous verrons plus loin pourquoi en vérité le *Cogito* ne peut pas être un premier principe. Examinons simplement pour l'instant quelles difficultés on peut faire sur ce point à Descartes à partir des principes mêmes de sa philosophie.[1]

Supposant pour un moment que le doute universel est bien fondé — nous verrons que, de fait, il ne l'est pas — voyons s'il s'ensuit que le *Cogito* soit un premier principe.

Il faut bien concéder à Descartes que la certitude du *Cogito, ergo sum* ressort avec la plus grande évidence du doute universel, plus précisément du *fait* du doute : *dubito, ergo cogito, ergo sum.* Mais le doute universel est-il nécessaire et indispensable pour fonder la vérité de cette proposition ? Aucunement. Car elle peut se fonder tout aussi bien sur n'importe quel acte de pensée, quels qu'en soient l'objet, la certitude, le mode ; qu'il porte sur un objet simple, une proposition, un syllogisme, démonstratif ou probable, etc. Aussi n'est-ce pas simplement pour fonder la certitude de cette proposition en elle-même que Descartes est allé chercher, si l'on peut dire, le doute universel : c'est très précisément pour fonder le caractère de premier principe du *Cogito.* Voyons donc s'il y réussit.

Il y réussit si peu en vérité que si le doute universel était bien un doute réel, comme nous le supposons ici, le *Cogito, ergo sum,* bien loin de constituer un principe, encore moins un premier principe, serait la seule et unique vérité certaine à laquelle se limiterait toute notre connaissance. Car si ce doute est bien un doute universel, si l'hypothèse du *mauvais génie,* en particulier, a quelque fondement, on ne voit pas quelle vérité y échapperait, même celle des premiers principes, même celle du principe de contradiction. Le doute universel ne l'est, en effet, qu'à la condition de s'étendre, comme le veut Descartes lui-même, à toute proposition dont on peut dire qu'elle est vraie ou fausse : « Je voulais penser que tout était faux. » [2]

Le *Cogito* ne pourrait donc servir de premier principe qu'à la condition de fournir lui-même le moyen de résoudre le doute universel qui y a conduit. Or, comment le pourrait-il ? Car, remarquons-le bien, la certitude impliquée, d'une part, dans le *Cogito* et, d'autre part, l'incertitude impliquée dans le doute universel, portent sur deux ordres absolument différents de vérités. La première porte simplement sur *l'existence* de ma pensée — et aussi sur ma propre existence — impliquée dans *l'existence* même du doute, c'est-à-dire de cet acte singulier de pensée par lequel je doute de tout : « . . . S'il est vrai que je doute, ce dont je ne puis douter, il est également vrai que je pense ; car qu'est-ce que douter, si ce n'est penser d'une certaine manière ? » [3] La

1. Il s'agit donc bien ici d'une réfutation *ad hominem,* comme nous l'avons noté dans notre introduction. Elle procède, en effet, *ex datis, supponendo opinionem aliorum* (cf. S. Thomas, *In I de Anima,* lect.6, n.74 ; lect.10, n.147, edit. Marietti 1948).

2. *Discours, ibid.,* p.158.

3. *Recherche de la vérité,* T.11, p.365.

seconde porte sur tout objet complexe — vrai ou faux — de ma pensée.

L'argumentation de Descartes pourrait donc ainsi se résumer : *Je pense que tout ce que je pense est faux ; donc je pense, donc je suis.* Ce qui, encore une fois, fonde en toute certitude — comme d'ailleurs l'a déjà fait remarquer saint Augustin : *si falleor, sum* — la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis,* mais y limite aussi toute certitude.

Il serait, d'ailleurs, étonnant que Descartes ne se soit pas lui-même aperçu de cette difficulté, trop évidente pour avoir pu lui échapper. Aussi bien une des plus grandes préoccupations de Descartes, après avoir fait usage du doute universel pour fonder la certitude de son premier principe, sera-t-il de trouver *ailleurs* le moyen de sortir du doute, tant il est vrai que le *Cogito,* si certain soit-il, ne saurait être le fondement de toute certitude.

On sait que Descartes croyait avoir trouvé dans la véracité divine, qui viendrait annuler, pour ainsi dire, l'hypothèse du mauvais génie, la solution du doute universel.[1] Résumons d'abord en quelques mots l'argumentation de Descartes sur ce point.

Notre intelligence, qui a été créée par Dieu, qui est un être infiniment parfait, donc qui ne peut ni se tromper ni nous tromper, ne saurait non plus nous induire en erreur quand nous en faisons un bon usage, c'est-à-dire quand nous ne donnons notre assentiment, comme le veut la première règle de la méthode,[2] qu'à ce que nous connaissons avec évidence, clarté et distinction. Voilà qui suffirait, par exemple, à résoudre le doute portant sur la certitude des mathématiques, qui offrent le modèle parfait de la connaissance évidente, claire et distincte.

Mais, tout d'abord, n'est-il pas étrange que Descartes ait cherché dans ce qui est le fondement de la certitude des vérités de foi surnaturelle, le fondement de la certitude naturelle ? Nous croyons, en effet, aux vérités surnaturelles parce que Dieu, qui nous les a révélées, *ne peut ni se tromper ni nous tromper.*[3]

---

1. *Méditations,* 4e méditation, pp.293-308. « La certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu » (p.321). On lit aussi dans le *Discours* : « . . . Que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu » (4e partie, pp.164-165). Si bien que, selon DESCARTES, un athée ne saurait posséder la science à proprement parler : « Pour ce qui regarde la science d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance » (*Réponses aux 6es objections,* à la suite des *Méditations,* T.2, p.322).

2. Voir p.116, note 4.

3. Voir DESCARTES, *Réponses aux sixièmes objections,* T.2, p. 342 : « . . . Jamais [on] ne pourra être délivré de ce doute, si premièrement [on] ne reconnaît qu'[on] a été créé par un Dieu, principe de toute vérité, et qui ne peut être trompeur . . . Aussi tous les théologiens sont-ils d'accord de cette vérité, qu'on peut dire être la base et le fondement de la religion chrétienne, puisque toute la certitude de sa foi en dépend. Car comment

Mais il y a plus. Si la véracité divine est le fondement de toute certitude autre que celle impliquée dans le fait même du doute : *Je pense, donc je suis*, sur quoi se fonde à son tour la certitude de l'argumentation — quelle qu'elle soit, d'ailleurs — par laquelle Descartes conclut à l'existence de Dieu et, enfin, à la véracité divine ? Sur la véracité divine ? Mais évidemment on ne saurait faire appel à la véracité divine pour fonder la certitude de la démonstration qui conclut justement à la véracité divine. De sorte que, dans l'hypothèse du doute universel, la connaissance que l'on peut avoir de Dieu et de la véracité divine, fondement, selon Descartes, de toute certitude, est elle-même incertaine.

