

COURS TRANSVERSAL N°1

Une introduction à la pensée classique.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES	1
BIBLIOGRAPHIE	3
INTRODUCTION	4
1. LE PROBLEME DE LA VERITE	6
1.1. <i>La vérité est-elle accessible par les sens ?</i>	6
1.1.1. L'Actualité de la doctrine de Platon	9
1.1.2. Les limites de la doctrine de Platon	9
1.2. <i>La conscience de soi : terre natale de la vérité.</i>	10
1.2.1. Etude des 2 première Méditations Métaphysiques de Descartes	10
1.2.2. 1er problème : Y a-t-il une coïncidence entre ce que je conçois clairement et ce que je perçois ?	12
❖ Les preuves de l'existence de Dieu.	12
❖ Première réfutation de La preuve de l'existence de Dieu : réfutation logique.	13
❖ Seconde réfutation : le soupçon politique.	13
❖ Troisième réfutation : réfutation philosophique.	13
1.2.3. 2 ^{ème} problème : Comment savoir qu'autrui est un sujet pensant ?	15
❖ La Lettre au Marquis de New Castle. (23 novembre 1646).	15
1.2.4. La dérive dogmatique de Descartes et le problème de l'adéquation du réel au concept.	15
1.3. <i>Le renversement empiriste</i>	16
1.3.1. Situation historique et épistémologique du débat.	16
2. LA CONSCIENCE COMME SOURCE D'ERREURS ET DE PREJUGES.	18
2.1. <i>Le sens sceptique de l'expérience, l'empirisme de David Hume.</i>	18
2.1.1. De l'ontologie à l'anthropologie.	18
2.1.2. La résorption (disparition progressive) des qualités premières en qualités secondes.	19
2.2. <i>La fiction de la substance.</i>	19
▪ l'identification crée l'idée de substance	19
▪ la continuité	19
▪ l'indépendance	19
2.2.1. l'identification crée l'idée de substance.	20
2.2.2. la continuité (I. IV. II.)	20

2.2.3.	l'indépendance, l'extériorité.	20
2.3.	<i>La croyance en la causalité.</i>	21
2.3.1.	connexion constante et idée vive.	21
2.3.2.	Le rôle de la mémoire.	22
2.3.3.	la série de contiguïté est non-consciente.	22
2.4.	<i>La fiction de l'identité</i>	23
2.4.1.	Identité logique et identité numérique.	23
2.4.2.	La permanence de l'objet dans le co-perçu.	23
2.4.3.	les impressions comme vectorialisations	23
2.5.	<i>La fiction du moi.</i>	24
2.5.1.	la mémoire.	24
2.5.2.	l'orgueil. (L. II)	24
3.	SCIENCES DE LA NATURE ET CONNAISSANCE DE L'HOMME.	25
3.1.	<i>Etude de la Critique de la Raison Pure</i>	26
3.1.1.	L'esthétique transcendantale. Le cadre de toute perception.	26
3.1.2.	Les catégories. Entendement / raison. Concepts et principes	Error! Bookmark not defined.
	defined.	
3.1.3.	Le schématisme transcendantal (partie facultative).	31
3.2.	<i>La conscience suprasensible : la liberté autonome et responsable.</i>	31
a.	Dissertation : <i>De quoi sommes-nous responsables ?</i>	Error! Bookmark not defined.
b.	Apories de la morale formelle.	32

Bibliographie

- Platon, Hippias Majeur
- Platon, La République, Livres I à VII.
- Descartes, Méditations Métaphysiques (en entier pour les séries L, méditations I, II et III pour les autres séries).
- David Hume, Enquête sur l'entendement humain.
- Emmanuel Kant, Critique de la Raison Pure, Première partie, Esthétique Transcendantale. Lire également la préface de la seconde édition.
- Emmanuel Kant, Critique de la Raison Pratique, partie I, §§ 1 à 8.
- Emmanuel Kant, Fondements de la Métaphysique des Mœurs

Dans ce chapitre nous étudierons les notions suivantes :

- La conscience*
- La vérité*
- Théorie et expérience
- La démonstration*
- Le devoir
- La liberté*

Les notions marquées d'une astérisque (*) feront l'objet de cours supplémentaires, plus synthétiques, pour faciliter vos révisions. Ils sont accessibles sur le site.

Les notions suivantes seront également abordées dans l'étude d'œuvres et/ou seront revisitées dans le cours transversal 2 :

- La conscience : cours sur les *Méditations Métaphysiques* de Descartes
- La vérité : cours sur les *Méditations Métaphysiques* de Descartes, cours sur *La Science de la Logique* de Hegel (étude d'extraits)
- La démonstration : Il vous est conseillé de lire l'article de votre ancienne camarade, Marie Bonichon, sur Kurt Gödel sur le site du club d'épistémologie www.polysophia.com
- La liberté : cette notion sera revisitée au travers de ses enjeux politiques et historiques dans le cours transversal 2, *philosophie morale et philosophie politique*.

INTRODUCTION

Chacun s'est déjà demandé s'il voyait le bleu de la même façon que ses semblables. Lorsqu'un jeune enfant se pose cette question il se pose très indirectement une question qui porte sur la relation de sa conscience au monde. Après-tout il se pourrait bien que la seule chose commune dans notre perception du bleu soit son nom. Il se pourrait bien que chacun perçoive ce que nous nommons « bleu » de manière différente, mais puisque nous avons appris à mettre le mot « bleu » sur cette expérience particulière nous croyons que tout le monde perçoit la même chose.

