

## THÉORIE CARTÉSIENNE DE L'ERREUR: GENÈSE ET RÉOLUTION

TOWOU Alain Corneille  
Maître-Assistant  
Enseignant-Chercheur  
Université d'Abomey-Calavi (Bénin)  
Département de Philosophie  
[towou@yahoo.fr](mailto:towou@yahoo.fr)

### **Résumé**

Cette étude de la théorie cartésienne de l'erreur est analysée, d'une part, dans ses sources, et d'autre part, à partir des moyens pour accéder à la vérité. L'erreur est en nous, dans notre désir de connaître et dans notre volonté d'atteindre la vérité. Or personne n'a la volonté de se tromper. L'entendement et la volonté sont deux entités qui s'entremêlent, à la fois, dans cette dualité dans la quête de la connaissance. Le philosophe doit se résoudre, dans ce processus inéluctable, à s'approprier une méthode qui nous éloigne des pièges de l'erreur. Mais la vérité est quelquefois une erreur rectifiée.

**Mots-clés:** Erreur, Vérité, Volonté, Méthode, Cartésianisme

### **Abstract**

This study of cartesian error theory is analyzed, on the one hand, in its sources, and on the other hand, from the means to access the truth. The error is in us, in our desire to know and in our desire to reach the truth. But no one has the will to be wrong. The understanding and the will are two entities which are intertwined, at the same time, in this duality in the quest for knowledge. The philosopher must resolve, in this ineluctable process, to appropriate a method that moves us away from the traps of error. But the truth is sometimes a rectified error.

**Key words:** Error, Truth, Will, Method, Cartesianism.

## Introduction

Le problème de l'erreur a été traité par Descartes de différents points de vue dans plusieurs de ses ouvrages, et, avant les *Principes de la philosophie*, il avait été évoqué dans la Quatrième méditation. Pour éclairer la pensée de Descartes, notre première tâche est de comparer ce problème de l'erreur avec les passages les plus marquants d'autres ouvrages, Nous serons ainsi mieux en mesure de faire ressortir la portée du problème dans la philosophie cartésienne.

Descartes explique, dans les *Principes de la philosophie*, tout le processus de l'erreur :

Parce que nous savons que l'erreur dépend de notre volonté, et que personne n'a la volonté de se tromper, on s'étonnera peut-être qu'il y ait de l'erreur en nos jugements. Mais il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont cause que nous nous trompons quelque fois. Car encore qu'il n'y ait personne qui veuille expressément se méprendre, il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connaît pas distinctement :et même il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, cause qu'il les incite à précipiter leurs jugements, et prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance (R. Descartes 1999, p. 22),

Descartes pose le problème de l'erreur essentiellement sur le plan psychologique. Il admet comme allant de soi que l'erreur dépend de la volonté et, et s'il en est ainsi, il semble que l'erreur soit impossible, puisque personne n'a la volonté de se tromper. Or l'erreur est un fait de l'expérience pour chacun de nous et il n'est personne qui n'en ait commis et n'en commette. C'est parce que nous avons une volonté que nous pouvons nous tromper et pourtant ce n'est pas par un acte exprès et conscient de volonté que nous nous trompons. Si nous ne donnions notre consentement qu'à ce que nous apercevons distinctement, c'est-à-dire si nos jugements n'étaient déterminés que par des idées distinctes, nous serions incapable de tomber dans l'erreur. Or il nous arrive à tous de former des jugements inconsidérés ou, en d'autres termes, qui ne se fondent pas sur une connaissance distincte.

Quel rôle joue la volonté dans la genèse de l'erreur ? En quel sens, pour Descartes, l'erreur dépend-elle de la volonté ? En quoi consiste exactement le problème que pose l'existence de l'erreur ? En quoi peut-on dire que c'est la volonté de connaître la vérité qui est à l'origine de l'erreur ?

D'abord nous allons décrire la part de la volonté dans la genèse de l'erreur, ensuite montrer qu'il est nécessaire d'avoir une connaissance distincte pour atteindre la vérité, et enfin nous restituons la méthode proposée par Descartes pour éviter l'erreur et chercher la vérité dans les sciences.