Tel est ce cercle vicieux dont les commentateurs de Descartes ont vainement essayé de le faire sortir ; si bien que sa philosophie aurait dû se terminer en toute logique sur cette seule proposition certaine : *Je pense, donc je suis.*

B) Le doute universel de Descartes est un doute fictif

1. Mais la supposition que nous avons faite jusqu'ici en faveur de Descartes est-elle fondée ? Le doute universel est-il un doute réel ? Nous allons voir qu'il est purement fictif et apparent. De sorte que toute l'argumentation qui va du doute universel au *Cogito*, peut ainsi se résumer : *Si, par impossible, je pouvais douter de tout, il serait encore certain que je pense et donc que je suis.* Ce qui fonde encore en toute certitude la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis*, mais ne saurait servir, il va de soi, à l'ériger en premier principe.

On trouve dans la *Métaphysique* d'Aristote [1] la réfutation d'un doute en tout point semblable à celui de Descartes. Aussi bien celui-ci n'a-t-il fait que l'emprunter aux sceptiques anciens.[2] Lisons le commentaire de saint Thomas :

Quidam deceptorum . . . his rationibus utuntur, quae infra dicentur. Si enim dicatur eis quod inter contrarias opiniones credendum est magis sanis

---

pourrions-nous ajouter foi aux choses que Dieu nous a révélées, si nous pensions qu'il nous trompe quelquefois ? »

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, ch.6.

2. Sans doute est-ce par l'intermédiaire des auteurs de la fin de la Renaissance, dont certains avaient remis à la mode le scepticisme, que DESCARTES a pu connaître les arguments dont se servaient les sceptiques anciens pour appuyer le leur. On ne saurait non plus oublier l'influence qu'exerça MONTAIGNE sur DESCARTES. On la retrouve surtout dans l'insistance que met celui-ci, après l'auteur des *Essais*, à souligner le rôle important que joue la coutume dans la vie humaine depuis la mode vestimentaire jusqu'aux croyances religieuses. Voir à ce sujet *Discours*, 1re partie, pp.131-132 ; 2e partie, pp.138-139. « . . . C'est bien plus, écrit DESCARTES, la coutume et l'exemple qui nous persuadent qu'aucune connaissance certaine » (p. 139). La coutume, qui fait toute la diversité des opinions humaines, fait aussi qu'il deviendrait impossible de distinguer parmi elles celles qui sont vraies et celles qui sont fausses : « . . . Je ne pouvais choisir

quam infirmis, et sapientibus quam ignorantibus, et vigilantibus quam dormientibus, ipsi iterato quaerunt quomodo possit dijudicari sanus per certitudinem ab infirmo, et vigilans a dormiente, et sapiens a stulto : et breviter in omnibus diversitatibus opinionum quomodo potest discerni quis illorum judicat recte in omnibus, cum quibusdam videatur aliquis esse sapiens qui aliis videtur stultus, et sic de aliis.[1]

On le voit, les raisons sur lesquelles Descartes appuie son doute sont celles-là mêmes qui servaient aux sceptiques anciens à fonder le leur : impossibilité de distinguer avec certitude entre le rêve et la veille ; possibilité de se tromper en tout attestée par le fait qu'il y a des hommes qui, en effet, se trompent, de sorte qu'il deviendrait impossible de savoir qui se trompe et qui ne se trompe pas. Que faut-il penser d'un pareil doute ?

Istae dubitationes, écrit saint Thomas, *stultae sunt* : [2] ces doutes sont insensés. Car il ne s'est encore trouvé personne pour douter ainsi autrement qu'en paroles. Le sceptique, en effet, contredit à tout instant dans sa vie de tous les jours ce qu'il n'affirme qu'à certains moments : « Ipsi enim licet hoc ponant et oratenus quaerant, non tamen in hoc decipiuntur quod credant similiter esse verum judicium dormientis et vigilantis, quod ex eorum actibus patet. » [3]

Le sceptique qui affirme qu'il doute, par exemple, de l'existence des choses sensibles, n'agit pourtant pas autrement qu'il ferait s'il était tout à fait certain qu'elles existent. De plus, au moment même où il affirme qu'il doute, l'évidence sensible contredit son affirmation. Il en est un peu de lui comme de celui qui nie le principe de contradiction et qui ne peut le faire qu'en l'affirmant.[4]

Aussi le sceptique le plus conséquent avec lui-même et qui prétend qu'il faut faire précéder toute affirmation des mots : *il me semble que*, reviendra-t-il à la raison si on le soumet à une réfutation *ad hominem* au moyen d'une avalanche de coups de bâton. Telle est la manière, un peu violente, il est vrai, mais fort efficace, dont Sganarelle, dans *Le Mariage forcé* de Molière,[5] réduit à néant le scepticisme universel de son voisin, le philosophe Marphurius.

---

personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres » (*ibid.*). C'est pourquoi, conclut-il, « je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire » (*ibid.*). DESCARTES croit donc pourvoir justifier par là le radicalisme de son attitude en face de toute tradition philosophique, qu'il rejette purement et simplement.

1. S. THOMAS, *In IV Metaph.*, lect.15, n.708.

2. *Ibid.*, n.709.

3. *Ibid.*

4. *In IV Metaph.*, lect.7, nn.611-612.

5. MOLIÈRE, *Le Mariage forcé*, scène V, *Théâtre de Molière*, T.2, pp.190-193, Collection du Flambeau, Librairie Hachette, Paris 1949. Molière a mis dans la bouche de Marphurius les mots suivants qui constituent un excellent résumé du scepticisme : « Notre philosophie ordonne de ne point énoncer de proposition décisive, de parler de tout avec

De même nature est l'argument dont se servait Johnson pour réfuter l'opinion absurde de Berkeley selon lequel notre certitude de l'existence des choses sensibles ne se fonderait en rien sur la perception sensible : *I refute it thus*, disait-il en donnant un coup de pied sur une pierre. On ne saurait imaginer réfutation plus solide, puisqu'elle s'appuie sur le sens du toucher, qui est le plus certain de tous les sens et le fondement ultime pour nous de toute certitude naturelle.[1]

Mais voyons un peu ce qu'il faut penser des autres raisons dont Descartes croit pouvoir se servir pour appuyer son doute.

a) L'argument qui veut qu'on puisse douter de la certitude des mathématiques sous prétexte qu'il se trouve des hommes à se tromper dans les plus faciles démonstrations mathématiques ne résiste pas un seul moment à la critique. D'abord, on peut rétorquer à Descartes que, de fait, il distinguait fort bien entre qui se trompe et qui ne se trompe pas dans la démonstration, par exemple, du théorème de Pythagore, et d'autant plus facilement qu'il était grand mathématicien. On s'étonne, d'ailleurs, que Descartes, au moment même où il cherchait à étendre à l'ensemble de la connaissance humaine la certitude mathématique, la plus grande, sans contredit, à ses yeux,[2] ait voulu le faire au moyen d'un doute qui met justement en question la certitude de la mathématique.