Pensez également, par exemple, à des objets de saveur comme le tilleul ou la menthe. Si je dis le mot « menthe » cela renvoie dans ma mémoire à une série de souvenirs particuliers que je suis le seul à avoir. Votre expérience de la menthe et mon expérience de la menthe sont bien uniques. Pourtant, quand j'utilise ce mot, nous nous comprenons, nous savons de quoi nous parlons.

Il doit donc forcément y avoir entre nous ce qu'on peut appeler *un sens commun*, quelque chose qui fait que nous nous comprenons malgré le fait que nous sommes tous uniques. Ce sens commun on l'appelle aussi *la raison*. L'ennui, c'est qu'une fois qu'on a dit cela, nous ne sommes pas plus avancés. Qu'est-ce que la raison ? Par quels mécanismes, autrement dit, les hommes parviennent-ils à se comprendre ? Qu'est-ce qui fait que nous pouvons nous comprendre tout en étant différents ?

Vous me répondrez, sans doute, que le langage est ce qui fait que nous pouvons nous comprendre. Mais le langage est fait de mots, lesquels, nous venons de le voir avec l'exemple de la menthe, sont toujours rattachés à des expériences uniques pour chacun d'entre-nous.

Peut-être alors que cela est dû au fait que la réalité est une ; nous sommes tous différents, certes, mais la réalité objective des choses, elle, est une. Cela pourrait répondre à notre question.

Cependant, comment savez-vous que la réalité est ce qu'elle est puisque chacun a un point de vue unique sur la réalité ? Peut-on vraiment savoir ce que sont les choses indépendamment de nos yeux, de nos oreilles, de nos sens en général ? Le bleu est-il tel que je le perçois ou bien seulement le résultat de l'interaction de mes sens et de mon esprit avec la matière ? Et quand je dis le mot « matière » ici, je ne sais pas de quoi je parle puisque je suppose qu'il s'agit de ce qui interagit avec mes sens avant même que j'aie dans mon esprit une perception. Or n'ai-je pas accès au réel que grâce à mes sens ?

Nous savons qu'un enfant né sans stimulation sensorielle ne développera ni langage ni conscience des choses autour de lui, il n'aura tout simplement aucune notion de « réalité ». La réalité extérieure serait donc simplement l'ensemble de nos expériences sensorielles, ce qui autrement dit signifie cela : nous ne savons pas de quoi nous parlons quand nous utilisons le mot « réalité » et encore moins lorsque nous parlons de « réalité extérieure ».

Tout se passe comme si nos sens nous donnaient un accès au monde qu'on ne pourrait jamais vérifier : nous ne pouvons jamais savoir si les choses sont bien comme nous les percevons.

Pourtant, nous parvenons à nous comprendre ! Il doit donc forcément y avoir dans ce *sens commun* qu'est la *raison* quelque chose qui nous rassemble et qui nous permet de connaître le vrai. Certes, mais, pour l'heure, nous ne savons pas ce que c'est.

Toutefois nous savons que le vrai se situe soit dans notre esprit soit dans les choses : soit nous avons tous quelque chose en commun dans notre esprit qui nous permet de nous comprendre, pour peu que nous utilisions les bonnes règles et les bonnes méthodes de pensée, comme c'est le cas, par exemple, en mathématiques. Mais peut-être qu'il y a dans l'expérience des éléments qui ne changent pas, qui sont invariables et sur lesquels on peut s'appuyer pour comprendre, par exemple, les lois de la nature. Ou encore c'est dans la relation de l'esprit au réel que se situe le vrai.

Dans les deux premières parties de ce cours nous essaierons de découvrir où et comment nous accédons à la vérité. Nous verrons aussi qu'il existe des questions auxquelles on ne peut pas répondre ; c'est-à-dire des questions sur lesquelles les hommes ne peuvent jamais tomber d'accord. Ce sont les questions qui portent sur l'existence de Dieu ou sur l'immortalité de l'âme, par exemple.

Mais alors un autre problème se posera à nous : Pourquoi partout l'homme se pose-t-il des questions auxquelles, visiblement, il ne peut pas répondre ? Pourquoi partout l'homme croit-il qu'il existe un monde suprasensible, transcendant, c'est-à-dire qui dépasse toute expérience possible et qui serait même à l'origine du monde lui-même ? Faut-il penser que les 6 milliards d'habitants de la planète sont tous complètement hallucinés ? Qu'est-ce qui se cache derrière la croyance ? Est-ce forcément quelque chose d'irrationnel ? Ce sera l'objet de notre troisième partie dans laquelle il apparaîtra notamment que l'homme est fondamentalement libre alors que la nature ne l'est pas.

Mais alors apparaîtra un nouveau problème : si l'homme est libre, pourquoi ne peut-il connaître avec certitude que les lois de la nature alors que la nature, elle, n'est pas libre mais bien déterminée ? Pourquoi est-il plus facile de prédire la position d'une planète avec une infime précision que de nous connaître nous-mêmes ? Pourquoi y a-t-il, autrement dit, des sciences exactes pour l'étude des mouvements des astres et pas des sciences exactes de l'homme ?

Enfin, peut-on vraiment penser que l'homme est libre quand on sait qu'il est fait de chair et de sang, donc qu'il est déterminé par la nature comme les autres animaux ? De plus, ne sommes-nous pas aussi déterminés par notre culture, notre famille, notre climat, notre époque, notre classe sociale ? Peut-on vraiment penser que l'homme est libre sans sombrer dans une forme de croyance irrationnelle ? Par quel moyen rationnel peut-on défendre l'idée de liberté ?