## 1. Le problème de l'erreur chez Descartes

### 1.1. L'entendement et la volonté en question

L'article 42 des *Principes de la philosophie* de Descartes lie l'erreur à la volonté et le désir de connaître. On peut dire que personne ne veut se tromper et ne souhaite délibérément être dans l'erreur. Pourtant, on doit aussi constater qu'il arrive que l'on se trompe, que l'erreur existe quoique personne ne la veuille. Or, l'erreur dépend de nous, de notre volonté. Alors comment est-il possible que nous nous trompions, qu'il y ait de l'erreur puisqu'il semble que nous pouvons et que nous voulons l'éviter ? Une erreur, c'est une proposition fautive, c'est-à-dire non conforme à la réalité à propos de laquelle elle se prononce, mais que j'ignore comme fautive, que je tiens pour vraie, que j'affirme comme vraie. Une erreur n'est pas un mensonge : lorsque je mens, je sais que ce que j'affirme est faux, ce n'est pas le cas lorsque je me trompe. Mais en quoi peut-on dire que l'erreur est en rapport avec la volonté ?

Lorsque j'affirme comme vrai quelque chose qui est faux sans que je le sache, c'est moi qui l'affirme, sans contrainte extérieure, et, par-là librement, donc volontairement. De sorte que la seule cause possible

de l'erreur, c'est bien la volonté. Non que je me trompe volontairement, en connaissance de cause, mais je ne suis jamais forcé de me tromper. Se tromper n'est pas être abusé par quelqu'un d'autre, ce n'est pas être victime d'une illusion trompeuse, c'est librement prendre le faux pour vrai.

C'est ce qu'exprime D. Pimbé (2019, p. 37) en ces termes : « L'erreur, comme la vérité, est le fait du jugement, et tout jugement résulte de la combinaison de deux facultés : la faculté de concevoir l'objet du jugement, et la faculté de se prononcer sur cet objet, d'affirmer ou de nier qu'il soit ainsi. La première faculté est l'entendement, la seconde la volonté ».

Lorsque je me trompe, c'est bien moi qui me trompe moi-même en affirmant volontairement que quelque chose est vrai, alors que c'est faux. L'erreur dépend donc bien de la volonté. De sorte que lorsque je me trompe, j'en suis le seul responsable. Rien ni personne ne peut être tenu pour la cause de mes erreurs, pour coupable. Mais pourtant, "personne n'a la volonté de se tromper". Il ne se rencontre personne qui souhaite être dans l'erreur délibérément, qui souhaite s'abuser lui-même. On pourrait dire au contraire donc, en donnant à cette proposition une tournure affirmative, que tout le monde veut la vérité, c'est-à-dire aspire à connaître la vérité, désire la vérité. Mais par-là, on peut comprendre qu'ici le mot volonté n'a pas tout à fait le même sens qu'auparavant : il désigne non plus un acte libre, accompli sans contrainte, mais un désir, celui de connaître la vérité.

Or, le désir se distingue de la volonté en ce qu'il nous fait tendre malgré nous, indépendamment de toute décision volontaire vers un but déterminé, sa satisfaction. Mais alors pourquoi parler néanmoins de volonté de connaître la vérité puisqu'il s'agit d'un désir qui nous porte vers des choses que nous ne connaissons pas encore et non d'un acte de la volonté qui lui concerne ce que nous avons déjà à l'esprit? Parce que ce désir ne s'oppose en rien à ce que nous pouvons librement vouloir puisque la vérité n'est pas dénuée de valeur pour nous. Toutefois, ce constat conduit à soutenir que l'erreur est toujours involontaire puisqu'elle n'est pas voulue, alors que pourtant elle dépend de nous, de notre volonté. C'est bien cela qui rend l'erreur étonnante : elle n'existe que par nos affirmations volontaires, sans jamais être désirée, donc elle n'existe que par nous mais malgré nous.

L'erreur vient parfois d'une louable intention, puisqu'elle a souvent pour origine un désir trop impatient de la vérité. Ceux qui se trompent de la sorte ignorent qu'il y a un certain ordre à suivre dans la recherche de la vérité et, faute de s'astreindre à cet ordre, ils jugent avec précipitation, sans attendre qu'une connaissance distincte les y autorise et prennent pour vrai ce qui ne l'est pas. Pour Descartes, le jugement est un acte volontaire qui devrait reposer sur une connaissance bien établie, de la valeur de laquelle nous ne nous assurons pas toujours, d'où il suit paradoxalement que l'amour excessif de la vérité est une cause fréquente d'erreur.