Mais il y a plus. Si le fait qu'il se trouve des hommes à se tromper dans les démonstrations mathématiques suffisait pour qu'on puisse rejeter la certitude de la mathématique, celle-ci ne pourrait être certaine qu'à une seule condition, impossible à réaliser. Elle ne pourrait l'être, en effet, que du jour où tous les hommes, sans exception, auraient atteint à la connaissance parfaite de toute la mathématique. Aussi longtemps, en effet, qu'il se trouverait un seul homme à pouvoir se tromper serait-ce dans une seule démonstration, on pourrait, en vertu de l'argument de Descartes, mettre en doute non seulement la certitude de cette démonstration, mais même la certitude de la mathématique tout entière.

En vérité, cet argument de Descartes, fondé qu'il est sur une confusion entre la certitude *en soi* de la mathématique et celle que nous pouvons en avoir chacun de nous, suffirait déjà à lui seul à détruire non seulement la certitude de la mathématique, mais encore celle de toute science, et jusqu'à la vérité des premiers principes.

---

incertitude, de suspendre toujours son jugement. » L'effet comique ressort de l'application qu'en fait Marphurius à la situation donnée quand il ajoute : « . . . Et, par cette raison, vous ne devez pas dire : ' Je suis venu ' ; mais : ' Il me semble que je suis venu. » À quoi Sganarelle réplique fort à propos : « Parbleu ! il faut bien qu'il me le semble, puisque cela est. »

1. Voir, sur ce sujet, De Koninck, Charles, *Sedeo, ergo sum : considerations on the touchstone of certitude*, dans *Laval théologique et philosophique*, Vol. VI, n.2, pp.343-348.

2. Voir ci-dessus, p. 101, note 1.

Car si la certitude d'une science s'identifiait à celle que nous pouvons en avoir chacun de nous, la vérité d'une science ne ferait qu'un à son tour avec la connaissance que nous en avons chacun de nous. Ce qui entraîne nécessairement cette autre conséquence que les contradictoires — l'affirmation et la négation — seraient vraies en même temps. Par exemple, celui qui affirme que le triangle a ses trois angles égaux à deux droits et celui qui le nie seraient également l'un et l'autre dans la vérité.[1]

Ce n'est pas, nous dira-t-on peut-être, ce que Descartes a voulu dire. Mais peu importe ce qu'il a *voulu* dire ; seul importe ce qu'il a dit, et ce qu'il a dit implique rigoureusement cette absurdité. Le moins que l'on puisse exiger d'un philosophe, c'est qu'il puisse lui-même prévoir toutes les conséquences contenues dans ses propres principes.

b) Que faut-il aussi penser de la raison que donne Descartes pour justifier son rejet de l'évidence sensible et mettre en doute la certitude que nous avons par le sens de l'existence des choses sensibles : *le sens nous trompe parfois* ?

On peut d'abord répondre que s'il est vrai que le sens peut nous tromper, il ne le fait pas à ce point qu'on en pourrait douter même de l'existence des choses sensibles. Bien au contraire, la certitude de l'existence des choses sensibles ressort même du fait que le sens nous trompe parfois sur la nature de ce qu'il perçoit : car il ne peut le faire qu'à la condition de percevoir quelque chose : « . . . Fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire. » [2]

De plus, le sens est infaillible relativement à son objet premier, le sensible propre, sur lequel il ne peut, en effet, se tromper que par accident et dans de rares occasions (*ut in paucioribus*), à cause d'un défaut organique.[3] De sorte que, dans ce dernier cas, le sens, s'il nous trompe, nous laisse toutefois la possibilité de savoir avec certitude quand il nous trompe et quand il ne nous trompe pas.

D'ailleurs, nous le verrons dans un moment, la véritable raison qui a conduit Descartes à rejeter l'évidence du sens n'est pas celle qu'il donne d'abord : le sens nous trompe quelquefois.

2. Notons enfin que le caractère fictif du doute cartésien ressort même de certains mots qu'emploie Descartes pour en parler : *imaginer, feindre, supposer :* « Je voulus *supposer* qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils [les sens] nous la font imaginer. » [4] « . . . Je me résolus de *feindre* que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes

1. S. THOMAS, *In IV Metaph.*, lect.15.

2. *Ia Pars*, q.17, a.2, ad 1.

3. *Ibid., c.* Voir aussi *In II de Anima*, lect.13, nn.384-385.

4. *Discours*, 4e partie, T.1, p.157.

songes. » [1] Les mêmes mots se retrouvent dans les *Méditations métaphysiques*, où le caractère fictif du doute cartésien apparaît plus clairement encore : « *Supposons* donc maintenant que nous sommes endormis. » [2] « Je *supposerai* donc qu'un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, a employé toute son industrie à me tromper. » [3]

Le caractère fictif de ce doute apparaît encore dans l'hypothèse elle-même du *mauvais génie*, hypothèse purement arbitraire, sans aucun fondement, dont Descartes a cru pouvoir se servir pour renforcer son doute, mais qui ne fait, en définitive, que le rendre plus invraisemblable.

Mais il y a plus : Descartes n'écrit-il pas que ce doute est le fait de *l'esprit usant de sa propre liberté* ? [4] Quelle est donc cette liberté de l'esprit qui rendrait possible la fiction d'un doute universel ? Ne serait-ce pas simplement cette espèce de liberté que se donne celui qui affirme même ce qu'il ne peut penser ? C'est ainsi qu'on peut dire et écrire : *Il est possible d'être et de n'être pas en même temps et sous le même rapport.* Cette affirmation est pourtant absolument impensable : il suffit pour pouvoir la prononcer de pouvoir imaginer les mots employés pour le faire. Ainsi en est-il du doute universel, qui ne peut être qu'un doute fictif.

De fait, donc, et très proprement, le doute de Descartes est un doute insensé. Il est, comme le note saint Thomas après Aristote, « une maladie de l'esprit », [5] et fournit un magnifique sujet à l'auteur comique, à moins que ce soit au psychiatre : certaines maladies mentales s'accompagnent, en effet, d'un tel doute. N'est-il pas étonnant que Descartes soit allé justement jusqu'à se fonder sur des cas de folie pour justifier le sien ?

> . . . Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à certains insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou qui s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ! ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples. [6]

Ce que pourtant Descartes fera tout aussitôt après.

---

1. *Ibid.*, pp.157-158.
2. *Méditations*, 1re méditation, T.1, p.238.
3. *Ibid.*, p. 243.
4. *Abrégé des Méditations*, T.I, p.229.
5. *In IV Metaph.*, lect.15, n.710.
6. *Méditations*, 1re méditation, p.237.