1. Le problème de la vérité

1.1. La vérité est-elle accessible par les sens ?

A lire :

- Platon, *Hippias Majeur* (texte 1)
- Platon, de *La République* Livre VI.

Socrate, dans *Hippias Majeur* de Platon pose la question suivante à Hippias : Qu'est-ce que le beau ? On se rend compte très vite qu'Hippias ne répond pas à cette question mais à la question « *qu'est-ce qui est beau ?* ».

Où est le problème, me direz-vous ? Hippias, après tout n'est qu'un idiot qui ne comprend pas la question qu'on lui pose et qui, comme un mauvais élève de philosophie, transforme le sujet en un autre sujet.

Quel est le sens véritable de la question de Socrate ? Socrate demande ce qui fait que ce qui est beau est beau, où que l'on soit, quelle que soit la culture à laquelle on appartient et quelle que soit l'époque où l'on vit. Il demande rien moins que la définition ou l'essence universelle de la beauté.

Très vite il se retrouve confronté au problème suivant : cette *vérité* du beau (son *essence*, c'est-à-dire ce qui fait que ce qui est beau est beau) n'est pas dans les choses que l'on voit, elle n'est pas dans les objets beaux. Cela ne veut pas dire que les objets beaux ne sont pas beaux mais que ce qui les rend beaux n'est pas dans les choses. La vérité est ailleurs.

Pourquoi ? Eh bien simplement parce que la beauté sensible des choses est relative : une belle marmite est laide comparée à une belle jeune femme et la belle jeune femme est laide par comparaison à un dieu.

Le problème : où est-elle cette beauté alors ? Faut-il supposer l'existence d'un au-delà, d'un monde qui contiendrait toutes les essences ? Il se trouve que nous vivons dans un monde sensible et, dans ce cas, nous voyons que les choses sont belles et nous disons que des choses sont belles... mais nous ne savons pas de quoi nous parlons puisque nous n'avons pas accès à l'essence du beau. Le dialogue qu'est l'*Hippias Majeur* est d'ailleurs aporétique : il ne trouve pas de solution.

Illustration : cette chaise, qu'est-ce qui la fait exister comme chaise ? Si je vous demande qu'est-ce qu'une chaise ? Vous me direz certainement, en me montrant une chaise, « c'est ça ». Je ne serai pas très bien avancé, car ce qui nous intéresse c'est de savoir comment une chaise existe. Là vous me direz que pour faire une chaise il faut un plan, une idée de la chaise, un schéma. Cette chaise n'est pas tout à fait identique à celle-là, elle ne fait que lui *ressembler* parce qu'elle est produite grâce à un modèle unique. Ce modèle, alors, il est où ? Il est dans notre âme. Et notre âme, d'où tient-

elle ce modèle ? En effet le modèle d'une chaise n'est pas identique selon les époques et les cultures, pourtant partout l'on construit des chaises. D'où tient-on ce concept de chaise ?

Platon, dans *Hippias Majeur* n'apporte pas de solution à ce problème : il ne fait que noter qu'il y a un problème.

C'est dans *La République*, livre VI, qu'il dira que le modèle universel de chaque chose doit forcément être contenu dans une dimension intelligible du monde. Le triangle que je dessine n'est pas un triangle, mais une copie de l'essence universelle du triangle, cette essence universelle c'est sa définition intelligible qui n'est pas dans les choses sensibles mais dans une dimension intelligible du monde : tout ce que nous voyons n'est que la copie de ce qui existe dans l'intelligible.

⇒ Etude de la ligne de la connaissance (Livre VI de *La République* de Platon).