C'est ici à la Quatrième méditation qu'il faut se référer. Le jugement requiert le concours de l'entendement, de l'intelligence, du libre arbitre. En effet, R. Descartes (1978, p. 55) écrit : « par l'entendement seul, je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier ». L'entendement propose, il appartient à la volonté de décider, c'est-à-dire d'affirmer ou de nier. Entre ces deux facultés, il y a une différence essentielle. R. Descartes (1978, p. 56) estime que : « la faculté de concevoir...est d'une fort petite étendue et grandement limitée ». Si l'entendement humain est fini, en revanche sa volonté est infinie. R. Descartes (1978, p. 56) continue dans ce sens : « je l'expérimente si ample et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucune borne ». Cette infinité consiste en ce que R. Descartes (1978, p. 57) estime que : « pour affirmer ou nier... les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne ».

Dire que la volonté est infinie, c'est dire qu'elle est libre. Chacune de ces facultés considérées, en elles-mêmes ne peut conduire à l'erreur. Mon entendement est limité, mais il est sain, car pour R. Descartes (1978, p. 60) : « tout ce que je conçois je le conçois comme il faut et il n'est pas possible qu'en cela je

me trompe ». Quant à ma volonté ou libre arbitre, il m'appartient de porter ou non un jugement, mais je suis libre au plus haut degré quand ma volonté affirme ce que je connais avec évidence, c'est-à-dire quand mes jugements se fondent sur des idées claires et distinctes, alors que l'indifférence, qui trahit un défaut dans la connaissance et non une perfection dans la volonté, n'est que le plus bas degré de la liberté.

D'où provient alors l'erreur ? Pour R. Descartes (1978, p. 61) : « toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe ».

Descartes donne aussitôt un double exemple du bon usage de nos facultés qui, premièrement nous amène à l'affirmation de la vérité, et deuxièmement nous conduit à suspendre le jugement. Descartes réaffirme cette position dans la Quatrième méditation sur le cogito :

Je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que d'une grande clarté qui était dans mon entendement a suivi une grande inclinaison en ma volonté ; je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté que je me suis trouvé avec moins d'indifférence (R. Descartes, 1978, p. 58).

De ce fait, toute chose affirmée, à l'intérieur du spectre des connaissances indubitables, est elle-même vraie. Or, notre imagination, tel que son nom l'indique, a la capacité de concevoir l'imaginaire, l'irréel, et ainsi passer outre les limites finies de notre entendement. À partir de ce moment, on doit s'abstenir de tout jugement, c'est-à-dire de tout exercice de la volonté, puisqu'il n'y a aucune raison qui puisse nous persuader d'affirmer plutôt que de nier une proposition. Il est impérieux de faire un bon usage du libre arbitre. Les mauvais usages, eux, sont plus nombreux. Par exemple, si l'on perçoit un arbre au loin, il est de l'issue de notre volonté d'affirmer qu'il y ait un arbre ou de croire que ce fut un rêve. Or, dans un cas comme dans l'autre, notre entendement ne se trompe jamais, puisqu'il est vrai qu'il perçoit un arbre ; il est également vrai que Dieu nous ait donné la puissance d'élire une possibilité ou l'autre ; il peut cependant se révéler faux qu'il s'agisse bel et bien d'un arbre. Descartes fait de l'homme un libre arbitre de la connaissance. Il lui est donc possible d'affirmer tout ce qui est vrai et d'infirmier tout ce qui est faux, quoiqu'en vérité il faille davantage qu'il s'abstienne de jugement.

## 1.2. Dissiper l'erreur

D'une part, en ce point de sa démarche sur la question de savoir si la nature de la pensée est différente de celle du corps « ou bien si toutes deux ne sont qu'une même chose », « je suis entièrement indifférent à le nier ou à l'assurer ». « Et cette indifférence ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connaissance, mais généralement aussi à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté au moment que la volonté en délibère ».

D'autre part, en dévoilant le mécanisme psychologique de l'erreur, Descartes fournit en même temps le moyen d'éviter l'erreur :

Si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que je fais bien et que je ne suis point trompé, mais si je me détermine à le nier ou assurer, alors que je ne me sers pas comme je dois de mon libre arbitre, et si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe (R. Descartes, 1948, p.59).

Il faut même aller plus loin :

Même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir et d'user mal de mon libre arbitre ; et je ne laisse pas de faillir et d'user mal de mon libre arbitre, car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté (R. Descartes, 1948, p. 82).