Le doute de Descartes n'a donc rien de philosophique et de rationnel, comme celui qui est présupposé à la science, [1] et c'est seulement par accident, c'est-à-dire pour le réfuter, que le philosophe est amené à en traiter. N'est-il pas remarquable que Descartes l'ait choisi pour point de départ de sa philosophie ? N'est-il pas étonnant aussi que Descartes ait cru que le doute, et le doute le plus universel qu'on puisse imaginer, pouvait renfermer le fondement de toute certitude en même temps qu'un principe universel de science ?

De ce doute universel . . . comme d'un point fixe et immuable, j'ai résolu de dériver la connaissance de Dieu, de vous-même, et de tout ce que renferme le monde.[2]
. . . Celui qui saura se servir convenablement du doute, pourra en déduire des connaissances très certaines, il y a mieux, plus certaines et plus utiles que celles qu'on dérive de ce grand principe que nous établissons ordinairement comme la base ou le centre auquel tous les autres principes se ramènent et aboutissent, *il est impossible qu'une seule et même chose soit et ne soit pas.*[3]

3. Mais pour fictif que soit ce doute, ne serait-il pas explicable de quelque manière ?

Saint Thomas, pour sa part, en donne après Aristote l'explication suivante :

Volunt enim isti sophistae quod omnium possent accipi rationes demonstrativae. Patet enim quod ipsi quaerebant accipere aliquod principium, quod esset eis quasi regula ad discernendum inter infirmum et sanum, inter vigilantem et dormientem. Nec erant contenti istam regulam qualitercumque scire, sed eam volebant per demonstrationem accipere.[4]
. . . Quamvis non sint decepti ut in hoc dubitent, haec ' tamen est passio eorum', idest infirmitas mentis quod *quaerunt rationem demonstrativam eorum quorum non est demonstratio.*[5]

---

1. « . . . Volentibus investigare veritatem contingit ' prae opere, ' idest ante opus, ' bene dubitare ', idest bene attingere ad ea quae sunt dubitabilia. Et hoc ideo quia posterior investigatio veritatis, nihil aliud est quam solutio prius dubitorum » (S. THOMAS, *In III Metaph.*, lect.1, n.339). Que DESCARTES ne sache pas se servir du doute comme d'un instrument de science, on le voit à ceci qu'il le fait porter sur ce qui est le plus certain pour nous : l'existence des choses sensibles connues par le sens, et la certitude des mathématiques, les plus certaines pour nous des sciences. D'autre part, DESCARTES donne comme les plus faciles à connaître les vérités qui, en réalité, comme le prouve déjà à elle seule l'expérience, sont les plus difficiles à connaître : l'existence de Dieu et la nature de notre intelligence. Celles-ci seraient même pour nous, selon DESCARTES, des premiers principes : « . . . Les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous » (*Principes de la philosophie*, Préface, T.3, p.24).

2. *Recherche de la vérité*, T.11, p.353.

3. *Ibid.*, p.366.

4. *In IV Metaph.*, lect.15, n.709.

5. *Ibid.*, n.710.

Voilà qui s'applique fort bien aussi au *rationalisme* cartésien. Nous l'avons vu, en effet, le doute universel de Descartes contient, entre autres choses, une négation explicite de l'évidence sensible. Et nous avons laissé entendre que la véritable raison qui fonde, dans l'esprit de Descartes, cette négation n'est pas celle qu'il donne d'abord : *le sens nous trompe parfois.* Quelle est donc cette raison ?

Elle est en ceci que Descartes identifie purement et simplement la certitude avec la certitude rationnelle. Si bien que, le sens fût-il infaillible — comme il l'est de fait relativement à son objet premier, le sensible propre [1] — sa certitude, toute *naturelle*, ne satisferait pas encore les exigences de Descartes qui cherche en toutes choses la certitude *rationnelle*.[2] Aussi bien Descartes tentera-t-il de *démontrer* l'existence des choses sensibles.[3]

Car, remarquons-le bien, c'est très précisément en vertu du caractère naturel et, pour ainsi dire, instinctif, aveugle, de la certitude du sens, que Descartes se croit justifié de la mépriser et, en fin de compte, de la rejeter.

Dans les *Méditations métaphysiques*, pesant les raisons qui semblent justifier la certitude du jugement par lequel on affirme, sur la foi de l'évidence sensible, l'existence des choses corporelles, Descartes écrit : « La première de ces raisons est qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature. » [4] Mais, continue-t-il, « quand je dis que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à le croire, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître que cela est

---

1. Voir ci-dessus, p.112, note 3.

2. Voir à ce sujet : S. THOMAS, *In III Sent.*, d.23, q.3, ad 2am quest., ad 2, n.277. SAINT THOMAS y oppose, d'une part, la certitude de la science, qui, dit-il, « *inclinat per modum rationis* » ; et, d'autre part, la certitude de la foi, qui, comme aussi la vertu morale et l'*habitus* des premiers principes, « *inclinat per modum naturae* ». C'est justement ce qui fait que la foi, comme la vertu morale et l'*habitus* des premiers principes, est plus certaine que la science, la nature étant un principe plus certain que la raison (voir *In II Ethic.*, lect. 6, nn.315-316). Or, il va de soi que ce qu'affirme ici SAINT THOMAS de la foi, de la vertu morale et de l'*habitus* des premiers principes vaut également pour la certitude du sens, puisque toute autre certitude naturelle en dépend, même celle des premiers principes. La certitude du sens est la plus naturelle qui soit.

3. *Méditations*, 6e méditation, pp.322-350. Notons que cette prétendue démonstration, qui s'appuie assez étrangement sur la véracité divine, ne conclut qu'à l'existence des « idées claires et distinctes » qui sont contenues dans notre connaissance des choses corporelles : étendue, figure et mouvement, celui-ci s'identifiant au seul mouvement local. Autrement dit, se trouve simplement démontrée par là l'existence du sujet de la physique telle que la conçoit DESCARTES, c'est-à-dire d'une physique purement mécanique, qui explique tous les phénomènes naturels comme produits par le seul mouvement des corps dans l'espace. Remarquons aussi que se trouvent rejetées par là les qualités sensibles (« idées confuses et obscures ») — couleur, saveur, chaleur, froid, etc. — c'est-à-dire l'objet premier du sens, le sensible propre, le seul sur lequel le jugement du sens est infaillible. Voir S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.15, nn.384-385.

4. *Méditations*, 3e méditation, T.1, p.269.

véritable. » [1] De sorte que « . . . jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi . . . .» [2]

Aussi, écrit-il encore, « . . . si peut-être je jugeais selon la vérité (en me fondant sur l'évidence sensible), ce n'était aucune connaissance que j'eusse qui fût cause de la vérité de mon jugement [3]. » Aucune connaissance ? Qu'est-ce à dire ? La connaissance sensible ne serait-elle pas une connaissance ? La certitude sensible ne serait-elle pas une certitude ? Voilà qui confirme on ne peut plus clairement ce que nous avons dit : il n'y a de certitude pour Descartes que la certitude rationnelle.[4]

Notons pour finir que la raison qui justifierait, selon Descartes, le rejet de l'évidence sensible, est celle-là même qui fait, au contraire, qu'elle constitue pour nous la plus grande certitude d'ordre naturel, si bien que toute autre certitude naturelle en dépend, même celle des premiers principes de l'intelligence, *a fortiori* la certitude rationnelle, acquise par démonstration.