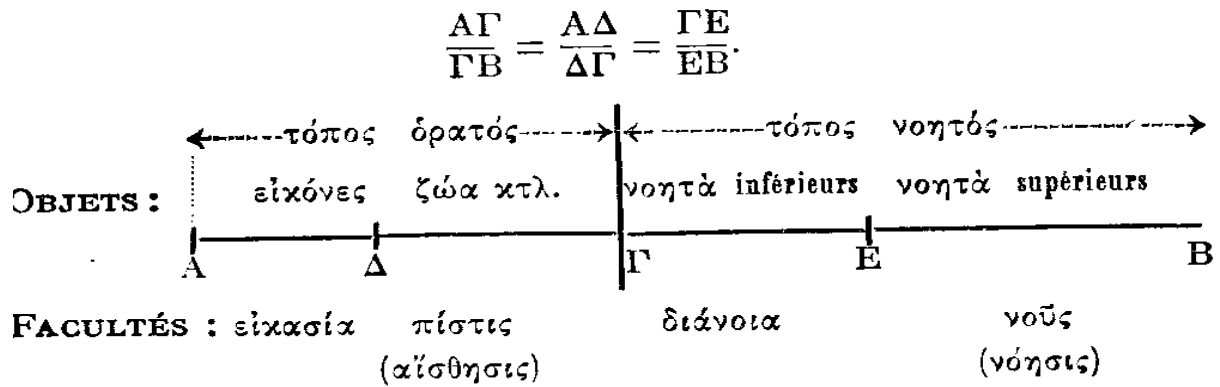
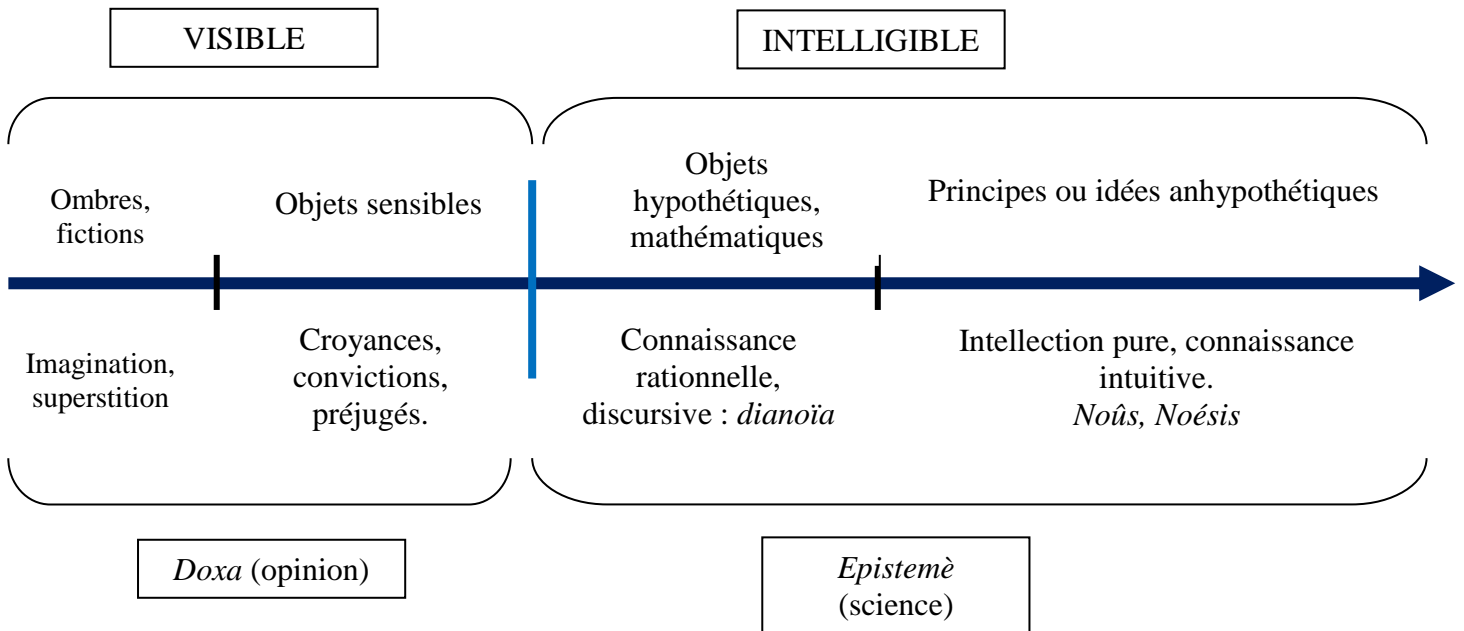


Fig. 1. LA LIGNE

1.1.1. L'Actualité de la doctrine de Platon

La philosophie de Platon présente les avantages suivants :

- La connaissance ne relève ni des sens, ni de l'opinion. Elle n'est pas déterminée par la simple observation des choses.
- La connaissance doit déterminer ce que l'on peut concevoir logiquement et non simplement ce que l'on croit déjà savoir par la simple observation.

La pensée de Platon est de ce point de vue toujours d'actualité. La physique de Galilée jusqu'à nos jours ne cesse de démontrer que les lois de la nature vont contre le sens commun :

- Galilée démontre que le mouvement des planètes n'est pas circulaire mais linéaire. La forme circulaire n'est qu'une apparence trompeuse.
- Einstein démontrera que l'espace et le temps ne sont pas, contrairement à ce qu'on avait toujours cru, les mêmes partout. (lire l'article de votre camarade Robin Klazyngier et Laure-Abeille Debray à propos du Temps en physique, sur www.polysophia.com).
- La physique d'aujourd'hui ne cesse de mettre en évidence des propriétés de la matière totalement étrangères au sens commun : ainsi, par exemple, une particule peut être en deux endroits différents en même temps.
- L'espace n'a pas seulement trois dimensions (hauteur, largeur, longueur). On peut aujourd'hui compter avec un nombre potentiellement infini de dimensions d'espace.
- De manière générale la physique est devenue essentiellement une discipline de plus en plus purement mathématique et de moins en moins tributaire de l'observation. Il existe même certaines théories, comme la théorie des cordes par exemple, qui ne permettent aucune forme d'expérience, ou presque, mais qui sont quand même prises au sérieux par beaucoup de physicien parce qu'elles résolvent beaucoup de problèmes auxquels ils se confrontaient jusque-là.¹

On peut donc dire que le platonisme a encore de beaux jours devant lui puisque les sciences n'ont pas fini de se référer au monde mathématique, c'est-à-dire au monde purement intelligible, pour décrire et tenter de comprendre le réel. Cependant la doctrine de Platon doit être dépassée à cause de certaines limites.