Cette ambition peut paraître excessive que d'équivaloir la rencontre fortuite de la vérité à l'erreur ou du moins à une faute. Mais c'est là une constance de la pensée cartésienne sur laquelle il insiste, à plusieurs reprises, dans sa correspondance comme dans ses dernières œuvres. Dans une lettre, il fait le procès de son contemporain Roberval dont il dédaigne les découvertes, qu'il estime faites au hasard. C'est que, comme il explique dans les *Principes* (I, 4), si nous trouvons la vérité par hasard, « nous ne saurions être assurés de l'avoir rencontrée, et ne saurions savoir certainement que nous ne nous trompons point ». La vérité de fait n'est pas la certitude, car le projet de Descartes est « d'établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences (1<sup>ère</sup> méditation) », et la vérité ne vaut que si elle est établie selon l'ordre.

Ce dessein de chercher « la vérité dans les sciences » est le projet fondamental de Descartes. L'analyse qui révèle le mécanisme psychologique de l'erreur n'a pas été entreprise pour elle-même. Elle vise sur le plan métaphysique, à disculper Dieu de l'erreur chez l'homme, mais quelle que soit l'importance de cette justification à laquelle il s'attache avec d'autant plus de soin qu'il craint l'extrême susceptibilité des théologiens, l'essentiel est d'en tirer les règles pratiques, et plus encore une bonne habitude d'esprit pour ne pas tomber dans l'erreur et, par-là même, dans un même mouvement, pour atteindre la vérité.

J'ai en ma puissance le moyen « de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue : car quoique j'expérimente en moi cette faiblesse de ne pouvoir attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir toutes les fois que j'en aurais besoin, et acquérir par cette façon l'habitude de ne pas faillir, et d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et la principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas aujourd'hui peu gagné par cette méditation, d'avoir découvert la cause de l'erreur et de la fausseté (R. Descartes, 2020, p. 102).

Selon la Quatrième Méditation, il n'y a d'erreur possible que dans les jugements. Juger, c'est donner un avis sur quelque chose. Dans le jugement, il y a plus qu'une simple idée. Juger, c'est affirmer la conformité d'une idée avec l'existence de la chose correspondante. Les idées sont affirmées dans le jugement comme conformes à des choses. Il s'agit là de la désignation de ce que Descartes appellera erreur formelle, l'erreur de jugement. Pour juger, c'est-à-dire pour affirmer ou nier, il faut d'abord vouloir affirmer ou nier. Le jugement dépend donc d'un acte de la volonté. Descartes montrera que la volonté peut vouloir n'importe quoi, affirmer ou nier n'importe quelle idée. Elle est infinie.

L'entendement, au contraire, ne peut pas tout comprendre. Il est limité. Autrement dit, chez l'homme il y a une volonté infinie et un entendement fini. Si l'entendement était infini, il n'y aurait pas de risque d'erreur, de même que si la volonté était finie. Dieu, par exemple, étant parfait ne se trompe pas : son entendement et sa volonté sont infinies. La volonté affirme, que l'entendement ait compris ou non. Quand il n'a pas compris, il y a erreur. Le jugement concerne donc le rapport de la représentation d'une chose avec l'existence de la chose. La représentation d'une chose en elle-même n'est pas fautive. C'est lorsque j'affirme qu'elle a un correspondant réel que je risque de me tromper. Pour trancher la question des erreurs possibles de jugement, il faut donc examiner si les idées que nous avons sont des idées qui correspondent aux choses extérieures ou, tout au moins, si c'est le cas de certaines d'entre elles. Dans ce cas je pourrai voir quels sont les jugements vrais ou faux. Il faut donc, pour trancher, examiner les différentes idées, pour voir s'il peut y en avoir pour lesquelles existe un objet.

## 2. Les fondements de la vérité

### 2.1. En venant des préceptes fondamentaux

Malgré l'apparence le bilan de la Quatrième méditation est positif, car, dit Descartes :

Je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je conçois parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne conçois qu'avec confusion et obscurité (R. Descartes, 1978, p. 62).

L'intérêt de la Quatrième méditation, c'est qu'en même temps qu'elle explique l'erreur, elle replace la question dans l'ensemble du système, mais c'est au texte du Discours et à ceux des Principes qu'il faut faire appel pour dénoncer les causes principales de notre propension à l'erreur. Ainsi, dans le Discours, nous pouvons retenir la première et la troisième règle qui nous intéressent plus particulièrement.