En vérité, c'est le sens qui constitue pour nous le tout premier principe que Descartes croit trouver bien à tort dans le *Cogito* comme si la vérité qu'il renferme ne dépendait d'aucune connaissance antérieure, intellectuelle ou sensible. De fait, nous le verrons, notre intel-

---

1. *Ibid.*, p.270.

2. *Ibid.*, pp.271-272.

3. *Ibid.*, p.265.

4. On comprend par là même le sens exact de la première règle de la méthode telle qu'énoncée dans le *Discours* (2e partie, p.141) et qui exige, en plus de l'évidence, la clarté et la distinction : celles-ci, en effet, ne se vérifient que de la seule certitude rationnelle. Remarquons qu'il n'y a pas que l'évidence sensible qui se trouve par là rejetée : il y a aussi la certitude morale fondée sur la foi naturelle. Or, celle-ci est si nécessaire que sans elle aucune société humaine ne saurait subsister : « . . . Sine fide humana societas servari non potest, quia oportet ut unus homo alteri credat in promissis, et in testimoniis, et in aliis hujusmodi quae sunt necessaria homini ad commanendum » (S. THOMAS, *De Trin.*, lect.1, q.1, a.1, *sed contra*). La foi naturelle est le fondement de l'amitié, de la société conjugale, de la société politique — dans laquelle il faut inclure aussi la société internationale — de l'exercice de la justice (*fides, justitiae fundamentum*, CICÉRON, *De Officiis*, cité par S. THOMAS *ibid.*, c.) et, enfin, de la certitude de l'histoire. On comprend que S. AUGUSTIN ait pu écrire : « Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum pertubatio, et quam horrenda confusio subsequatur » (*De Fide rerum quae non videntur*, II, 4, *Œuvres de saint Augustin*, T.8, p.316, Desclée de Brouwer, Paris, 1951). Notons enfin que la foi naturelle est nécessaire aussi au principe de la vie spéculative dans la mesure où, comme le note SAINT THOMAS, « oportet addiscentem credere » (*QD. de Verit.*, q. 14, a.10, c. ; voir aussi SAINT AUGUSTIN, *De utilitate credendi*, II-III, *Œuvres de saint Augustin*, T.8). Le disciple, en effet, doit nécessairement commencer par croire à la parole du maître avant de pouvoir en avoir une pleine évidence. De même en est-il, d'ailleurs, dans le cas des vérités surnaturelles (S. THOMAS, *ibid.*). Or, n'est-il pas remarquable que DESCARTES ait rejeté explicitement le rôle nécessaire du maître comme aussi de la tradition philosophique ? (voir sur ce sujet, *Discours*, 2e partie ; *Recherche de la vérité*, T. 11, p.346). On voit donc toutes les conséquences impliquées dans le *rationalisme* cartésien.

ligence, qui dépend du sens pour connaître les choses, en dépend aussi pour se connaître elle-même, serait-ce pour connaître seulement son existence et son acte propre.

III. LE *COGITO* NE PEUT PAS ÊTRE UN PREMIER PRINCIPE

La réfutation que nous venons de faire de l'opinion de Descartes n'a de valeur que relative — comme d'ailleurs toute réfutation *ad hominem* — et ne prouve que ceci : Descartes a échoué dans sa tentative pour montrer au moyen du doute universel que le *Cogito* est un premier principe. Mais il n'est pas prouvé par là que le *Cogito* ne peut pas être un premier principe.

C'est ce que nous allons maintenant tenter de montrer, mais brièvement, en nous appuyant sur la doctrine de saint Thomas. Une démonstration parfaite de cette proposition, outre qu'elle offre certaines difficultés, ferait à elle seule l'objet d'un autre travail. Nous nous contenterons donc plutôt d'indiquer ici les principes sur lesquels doit s'appuyer cette démonstration, qui fournirait en même temps une réfutation *absolue* de l'opinion de Descartes, c'est-à-dire indépendante des principes propres de sa philosophie.[1]

Après avoir dit ce qu'exprime le *Cogito*, nous montrerons donc pourquoi il ne peut pas être un premier principe.

A) Ce qu'exprime le « Cogito »

Le *Cogito* (*Je pense*) exprime simplement le fait que je pense, quel que soit, d'autre part, ce que je pense. Autrement dit, il exprime l'acte de pensée dans lequel *ma* pensée se prend elle-même pour objet.

En d'autres termes, le *Cogito* n'exprime rien d'autre que la connaissance que j'ai de *mon* acte d'intelligence (*in singulari*) et, par cet acte, de *l'existence* de mon intelligence, connaissance que chacun de nous possède du fait de penser, et qu'il s'attribue à lui-même en disant : *je pense :* « . . . Per actum suum se cognoscit intellectus noster . . . Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. » [2]

Le *Cogito* ne renferme donc qu'une vérité purement singulière et connue par expérience interne : « . . . Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit. » [3] « Hoc enim quilibet experitur in seipso quod habet animam. » [4] Remarquons, de plus, que la con-

---

1. Est *absolue* une réfutation fondée sur des principes vrais (*ex veris*). Voir note 1, p.107.

2. S. THOMAS, *Ia Pars*, q.87, a.1, c.

3. *Ibid.*, q.76, a.1, c.

4. *In I de Anima*, lect.1, n.6.

naissance que j'ai de mon acte d'intelligence me fait aussi connaître ma propre existence. Aussi bien le premier principe de Descartes est-il : *Je pense, donc je suis.*

Notons ici deux choses :

1. Descartes a choisi pour son premier principe la connaissance que chacun de nous possède de son acte d'intelligence et, par cet acte, de l'existence de son intelligence, comme si c'était ce que notre intelligence connaît d'abord (*primo*) ; bien plus, comme si c'était, à parler universellement, ce que nous connaissons d'abord.[1] Car, nous l'avons vu, la vérité et la certitude du *Cogito* ne dépendraient, selon Descartes, d'aucune connaissance antérieure, intellectuelle ou sensible.

2. De plus, Descartes a cru que dans cette vérité était contenu un moyen universel de connaître, de sorte que, du seul fait de savoir que je pense, je pourrais atteindre à la connaissance de toutes choses : c'est à cette seule condition que le *Cogito* serait, comme le veut Descartes, un principe universel de science.[2]

B) Le « Cogito » ne peut pas être un premier principe

Donc, en résumé : selon Descartes, ce que nous connaissons d'abord, c'est que nous pensons ; et dans cette connaissance est contenu le moyen de connaître (*medium cognitionis*) toutes choses. Nous allons voir que l'une et l'autre propositions sont fausses.