1.1.2. Les limites de la doctrine de Platon

¹ Vous pouvez lire sur ce sujet l'ouvrage très abordable de Brian Greene, professeur à l'université de Columbia, *The Hidden Reality*. Accessible en édition électronique Kindle ou en librairie.

a. Platon ne nous dit pas comment accéder à la connaissance des principes anhypothétiques : comment peut-on définir le Bien, le Juste, le Beau et même le principe suprême du Vrai en soi et pour soi ?

b. La connaissance du vrai n'est donc pas expliquée : Platon ne nous dit pas comment on peut accéder à la dernière section de la ligne de la connaissance. Avec Platon on ne sait donc toujours pas ce qui fait qu'une connaissance vraie est vraie, même s'il a le mérite d'avoir le premier montré ce problème.

c. La Pensée de Platon pose des problèmes aux niveaux politique et éthique. Si on devait appliquer son « programme politique » nous risquerions très vite de vivre dans un système tyrannique de type communiste ; la République est en effet une véritable tyrannie de la raison, les élites devant gouverner par la force parce que l'opinion est trop ignorante par nature pour donner son avis. Le problème c'est qu'on ne peut pas gouverner sans l'opinion et que, d'autre part, personne ne dispose d'une science exacte de la politique. La politique doit agir malgré et avec l'ignorance des hommes, y compris celle de ceux qui gouvernent.

Il nous faut alors aller plus loin que Platon en essayant de comprendre, une bonne fois pour toutes, ce qui fait que ce qui est vrai, est vrai. Nous devons trouver le principe fondamental de toute vérité afin de pouvoir, ensuite, en *déduire* toutes les autres connaissances et pouvoir produire de nouveaux savoirs.

Pourquoi est-ce si important de savoir ce qui fait que ce qui est vrai, est vrai, si par ailleurs – comme le disait Platon – lorsque nous contemplons le vrai, nous le savons *sans démonstration*, par pure intuition ?

D'une part on peut noter que Platon nous parle de la pure intellection (le *noûs*) sans jamais nous dire comment y accéder. Ensuite nous avons besoin d'être sûrs que ce que nous pensons être vrai n'est pas une simple opinion ou conviction de plus, sans quoi nous fonderions toutes nos recherches sur de fausses vérités, ce qui réduirait à néant tout notre travail.

Définir et trouver une vérité qui ne tolérerait absolument aucun doute et qui serait un principe, c'est-à-dire une connaissance première et connue intuitivement, sans démonstration préalable, c'est exactement ce que René Descartes, 21 siècles plus tard, se propose de faire.

1.2. La conscience de soi : terre natale de la vérité.

1.2.1. Etude des 2 premières Méditations Métaphysiques de Descartes

Suivez le lien pour accéder à l'Etude des [Méditations métaphysiques](#) de René Descartes.

[Téléchargez ici et imprimez les 2 premières méditations au format PDF](#)

L'œuvre intégrale est disponible dans la bibliothèque numérique du site.

- a. Première méditation ([cf. cours sur Descartes](#))
 - i. Contexte historique, épistémologique et politique.
 - ii. Position du doute méthodique, radical et provisoire.

- b. Seconde méditation ([cf. cours sur Descartes](#))
 - i. Cogito
 - ii. Expérience du morceau de cire et distinction entre *res cogitans* et *res extensa*.

Descartes essaye ici de voir s'il peut reprendre une distinction classique, celle que l'on faisait à son époque entre **les qualités premières et des qualités secondes** de nos perceptions, afin de rendre raison de la possibilité pour l'esprit de connaître la nature.

Pour cela il faudrait alors que nos sens ne nous donnent pas que des informations relatives et variables, mais des données qui sont toujours présentes dans toute expérience.

Un récipient d'eau peut être chaud ou froid, selon la température de ma main au moment où je touche l'eau. **Ce sont les qualités secondes des choses.** Celles-ci sont source d'erreur parce que relatives. On retrouve le même problème que constatait déjà Platon : si on se fie à nos sens on ne trouve que du relatif.

Existe-t-il alors ce que l'on nomme **des qualités premières** des choses, c'est-à-dire des qualités qui seraient invariables dans toute perception ?

Pour répondre à cette question Descartes se livre à une expérience simple : il observe un morceau de cire solide puis il observe et décrit le même morceau de cire après qu'il a fondu.

« Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci. Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure. »

L'expérience du Morceau de cire permet de montrer que c'est bien l'esprit qui connaît la chose et non, contrairement à ce que l'on pourrait croire, les sens. Descartes pose alors une distinction entre deux types de réalité : la réalité pensante, dont j'ai désormais la preuve absolue de son existence première, et la réalité étendue, c'est-à-dire celle des objets dans l'espace (d'où

le terme « étendu » pour évoquer le fait que tout objet physique occupe une certaine extension d'espace, contrairement à la chose pensante qui elle n'est pas dans l'espace).

La distinction entre *res cogitans* et *res extensa* permet alors de déterminer où les erreurs sont susceptibles de se produire et où nous pouvons être sûrs de ne pas nous tromper.

Ce qu'il y a de commun à la cire dans les deux états c'est qu'elle est étendue, qu'elle occupe un certain espace que je peux comprendre grâce aux règles mathématiques, **donc grâce à l'unité, ou cohérence, de la pensée** et non par la simple observation passive.

Descartes est confirme donc l'idée de Platon selon laquelle que la connaissance scientifique sera mathématique et logique avant d'être expérimentale. Toute expérience devra ne considérer que les qualités premières, c'est-à-dire celle de l'espace géométrique et mettre de côté toutes les qualités secondes.

C'est en effet ce que fait la mécanique depuis Galilée et c'est ce que Descartes va lui-même mettre en application dans sa théorie de la dioptrique, laquelle est toujours d'actualité puisqu'on l'utilise encore pour fabriquer vos lunettes et tester votre vision.

1.2.2. 1er problème : Y a-t-il une coïncidence entre ce que je conçois clairement et ce que je perçois ?