Le premier (précepte) était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute...

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par des degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés (R. Descartes, 1997, p. 90-91).

Pour le fond, les deux textes sont en parfait accord l'un avec l'autre, mais la différence de point de vue est caractéristique. Le premier définit les règles de la méthode et, à cette occasion, évoque la question de l'erreur, le second analyse les causes de l'erreur, ou du moins une de ses causes principales, et, à ce propos évoque la question de la méthode. En réalité, les arguments des Principes paraissent beaucoup plus proches de ceux de la Quatrième méditation, où est traité explicitement le problème de l'erreur. Mais les textes du Discours nous apportent les deux mots-clés pour l'explication psychologique de notre propension à l'erreur : précipitation et prévention. Le premier est bien défini dans la Quatrième méditation R. Descartes (1978, p. 62) écrit : « je donne témérairement mon jugement sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion ». Le remède spécifique en est la circonspection, c'est-à-dire la résolution de ne jamais rien affirmer tant qu'on n'est pas en présence de l'évidence. R. Descartes, (1981, p. 92) écrit : « je me résolus... d'user de tant de circonspection en toutes choses que, si j'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins de tomber ».

### 2.2. La prévention et la précipitation

A ces causes multiples que Descartes énumère ailleurs, s'ajoutent la confiance excessive dans les ressources de l'esprit, la crainte de l'effort etc. Il est cette quête impatiente de la vérité, qui nous la fait justement manquer, tout en nous donnant l'illusion qu'elle est atteinte. Quant à la prévention, que Descartes analyse en particulier dans les *Principes* (articles I-44 et 71-74), elle est la première source de nos erreurs. L'homme est ici victime de ses préjugés, comme R. Descartes (1999, p. 22) écrit : « nous nous trompons souvent, parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et de même que si nous les avons suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte ». Mais les préjugés les plus redoutables sont ceux qui nous viennent de l'enfance où poursuit-il : « notre âme était si étroitement lié au corps qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions » et « qu'elle jugeait qu'il y avait plus ou moins de réalité en chaque objet, selon que les impressions qu'il causait lui semblaient plus ou moins fortes » (R. Descartes, 1990, p.30).

Certains de ces préjugés sont même indéracinables et par exemple « bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont fort grandes ». A quoi il faut ajouter, comme le suggère déjà la fin de la Quatrième méditation, la grande difficulté qu'il y a à fixer son attention. R. Descartes, (1999, p.

31), écrit : « l'attention quand elle s'applique aux choses purement intelligibles qui ne sont présentes ni aux sens ni à l'imagination ». Parlant des pièges du langage, R. Descartes (1999, p. 32) ajoute : « la plupart des hommes donnent leur attention aux paroles plus qu'aux choses ; ce qui est cause qu'ils donnent bien leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point ». Le remède spécifique contre la prévention est le doute méthodique, par lequel nous remettons radicalement en question l'ensemble de nos jugements.

Il est une conception fondamentale de la philosophie cartésienne qui est celle des notions d'idée claire et distincte. Qu'est-ce qu'une connaissance distincte ? D'ordinaire Descartes n'emploie pas le terme « distinct » ou « distinctement » seul, mais avec « clair » ou « clairement », comme les textes cités du *Discours*. L'expression cartésienne la plus nette et la plus précise est celle d'idée claire et distincte. Descartes en donne la définition dans les *Principes*, qui est le manuel de sa propre scolastique :

J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif, de même que nous disons voir clairement les objets, lorsqu'étant présents à nos yeux ils agissent assez fort sur eux, et qu'ils sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut (R. Descartes, 1999, p. 23).

Une idée intégralement claire est toujours distincte. Une idée distincte est toujours une idée claire, sa distinction résultant de ce qu'elle contient tout ce qui lui appartient et qu'elle ne contient rien de ce qui ne lui appartient pas. La présence dans l'esprit de l'idée claire et distincte engendre l'évidence, c'est-à-dire ce dont la vérité apparaît à l'esprit d'une manière immédiate et, par-là, indubitable. L'acte de la pensée qui la donne est actuel, et de ce fait, cet acte pur est infaillible, car cette saisie directe de la vérité n'offre aucune prise en doute : c'est l'intuition. Comment parvenons-nous aux idées claires et distinctes génératrices de l'évidence ?