1. Et d'abord la seconde, qui renferme une impossibilité évidente. Comment, en effet, la connaissance que nous avons de notre acte d'intelligence (*in singulari*) pourrait-elle constituer un *medium cognitionis* universel ? Comment pourrait-on en déduire l'ensemble du savoir humain ? [3] Comment pourrait-on, par exemple, en inférer la science de la nature et la mathématique ?

Aussi bien le *Cogito* ne nous fait-il même pas connaître à lui seul *la nature* de notre intelligence. Ne s'ensuit-il pas qu'*a fortiori* il ne saurait nous faire connaître la nature des choses elles-mêmes ?

Car autre chose est la connaissance de l'existence de l'intelligence, autre chose la connaissance de la nature de l'intelligence. Nous avons vu que le *Cogito* est limité à la première.

---

1. C'est pourquoi justement DESCARTES peut à bon droit être considéré comme l'initiateur de l'idéalisme moderne. Aussi bien sa philosophie contient-elle déjà toutes les difficultés de l'idéalisme, dont la première est que notre intelligence ne connaîtrait qu'elle-même et ses propres *idées* (*species*). — En vérité, ce qui est premièrement connu de nous, à parler universellement, c'est le singulier sensible ; plus précisément, le singulier sensible connu confusément. Voir sur ce sujet *Ia Pars*, q.85, a.3.

2. Cf. ci-dessus, pp.101-102.

3. Cf. ci-dessus, pp.100-103.

Pour atteindre, en effet, à la connaissance de l'existence de l'intelligence, « . . . sufficit ipsa mentis praesentia ».[1] Autrement dit, pour savoir que je possède l'intelligence il suffit que je la possède. Non pas que l'intelligence se connaisse par son essence, mais parce que, du fait que je possède l'intelligence, je peux passer à l'acte par lequel je connais l'existence de mon intelligence : « . . . Ipsa praesentia animae [intellectivae] est principium actus ex quo mens percipit seipsam. » [2] C'est pourquoi cette connaissance est à la portée de tous.

Il en est tout autrement de la connaissance de la nature de l'intelligence, comme aussi de l'âme intellective. Pour connaître *ce que c'est* (*quid est*) que l'intelligence, il ne suffit pas de posséder l'intelligence, mais « . . . requiritur subtilis et diligens inquisitio ».[3] Cette *inquisitio*, qui consiste à rechercher la nature de l'intelligence à partir de *l'objet* de son acte, relève de la science de l'âme.[4] De plus, elle est si loin d'être à la portée de tous que, comme l'écrit Aristote dans son traité *De l'Âme* : « C'est une des choses des plus difficiles que d'acquérir une connaissance assurée au sujet de l'âme. » [5] Aussi, comme le note saint Thomas, « . . . multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt ».[6]

C'est donc bien à tort que Descartes a cru que le *Cogito* nous donnerait à lui seul la connaissance de la nature de la pensée, — de l'intelligence : c'est une chose « que sait le plus simple des hommes aussi bien que le plus grand philosophe du monde. » [7] Et faisant, si l'on peut dire, l'inventaire de toutes les vérités qui sont contenues, selon lui, dans le *Cogito*, il écrit :

. . . Quiconque veut examiner les choses par lui-même, et en juger selon qu'il les conçoit, ne peut être assez privé d'esprit pour ne pas voir clairement, toutes les fois qu'il voudra y faire attention, *ce que c'est* que le doute, *la pensée*, l'existence, et pour avoir besoin d'en apprendre les distinctions. En outre, il est des choses que nous rendons plus obscures, en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, nous ne pouvons les savoir et les comprendre mieux que par elles-mêmes . . . Or, au nombre des choses qui sont en elles-mêmes aussi claires, et peuvent être connues par elles-mêmes, il faut mettre le doute, la pensée, l'existence.[8]

---

1. *Ia Pars*, q.87, a.1, c.

2. *Ibid.* La présence même de l'intelligence constitue, pour ainsi dire, une connaissance *habituelle* de l'existence de l'intelligence. Voir *QD de Verit.*, q.10, a.8. c.

3. *Ibid.*

4. « . . . Per ipsum intelligere, et per illud quod intelligitur, scrutatus est [Aristoteles] naturam intellectus possibilis » (*In III de Anima*, lect.9, n.724).

5. ARISTOTE, *De l'Âme*, I, ch.1, trad. TRICOT, p.2, Paris, Vrin.

6. *Ia Pars*, q.87, a.1, c.

7. *Recherche de la vérité*, T.II, p.358.

8. *Ibid.*, pp.369-370.

De même donc que nous connaissons par la seule expérience interne l'existence de notre intelligence, nous en connaîtrions aussi par là même la nature : « . . . Il ne peut se faire qu'on apprenne ces choses autrement que de soi-même, et qu'on en soit persuadé autrement que par sa propre expérience, et par cette conscience et ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui-même quand il examine les choses. » [1]

Sans doute la connaissance de la nature de l'intelligence, comme aussi sa certitude, est-elle fondée d'une certaine manière sur l'expérience interne, puisque les singuliers — *mon* acte d'intelligence, *mon* intelligence — dont l'intelligence abstrait ici la connaissance de l'universel, sont connus par expérience interne. C'est pourquoi : « Haec autem scientia, scilicet de anima . . . *certa est*, hoc enim quilibet experitur in seipso quod habet animam. » [2] Mais il ne s'agit ici que de la certitude *du fait* (*an est*), donc du singulier.

Mais Descartes confond la connaissance du singulier et celle de l'universel : « Pour connaître ce qu'est le doute et ce qu'est la pensée, il faut seulement douter et penser. » [3] Comme aussi il confond la connaissance du *quid nominis* et celle du *quid rei* :

> . . . Pour apprendre ce qu'est le doute, ce qu'est la pensée, il ne faut que penser et douter soi-même. Il en est ainsi de l'existence : il ne faut que savoir ce qu'on entend par ce mot : on sait tout aussitôt ce que c'est . . . et il n'est pas ici besoin d'une définition qui embrouillerait plutôt qu'elle n'éclaircirait la chose.[4]

Mais il y a plus. Selon Descartes l'homme aurait une connaissance intuitive de la nature de son intelligence et, en général, des natures intellectuelles : « . . . Une connaissance très claire, et, si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général ; l'idée de laquelle étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine. » [5] C'est pourquoi, selon Descartes, de même que notre intelligence va de la connaissance d'elle-même à celle des choses, elle va aussi de la connaissance des natures intellectuelles à celle des natures corporelles : « . . . La connaissance de Dieu et de notre âme . . . celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain. » [6] Bien plus, Dieu serait, d'une certaine manière, ce que nous connaissons d'abord :