❖ Les preuves de l'existence de Dieu.

Descartes se retrouve vite confronté au problème suivant : s'il a acquis la certitude d'exister en tant qu'il pense rien ne semble garantir toutefois que les choses existent telles que nous les percevons.

A ce stade en effet nous ne savons toujours pas pourquoi les mathématiques, produit de la logique et de la pensée, s'appliquent si bien à la nature lorsqu'on se contente d'étudier celle-ci pour ses qualités premières. Descartes souhaite alors savoir ce qui fait le lien entre l'esprit et la chose, entre la pensée logique et pure et la réalité physique.

Pour résoudre ce problème Descartes démontre à deux reprises l'existence de Dieu. **Réalité formelle et réalité objective** d'une idée (première preuve) et essence / existence (seconde preuve).

Voici le détail de la première démonstration de l'existence de Dieu :

- 1) La pensée est quelque chose.
- 2) J'ai dans ma pensée les idées de perfection et d'infini. C'est donc une réalité formelle.
- 3) Or toute réalité est déterminée par une cause.
- 4) Donc l'idée de l'infini et de la perfection doivent avoir une cause quelque part.

- 5) La cause d'une chose doit avoir au moins autant de réalité que cette chose : la cause d'un mouvement doit être elle-même une sorte de mouvement. Donc la cause des idées d'infini et de perfection doit être un être lui-même parfait et infini.
 - a) Ces idées ne peuvent donc pas avoir leur cause dans ce que je perçois, car rien de ce que je perçois n'est ni infini, ni parfait.
 - b) De même ces idées ne peuvent donc pas avoir leur cause dans mon imagination car mon imagination arrive à peine à se figurer clairement une figure plus grande qu'un hexagone ; elle est donc incapable de produire l'idée d'un être infini et parfait.
- 6) Donc cette idée ne peut venir que de sa réalité objective, c'est-à-dire d'un être lui-même infini et parfait.
- 7) Donc l'être infini et parfait existe nécessairement comme cause de ces idées en mon esprit.

Les idées que j'ai des choses ne peuvent donc être fondamentalement faussées parce que Dieu, dans sa bonté, ne peut pas m'avoir constitué tel que je me trompe toujours.

Par contre il m'a constitué tel que je peux parfois me tromper. Toutefois il m'a donné la capacité à distinguer *a priori* c'est-à-dire par l'inspection de mon esprit, le vrai du faux, à condition, toutefois, de ne pas me perdre dans des raisonnements trop longs et fastidieux.

❖ Première réfutation de La preuve de l'existence de Dieu : réfutation logique.

Descartes présuppose qu'il y a forcément un rapport de cause à effet entre la réalité formelle et la réalité objective d'une idée. Or s'il cherche à démontrer l'existence de Dieu c'est justement afin de montrer que ce lien existe nécessairement. Son raisonnement est donc tautologique.

❖ Seconde réfutation : le soupçon politique.

On est en droit de se demander si Descartes ne produit pas cette preuve de l'existence de Dieu qu'à des fins purement politiques et liées au contexte historique de son époque et ceci, pour les raisons suivantes : Si vous lisez attentivement la Préface des *Méditations Métaphysiques*, vous noterez que Descartes s'adresse aux doyens de la faculté de *théologie* de la Sorbonne et qu'il présente son œuvre comme un moyen de convaincre les infidèles et les athées de l'existence de Dieu. Or de toute évidence, dès la première méditation, Descartes nous dit que son objectif est d' « établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences » et, pour ce faire, Descartes commence tout simplement par affirmer qu'il n'y a absolument rien de valable dans tout ce qu'il appris jusqu'alors. Or, son éducation était celle des Jésuites, c'est-à-dire celle de l'Eglise... On peut donc se demander si Descartes n'est pas simplement en train de se protéger de l'autorité de l'Eglise en publiant son travail sous le couvert de la faculté de théologie de la Sorbonne.

❖ Troisième réfutation : réfutation philosophique.

Si on lit attentivement la sixième méditation on s'aperçoit que Descartes, grâce à tout le travail effectué dans la seconde méditation, peut désormais poser une distinction entre l'imagination et l'entendement. Celle-ci confère à l'entendement la puissance de penser l'infini par lui-même et sans avoir besoin de Dieu !

Or ceci détruit les arguments N° 5) et 6) de la démonstration ci-dessus.

Pour le dire autrement, si on lit Descartes sans tenir compte des aspects théologiques et presque religieux des Méditations on a les préceptes suivants :

- 1) Toute vérité dépend de l'esprit et de l'esprit uniquement qui seul conçoit et produit des objets mathématiques, parfaits et infinis.
- 2) La vérité n'est donc pas comme le pensait Platon dans le ciel des idées, ni détenue par un Dieu créateur, mais dans la puissance de juger de l'esprit de l'homme.
- 3) Il faut et il suffit de bien conduire sa raison pour trouver ce qui est vrai dans tous les domaines de recherche.

Cependant, beaucoup de spécialistes de Descartes, encore à ce jour, sont persuadés que Descartes cherchait sérieusement à démontrer l'existence de Dieu et non à donner de nouvelles bases et une méthode débarrassée, justement, de toute théologie, aux sciences.

Leur principal argument est ce qu'on appelle un argument *paradigmatique*. Un paradigme c'est un système de pensée lié à une époque donnée et duquel, normalement, on ne peut pas sortir. Ainsi on peut dire que l'économie de marché est le paradigme économique de notre époque. De la même manière Dieu était le paradigme du 17^{ème} siècle et aucun philosophe n'aurait jamais pu en sortir à cette époque.