### 3. La méthode comme guide de la science

#### 3.1. La méthode, définition et nécessité

C'est ici qu'il faut expliquer la portée du terme ordre. Comme le remarque D. Kambouchner, (2005, p. 114) : « l'ordre des raisons est comme un problème philologique ». Il y a, en effet, un ordre qu'il faut tenir pour chercher la vérité, une méthode, dont la quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit* donne la définition suivante, nous lisons, F. Alquié, (1997, p. 97) : « Par la méthode j'entends des règles certaines et faciles dont la rigoureuse observation fera qu'on ne supposera jamais pour vrai ce qui est faux, mais que, sans se consumer en effort inutiles, l'esprit parviendra à la vraie connaissance de toutes les choses qu'il peut atteindre ». R. Descartes poursuit :

Or si la méthode montre nettement comment il faut se servir de l'intuition pour éviter de prendre le faux pour le vrai, et comment la déduction doit s'opérer pour nous conduire à la science de toutes choses, elle sera, à mon avis, et rien ne lui manquera, puisqu'il n'y a de science qu'avec l'intuition et la déduction, ainsi que je l'ai dit plus haut (1997, p. 98).

La troisième règle du *Discours* indique avec netteté les deux opérations principales de cette méthode, par lesquelles se définit l'ordre, à savoir l'analyse qui distingue dans un tout les éléments dont il est composé et la synthèse qui le recompose. Par « objets les plus aisés à connaître », il faut comprendre, en effet, non pas ce qui exige de la pensée un minimum d'efforts pour être découvert, mais ce dont la connaissance est requise pour la connaissance du reste ou, en langage cartésien, ce qui est antérieur dans l'ordre de la déduction.

En définitive, sur le plan psychologique, le mécanisme du phénomène est en quelque sorte démonté et visible. Sur le plan méthodologique, la connaissance de ce mécanisme a permis de découvrir les

conditions subjectives de la connaissance du vrai. Sur le plan épistémologique, l'explication de la possibilité de l'erreur a permis de fonder la distinction du vrai et du faux, sans laquelle aucune science n'est ni possible ni concevable. L'importance de la conception cartésienne est d'ailleurs attestée par le fait qu'elle a toujours fait l'objet d'une réflexion critique chez tous les philosophes qui se sont ensuite attaqués à la question. La critique la plus fréquente porte sur l'équivoque des termes vouloir et volonté que Descartes lui-même met en relief dans le titre de l'article 42 des *Principes R.* Descartes (1999, p. 22) : « encore que nous ne voulions jamais faillir, c'est néanmoins par notre volonté que nous faillons ». Nous tenterons de lever cette équivoque.

Nous avons vu que pour Descartes, pour éviter l'erreur, il nous suffit de suspendre notre jugement, et en droit, nous en gardons toujours la possibilité. A s'en tenir au texte de la Quatrième méditation, il semble que si la connaissance présentée par l'entendement est claire et distincte, la volonté ne peut que donner son consentement. Pourtant Descartes est allé, dans une lettre célèbre au Père Mesland (2 mai 1644), jusqu'à écrire : « il nous est toujours libre de nous empêcher... d'admettre une vérité évidente pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par-là de la liberté de notre franc-arbitre ». On a qualifié cette doctrine de volontarisme, en entendant par ce terme que les fonctions intellectuelles, en particulier, dans l'acte de l'affirmation ou de la négation, y sont subordonnées aux fins affectives et actives de l'esprit. Poussée à ses limites, la doctrine aboutirait à ceci qu'on peut croire ce qu'on veut et qu'un acte de volonté peut être plus fort que l'évidence et la nier.

Il n'y a rien de pareil chez Descartes. Le refus de juger n'est pour lui qu'une attitude purement négative et en quelque sorte théorique et formelle. Il n'est qu'une manière d'expérimenter en nous-même les réalités de notre liberté. Comme dit E. C. Alain (1938, p. 113) dans *Esquisses de l'homme* : « penser c'est refuser contrainte et s'établir devant chaque chose en Pyrrhon d'un petit moment ».