---

1. *Ibid.*, p.370.
2. S. THOMAS, *In I de Anima*, lect.1, n.6.
3. DESCARTES, *op. cit.*, p.371.
4. *Ibid.*, p.372.
5. *Lettre à Monsieur . . .*, T.8, p.58.
6. *Abrégé des Méditations*, T.1, pp.233-234. Voir aussi 4[e] médit. : « . . . Il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles . . . il y en a

. . . J'ai en quelque façon plus tôt en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même.
. . . Pour ce qui est de Dieu, certes si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images sensibles, il n'y aurait rien que je connusse plus tôt ni plus facilement que lui.[1]

En résumé, donc, et pour revenir à notre sujet : le *Cogito* ne saurait constituer un *medium cognoscendi* universel, puisque, bien loin de nous faire connaître la nature des choses elles-mêmes, il ne nous fait même pas connaître à lui seul la nature de notre propre intelligence, encore moins la nature des intelligences supérieures, angéliques et divine, que nous ne connaissons qu'au moyen de la connaissance que nous avons de la nature de notre propre intelligence : « . . . Scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus. » [2]

De plus, nous le verrons, la connaissance que nous pouvons avoir de notre propre intelligence, même *in singulari*, est en dépendance de celle que nous avons des choses, — des choses sensibles. C'est en connaissant les choses que notre intelligence se connaît elle-même, et non inversement, comme le croit Descartes.

En vérité, la portée universelle que Descartes attribue au *Cogito*, c'est-à-dire à la connaissance qu'a l'intelligence de son acte propre, ne se réalise que dans l'intelligence divine. Il n'y a que Dieu, en effet, qui, en connaissant son acte propre d'intelligence, connaisse aussi toutes choses. La raison en est, brièvement, que l'*intelligere* divin

---

beaucoup plus qui nous sont connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même » (p.293).

1. *Méditations*, 3e méditation, p.281 ; *Ibid.*, 5e méditation, pp. 317-318. Parmi les disciples de DESCARTES, MALEBRANCHE et SPINOZA sont ceux qui exploiteront le plus cet aspect de la doctrine cartésienne. MALEBRANCHE enseignera expressément, pour sa part, que Dieu est ce que nous connaissons d'abord et que c'est en Dieu, dans les idées divines, que nous connaissons toutes choses. C'est la doctrine connue sous le nom de théorie de *la vision en Dieu*, que SAINT THOMAS avait déjà rejetée, en montrant de plus qu'on ne saurait l'attribuer à SAINT AUGUSTIN, comme justement MALEBRANCHE avait cru pouvoir le faire (*Ia Pars*, q.84, a.5, c.). Quant à SPINOZA, sa philosophie prend son principe dans la connaissance de Dieu (Cf. *Éthique*, 1re partie, T.1, Librairie Garnier Frères, Paris). D'autre part, SPINOZA écrit : « L'âme humaine a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu » (*Ibid.*, 2e partie, Proposition XLVII, T.1, p.217). Proposition proprement abominable, puisque, si elle signifie quelque chose, elle ne peut vouloir dire que ceci : l'intelligence humaine a une connaissance *compréhensive* de l'essence divine. Ce qui ne serait possible que si l'intelligence humaine s'identifiait à l'intelligence infinie de Dieu (*Ia Pars*, q.12, a.7, c.), comme justement l'enseigne SPINOZA : « L'âme humaine est une partie de l'entendement (*intellectus*) infini de Dieu » (*Ibid.*, 2e partie, Proposition XI, corollaire, T.1, p.139). Ce qui très proprement est absurde puisque l'intelligence divine est absolument indivisible et simple comme l'essence divine elle-même à laquelle elle s'identifie.

2. S. THOMAS, *Contra Gent.*, III, cap.46.

est absolument identique à l'essence divine — objet premier de l'intelligence divine — qui est universellement représentative de toutes choses. Il n'y a donc qu'en Dieu que l'*intelligere* est, comme l'essence divine elle-même, un moyen universel de connaître.[1]

2. Mais il y a plus. Pour que le *Cogito* puisse être pour nous un principe en quelque sens que ce soit, il faudrait que l'acte propre de notre intelligence soit ce qu'elle connaisse *d'abord* (*primo*), comme justement le croit Descartes. Il faudrait que notre intelligence soit à elle-même son objet premier, comme il en est pour l'intelligence divine et aussi, en un certain sens, pour l'intelligence angélique.[2] Or, il n'en est rien.

De fait, ce n'est que *secondairement* que notre intelligence connaît son acte propre et se connaît elle-même, aussi bien *in singulari* qu'*in universali*. Ce n'est que secondairement que notre intelligence connaît sa propre existence, *a fortiori* son essence.

Ce que notre intelligence connaît d'abord, ce sont les choses elles-mêmes — les choses sensibles —, et c'est en connaissant les choses qu'elle se connaît elle-même :

> Haec autem lux [per quam constituitur vis intellectiva] non est primum cognitum a mente, neque cognitione qua scitur de ea quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum quid est intellectus ; neque cognitione qua scitur an est, quia intellectum nos habere non percipimus nisi inquantum percipimus nos intelligere, ut patet per Philosophum in IX Ethic. Nullus autem intelligit se aliquid intelligere nisi inquantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet quod cognitio alicujus intelligibilis praecedit cognitionem qua quis cognoscit se intelligere et per consequens cognitionem qua quis cognoscit se habere intellectum.[3]

Bien plus, l'acte par lequel notre intelligence connaît son acte propre est réellement différent de celui par lequel elle connaît les

---

1. *Ia Pars*, q.14,aa.1-6 ; q.87, a.3.

2. Dans le cas de l'intelligence divine la raison en est que l'*intelligere* divin est absolument identique à l'essence divine, objet premier de l'intelligence divine. Il n'en est pas de même évidemment dans le cas de l'intelligence angélique : l'*intelligere* de l'ange est réellement distinct de l'essence angélique, objet premier de l'intelligence angélique. Pourtant il entre sous l'objet premier de l'intelligence angélique, puisqu'il constitue la perfection propre de l'essence angélique, l'ange étant une nature purement intellectuelle, et que « uno actu intelligitur res cum sua perfectione » (*Ia Pars*, q.87, a.3, c.). De sorte que par un seul et même acte l'ange connaît son essence, objet premier de son intelligence, et connaît son acte propre d'intelligence, pourtant réellement distinct de son essence. Il en est encore autrement dans le cas de l'intelligence humaine. Car l'*intelligere* humain n'entre d'aucune manière sous l'objet premier de son intelligence, la nature des choses sensibles : « . . . Ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae [scilicet naturae materialis] » (*Ibid.*, ad 2). C'est pourquoi : « . . . Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem » (*Ibid.*).