Cet argument est très fort et, du coup, on ne peut pas savoir jusqu'où on doit prendre au sérieux la démarche de Descartes lorsqu'il s'aventure sur le terrain des preuves de l'existence de Dieu : le fait-il pour se protéger contre le tribunal de l'inquisition qui a récemment condamné Galilée à se rétracter et brûlé tant d'intellectuels tels que Giordano Bruno ? Ou bien, est-il véritablement si influencé par son époque qu'il ne réalise pas ce qu'il fait ?

Il y a, à mon sens, un passage des méditations qui permet néanmoins de répondre avec force contre l'argument paradigmatique : à la fin de la première méditation Descartes essaye de rendre son doute toujours plus radical. A cette fin il imagine que Dieu le tromperait tout le temps. Puis il réalise que son opinion et sa croyance en la bonté divine sont si fortes qu'il n'arrive pas à imaginer que Dieu puisse le tromper. C'est pourquoi, plutôt que d'invoquer Dieu, il imagine un mauvais génie trompeur, ce qui lui permet de ne pas se perdre dans un débat interminable au sujet d'un Dieu qui n'est encore, nous dit-il, qu'une croyance de plus dont il doit se défaire car ce qu'il cherche avant tout c'est ce qui est absolument certain.

Ceci montre alors que Descartes avait conscience que Dieu n'était alors qu'un paradigme, une croyance, certes une croyance très forte et très puissante mais bien seulement une croyance. Si vous ajoutez à cela le fait qu'il bâtit une méthode d'investigation scientifique qui n'a pas du tout besoin de se référer à Dieu, vous pouvez en conclure de manière assez raisonnable que les preuves de l'existence de Dieu sont, dans les Méditations, simplement déterminées par un contexte politique dont il veut se protéger.

1.2.3. 2^{ème} problème : Comment savoir qu'autrui est un sujet pensant ?

❖ La Lettre au Marquis de New Castle. (23 novembre 1646).

« (...) il n'y aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, **excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion.** Je dis les paroles ou autres signes parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison ; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux ; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse, lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelque-une de ses passions ; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise, lorsqu'elle l'a dit ; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que les mouvements de leur crainte, de leur espérance, de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or, il est, ce me semble, fort remarquable que la parole ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montaigne et Charron aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point à ses passions ; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use ; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels **ils expriment leurs pensées.** Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leurs manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles mais que nous ne les entendons pas ; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient. »

1.2.4. La dérive dogmatique de Descartes et le problème de l'adéquation du réel au concept.

Descartes a pour objectif de bâtir une *mathesis universalis* c'est-à-dire une connaissance encyclopédique. Il entend, grâce à sa méthode fondée sur la certitude du cogito, donner au savoir les moyens de s'étendre à l'infini. Pour arriver à ses fins il lui faut donc démontrer, d'une manière ou d'une autre, que le réel obéit bien à des principes logiques.

L'existence de Dieu devait donc servir de garantie de cette concordance qu'il doit y avoir entre la réalité formelle (la pensée) et la réalité objective.

Mais, nous l'avons vu, aucune des preuves de l'existence de Dieu n'est convaincante. Il semble donc que le problème de l'adéquation entre concept et réalité ne puisse pas être résolu. Pourtant Descartes ne semble pas voir cela et de ce point de vue nous pouvons dire qu'il y a une

dérive dogmatique de sa pensée : il veut absolument pouvoir dire que nous allons connaître, grâce au seul pouvoir de la pensée logique, la vraie nature des choses.

Or, jusque là, la seule certitude qu'il nous laisse c'est celle du cogito, laquelle n'a pu être trouvée qu'en remettant en question tout ce qui existe en dehors de nous ! Autant dire qu'on est loin, très loin, d'une science encyclopédique !

1.3. Le renversement empiriste

1.3.1. Situation historique et épistémologique du débat.

A la fin du XVII^{ème} siècle les débats sur la science se sont noués autour de la publication des principes des *Principia mathematica philosophiae naturalis* de Isaac Newton (1687).

Selon Newton **Seule l'inférence inductiviste tient une valeur épistémologique** : les principes nécessaires à l'élaboration de cette science ne sont jamais que postulés et en aucun cas il ne s'agit de leur attribuer une quelconque qualité explicative, sans quoi ils devraient être d'ordre ontologique. Or nous ne savons rien de l'ontologique.

Vocabulaire :

a. Induction / déduction / général / universel

b. Ontologie = Onta = la chose, le réel. L'ontologie est le domaine de la métaphysique qui serait une science qui accéderait à la vraie nature des choses, à ce que sont les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire indépendamment de notre esprit. Pour les idéalistes connaître c'est accéder à une telle objectivité. Les empiristes et les sceptiques vont montrer qu'une telle objectivité est impossible.

Condillac : *Les principes sont des résultats*. Propos éminemment provocateur à l'égard de toute la tradition classique, puisque les principes, comme leur étymologie l'indique, sont censés être *premiers*. Depuis Platon jusqu'à Descartes, en passant par Aristote, ils ont été recherchés comme fondements de toute connaissance, la connaissance étant alors fondée sur le modèle géométrique de la déduction.

Les empiristes, dont font partie des penseurs tels que Locke, Condillac, Newton et Hume, cassent définitivement ce dogme. D'une manière ou d'une autre la connaissance doit et devra toujours partir de l'expérience. Elle ne peut donc pas être infinie et nous devons trouver les moyens de développer notre savoir dans les limites de nos possibilités.