### 3.2. La volonté en dernière instance

La suspension du jugement n'est donc pas la négation expresse de l'évidence, elle est refus de la considérer, c'est-à-dire acte de liberté qui pour ainsi dire prouve la liberté même. V. Brochard, (2009, p. 102), dans son livre *De l'erreur*, est dans la ligne de Descartes, lui aussi, quand il écrit : « il ne suffit pas de vouloir pour croire, mais on ne croit que parce qu'on veut » et encore « la certitude n'est jamais une adhésion forcée ; elle n'est pas une victoire que la raison emporte sur la volonté ; elle résulte de l'union organique, spontanée, morale en dernière analyse, de la raison et de la volonté ». Descartes aurait certainement souscrit à cette maxime de J.-B. Bossuet (1998, p. 67) : « le plus grand dérèglement de l'esprit, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet ».

Pour mieux faire comprendre le paradoxe que Descartes soutient dans sa lettre au Père Mesland (2 mai 1644), prenons-en le contre-pied. Considérons par exemple, le fameux théorème de Pythagore. Une fois démontrée que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés construits sur les deux autres côtés, je ne puis plus penser autrement. Je suis prisonnier de ma raison. La preuve est une forme de nécessité qui nous contraint. Le vrai c'est le nécessaire. Bien penser c'est suivre la nécessité. La nécessité apparaît comme la récompense d'une pensée scrupuleuse.

Mais est-il vrai que plus nous pensons selon la raison, moins nous sommes libres ? Il faut bien voir, et c'est l'idée même de Descartes, que cette nécessité ne se montre qu'à celui qui veut. Nécessité dans l'objet, mais liberté dans le sujet, voilà ce qui fait apparaître la démonstration mathématique. Descartes, contre les sceptiques, a réhabilité le doute véritable, qui est la pensée même et l'âme du jugement. L'homme ne crée pas la vérité, mais il la fait tout de même dans un certain sens. La pensée ne va pas de soi. Comme le suggère J.-M. Beyssade (2001, p. 193) : « par la distinction entre création et détermination, on préserve à la fois l'initiative concrète de l'homme et la suprématie divine ».



Descartes veut trouver la vérité selon l'exigence de l'esprit, non selon la chose. Il veut ranger les objets selon l'ordre où il peut les comprendre, « supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres ». Penser en esprit, c'est ne déduire des principes ou des propositions déjà admises que ce qui en suit nécessairement selon son ordre. Que la volonté fasse paraître les vérités selon l'ordre de l'esprit, non celui de l'existence, c'est déjà ce qu'exprimait Platon en distinguant radicalement l'opinion vraie et la science. La géométrie empirique des Egyptiens, c'est l'opinion vraie. La géométrie démontrée des Grecs, c'est la science. La vérité pour être digne de l'esprit doit être construite selon l'esprit.

Telle est la pensée cartésienne dans son fond. On ne peut dire qu'elle soit sans grandeur. Descartes mettait certainement l'esprit au-dessus de la vérité. La volonté, dont il dit qu'elle me « fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu » (Quatrième méditation), est au-dessus de l'entendement. La volonté, qui n'est qu'un autre nom de la liberté, est la plus haute valeur de l'esprit, l'entendement n'en est que la seconde. Si l'on n'avait pas le droit de refuser des preuves, il n'y aurait plus de preuves. Si tout était prouvé par une sorte de mécanisme divin, autant dire qu'il n'y aurait plus d'esprit, mais quelque chose comme une machine à penser, qui justement ne penserait pas. Sans doute cette liberté implique-t-elle un risque pour la pensée, qui est l'erreur, mais sans ce risque, l'esprit n'aurait pas non plus la responsabilité et le mérite de la vérité. L'homme juge, il doute et aussi il se trompe, mais Lobatchevski aurait-il construit une nouvelle géométrie s'il n'avait pas mis en question l'édifice euclidien ? Comment douter que par un point pris hors d'une droite on puisse faire passer une parallèle et une seule à cette droite ? Que cette géométrie nouvelle ne détruise pas plus celle d'Euclide que celle de Riemann ne détruit celle de Lobatchevski, c'est que le progrès de la géométrie est le fait d'un esprit libre, qui refuse de se laisser enchaîner par le savoir acquis. C'est cette rectification permanente de l'erreur qui caractérise la science que décrit G. Bachelard en ces termes :

Or l'esprit scientifique est essentiellement une rectification du savoir, un élargissement des cadres de la connaissance. Il juge son passé historique en le condamnant. Sa structure est la conscience de ses fautes historiques. Scientifiquement, on pense le vrai comme rectification historique d'une longue erreur, on pense l'expérience comme rectification de l'illusion commune et première (2020, p. 173).