3. *De Trinitate*, Prooemium, q.1, a.3, c.

choses : « . . . Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem. » [1]

Donc, la vérité contenue dans le *Cogito*, loin d'être pour nous une vérité première, n'est connue par notre intelligence que secondairement et par le moyen de la connaissance qu'elle a d'abord des choses sensibles, qui constituent son objet premier. Ce qui implique de plus, nous le verrons, que la connaissance qu'a notre intelligence d'elle-même est en dépendance de la connaissance sensible comme celle qu'elle a des choses sensibles elles-mêmes, — contrairement à ce que croit Descartes qui érige le *Cogito* en premier principe indépendant de toute connaissance antérieure, non seulement intellectuelle mais aussi sensible.

3. Mais l'intelligence n'est-elle pas ce par quoi nous connaissons toutes choses ? Ne s'ensuit-il pas qu'elle doive être connue avant toutes choses ? Descartes, pour sa part, l'a cru : « . . . La première chose à connaître, c'est l'intelligence, puisque c'est d'elle que dépend la connaissance de toutes les autres choses, et non réciproquement. » [2] Ne voilà-t-il pas qui suffit à prouver que le *Cogito*, qui exprime justement la connaissance qu'a l'intelligence d'elle-même, est un premier principe ?

Mais s'il est vrai que la connaissance de toutes choses dépend de l'intelligence, ce n'est pas au sens où le croit Descartes.

Car si notre intelligence est ce par quoi nous connaissons toutes choses — y compris l'intelligence elle-même —, ce n'est pas en ce sens qu'elle serait ce qui, *étant connu*, nous fait connaître toutes choses. C'est, d'ailleurs, à cette seule condition qu'elle serait, comme le veut Descartes, un *medium cognoscendi* universel.

Autrement dit, notre intelligence est *ce par quoi* nous connaissons toutes choses (*causaliter*), non *ce en quoi* nous connaissons toutes choses (*objective*).[3] Car, nous l'avons vu, ce n'est que secondairement que l'intelligence, qui est ce par quoi nous connaissons, est elle-même connue, c'est-à-dire devient objet pour elle-même : « . . . Id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum [scilicet natura materialis] ; et secundario ipse actus quo cognoscitur objectum ; et per actum cognoscitur ipse intellectus. » [4]

Ce sont bien plutôt les choses qui sont *ce en quoi* comme *medium cognitionis* l'intelligence se connaît elle-même, puisque, nous l'avons vu aussi, notre intelligence ne se connaît elle-même que par le moyen de la connaissance qu'elle a des choses : « Non eo [scilicet intellectu] alia cognoscimus, sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis . . .

---

1. *Ia Pars*, q.87, a.3, ad 2.
2. *Règles*, Règle VIII, T.11, p.243.
3. CAJETAN, *In Iam Partem*, q.84, a.5, n.3.
4. *Ia Pars*, q.87, a.3, c.

Unde non oportet quod cognoscatur nisi in ipsis cognoscibilibus. » [1] Si bien que c'est en connaissant les choses que nous connaissons que l'intelligence est ce par quoi nous connaissons toutes choses.

4. Mais le *Cogito*, comme nous l'avons noté, ne serait pas seulement, selon Descartes, indépendant de toute connaissance intellectuelle, mais même de toute connaissance sensible antérieure.

Mais, justement, ne serait-il pas possible que notre intelligence, qui dépend du sens pour connaître les choses elles-mêmes, n'en dépende pas tout au moins pour se connaître elle-même ? C'est ce que croyait Leibniz : « Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu ; excipe, *nisi ipse intellectus.* » [2] D'ailleurs, comment l'intelligence pourrait-elle *avoir été dans le sens*, puisqu'elle ne saurait d'aucune manière être connue par le sens ? C'est Descartes lui-même qui fait cette objection : « Les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens, où toutefois il est certain que les idées de Dieu et de l'âme n'ont jamais été. » [3] Ce qui prouve en toute certitude, selon Descartes, que la connaissance que nous avons de notre intelligence et de l'âme intellective — comme aussi celle que nous avons de Dieu —, est tout à fait indépendante de la connaissance sensible.

Mais voyons comment, au contraire, la connaissance que notre intelligence a d'elle-même est elle aussi sous la dépendance du sens.

Ce ne peut évidemment pas être en ce sens que la connaissance qu'a l'intelligence d'elle-même serait abstraite du sens comme il en est pour la connaissance des choses sensibles : « . . . Essentia sua [scilicet intellectus] sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatibus acquirere. » [4] Comment alors dépend-elle du sens ?

C'est que notre intelligence, nous l'avons vu, ne se connaît elle-même qu'en connaissant les choses sensibles. Or, elle ne connaît les choses sensibles qu'en dépendance du sens. Donc, notre intelligence, pour se connaître elle-même, est aussi en dépendance du sens.

Car, nous l'avons vu aussi, c'est au moyen de son acte propre que notre intelligence connaît aussi bien son existence que son essence. Or, c'est l'espèce intelligible, abstraite des phantasmes et, en définitive, du sens, qui fait passer l'intelligence de la puissance à l'acte. L'espèce intelligible, abstraite du sens, qui fait que l'intelligence connaît (*intelligit*) en acte fait donc aussi qu'elle se connaît (*intelligitur*) en acte. De sorte que l'intelligence se connaît elle-même comme elle connaît les autres choses, — *sicut et alia :* « . . . Intellectus possibilis est intelligibilis non per suam essentiam, sed per aliquam speciem

---

1. *De Trinitate*, Prooemium, q.1, a.3, ad.1.
2. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, ch.4, p.70, Paris, Flammarion.
3. *Discours*, 4e partie T.1, p.163.
4. *QD. De Verit.*, q.10, a.8, ad 1.

intelligibilem, sicut et alia intelligibilia. » [1] « . . . Sic seipsum intelligit intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas. » [2] L'intellect agent, qui rend intelligibles en acte les choses sensibles, rend aussi par là même intelligible en acte à elle-même l'intelligence : « . . . Lumen intellectus agentis . . . est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus, intellectus possibilis. » [3]

C'est donc par une similitude — *species* — représentative des choses sensibles et non par une similitude représentative d'elle-même que l'intelligence se connaît elle-même : « Intellectus autem, ut dicitur in III de Anima, sicut alia cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma ejus. » [4]

Notre intelligence est donc tellement sous la dépendance du sens qu'elle en dépend même pour se connaître elle-même. Le sens, en effet, qui lui fournit son objet propre — les choses sensibles — lui donne aussi par là même le moyen de se connaître elle-même. Si bien que sans le sens notre intelligence n'a absolument aucun objet.

A. SAINT-JACQUES.

1. *In III de Anima*, lect.9, n.724.
2. *Ia Pars*, q.87, a.1, c.
3. *Ia Pars*, q.87, a.1, c.
4. *In III Sent.*, d.23, q.1, a.2, ad 3, n.44.