Si donc je crois que je ne puis pas penser ce que je veux, je ne pourrai pas penser, je ne serai pas libre dans mes pensées. Par conséquent, il faut admettre que je suis libre dans mes pensées. Penser c'est au fond poser ce jugement ; je suis maître de mes pensées ; mes pensées ne se forment pas sans moi, sans une grande résolution. Penser, c'est avoir l'idée que le bien penser dépend de moi. C'est dans ce sens que G. Pascal (1994, p.10) écrit : « Penser, c'est peser ». Penser juste ou penser mal maintenant dépend de moi. Penser c'est obéir à une loi, mais à une loi que l'on reconnaît ou que l'on se donne à soi-même. Et conduire par ordre ses pensées, penser par ordre pour bien penser, c'est tout à fait un devoir. C'est en ce sens sans doute que Platon à la fin de la célèbre allégorie de la caverne, déclare que l'idée du bien est au-dessus de toutes les autres et qu'elle commande en particulier l'idée du vrai. Il apparaît que la liberté du jugement n'est pas un caprice, une fantaisie, mais la volonté de ne se rendre qu'à la raison. Il y a dans le jugement droit la volonté de bien penser et droit la volonté de bien penser, c'est une continuelle affirmation de liberté.

## **Conclusion**

Ce n'est pas tant notre pouvoir d'affirmer ou de nier volontairement qui nous fait nous tromper en affirmant ou niant prématurément, c'est le désir de la vérité qui nous conduit à trancher avant qu'il soit possible de le faire avec l'assurance de ne pas commettre d'erreur. Si je me trompe, ce n'est pas à cause de mon pouvoir de trancher volontairement, c'est à cause du désir de vérité lui-même ! Il n'est pas trahit par mon pouvoir de trancher, c'est lui qui précipite l'usage de ce pouvoir. Il est vrai que l'on veut connaître la vérité, mais il ne suffit pas de la vouloir pour l'atteindre.

Pour y parvenir, il faut savoir suivre un ordre. Découvrir la vérité suppose une recherche, un détour, des médiations sans lesquels il n'est pas possible de la trouver. Découvrir la vérité suppose une méthode par laquelle il est possible de l'atteindre puisque la notion d'ordre sert à définir un des aspects majeurs de toute méthode, à savoir la nécessité de progresser par étapes articulées les unes aux autres, donc ordonnées les unes par rapport aux autres, pour rattacher ce qui n'est pas encore connu à ce qui l'est de telle sorte que l'inconnu devienne connu.

Chaque fois qu'on manque à cette exigence de méthode dans la recherche de la vérité, on fait preuve de précipitation, on croit pouvoir atteindre la fin en faisant l'économie de moyens, et du coup, on la manque. La précipitation est donc l'envers d'une démarche qui par prudence est ordonnée, méthodique. Si on se trompe, c'est parce qu'on est trop pressé de découvrir une vérité qui ne peut être découverte que moyennant le détour prudent par une méthode.

## Bibliographie

ALAIN Emile Chartier, 1938, *Esquisses de l'homme*, Paris, Gallimard.

ALQUIE Ferdinand, 1997, *Œuvres de Descartes*, Paris, Flammarion.

BACHELARD Gaston, 2020, *La formation de l'esprit scientifique*, éd. Vincent Bontems, Paris, PUF.

BEYSSADE Jean-Marie, 2001, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF.

BOSSUET Jacques-Bénigne, 1998, *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, éd. L. Vivès, Paris, Gallimard.

BROCHARD Victor, 2009, *De l'erreur*, Paris, PUF.

DESCARTES René, 2020, *Méditations métaphysiques*, éd. BoD, Paris, Books on Demand.

DESCARTES René, 1978, *Méditations métaphysiques*, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Vrin.

DESCARTES René, 1997, *Discours de la méthode*, éd. F. de Buzon, Paris, Gallimard.

DESCARTES René, 1999, *Principes de la philosophie*, éd. G. Durandin, Paris, Vrin.

KAMBOUCHNER Denis, 2005, *Les méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF.

PASCAL Georges, 1994, « Alain, philosophe enraciné », *Etudes normandes*, N° 3, éd. Persée, Lyon ENS, p. 7-17.

PIMBE Daniel, 2019, *Descartes*, Paris, Hatier.