Chez Newton La force en elle-même est ignorée, mais on en constate des effets. Newton nous dit alors qu'on ne peut pas connaître la vraie nature des choses, mais seulement leurs manifestations apparentes. Si maintenant ce qui est constaté peut-être inscrit dans un rapport mathématique qui nous permet d'agir sur la nature, alors notre seule vérité demeurera dans tous les cas où cette théorie trouvera son utilité. Jamais elle ne nous permettra d'inférer quoi que ce soit sur la vraie nature des choses : le phénomène n'est pas fonction de l'essence réelle. Du moins nous n'en savons rien.

La connaissance est bornée à la découverte de lois dont nous échappe le « pourquoi ». En effet si on n'acceptait pas cette limite il nous faudrait spéculer sur l'existence, sur l'être des choses, ce à quoi nous ne pouvons prétendre accéder puisque plus de 2000 ans de tentatives n'ont pas permis d'avancer dans ce domaine.

Ce qui est reproché au dogmatisme idéaliste c'est de passer plus de temps à la recherche de la méthode du savoir qu'à la recherche du savoir lui-même, sans mesurer que toute recherche méthodologique implique toujours un savoir préalable, dont il faudrait aussi définir les principes, etc.

On retrouve ce problème :

a. chez Platon : Cf. Le Ménon + République VII. Si le savoir s'enseigne, qui fut le premier maître ? Réponse par la réminiscence et la Maïeutique. Mais il reste à savoir comment l'on peut remonter aux principes universels de tout savoir, tout en étant ignorant au départ.

b. chez Aristote : Il tente de produire les conditions d'une induction juste. Pour Aristote on ne pourra remonter aux principes universels qu'en étudiant la physique et ses lois. Même si dans la nature il y a des accidents, leur caractère accidentel ne révèle qu'une chose : qu'il y a de la nécessité. C'est cette nécessité qu'il faut dégager en analysant le réel. Difficultés : L'ennui c'est que l'on présuppose ici l'ordre que l'on souhaite justement découvrir. On s'échoue sur un cercle définitoire :

Ce qui est recherché coïncide avec la méthode de la recherche : l'objet du savoir est recherché par le même geste qui recherche la méthode du savoir en question. Définir l'essence d'une chose c'est donner ce qui en tout lieu et tout temps la distingue de toute autre et constitue sa carte d'identité. Or pour ce faire Aristote, et les anciens de manière générale, procède selon une enquête classificatoire **qui se veut exhaustive. Mais pour espérer arriver à un tel résultat il faudrait déjà posséder un critère essentiel** qui, de surcroît, devrait être valable pour toutes les caractéristiques essentielles, spécifiques. On recherche, autrement dit, ce dont on aurait besoin pour conduire notre recherche.

c. chez Descartes : On peut dire qu'il a véritablement découvert un principe universel. Mais après avoir montré que nous existons nécessairement en tant que nous pensons, on reste sur notre faim : qu'y a-t-il au-delà de la pensée ?

Il est clair que Descartes ne nous fournit aucune garantie de la coïncidence entre l'ordre des pensées et l'ordre des choses. Certes il y a les preuves de l'existence de Dieu dans la troisième et la cinquième méditations. Mais ces raisonnements sont trop faciles à réfuter pour être pris davantage au sérieux et, de plus, ils se situent dans un contexte politique et idéologique qui leur retire toute crédibilité.

Ce que Descartes a découvert n'est qu'un principe logique et formel qui ne nous enseigne rien sur ce que sont les choses. Le Cogito est aussi évident que $1=1$ mais il ne nous assure aucune coïncidence entre la représentation logique et l'ordre réel.

Peut-on dépasser ces difficultés ? A en croire les empiristes, pour ce faire, il faut et il suffit de ne plus s'enfermer dans la recherche des principes de toute chose et encore moins se poser la

question de ce que sont les choses indépendamment de nos impressions de sensation, en dehors de notre perception.

2. La conscience comme source d'erreurs et de préjugés.

2.1. Le sens sceptique de l'expérience, l'empirisme de David Hume.

2.1.1. De l'ontologie à l'anthropologie.

C'est dans ce sens qu'avec David Hume nous pouvons dire que le réel n'est pas *chose en soi, par soi, indépendante de nous*, mais une série d'impressions de sensations. En effet, l'impression de sensation (l'information sensorielle) n'est pas rapportée à la réalité extérieure. Il n'y a pas chez Hume de souci de ce qu'il y a derrière la perception. Nos impressions sont ce au delà de quoi on ne va pas, une limite intrinsèque de la conscience.

Dans le *Traité de la Nature Humaine*, (TNH, I, I, 12) Hume constate d'abord que les impressions de sensation naissent d'une cause inconnue. Il s'agit d'un pyrrhonisme : on a aucun accès à la réalité objective, on ne peut rien inférer du phénomène à l'être.

Mais alors que les pyrrhoniens en déduisaient que rien n'est connaissable, Hume, au moyen du même principe de départ va fonder les sciences, et surtout l'anthropologie.

Puisque l'accès, en effet, à la réalité extérieure ne nous est pas donné nous ne pouvons que développer une science de la nature humaine : *Traité de la Nature Humaine*.

A défaut d'ontologie ► il développe une anthropologie.

Le scepticisme de Hume est donc heuristique, fécond puisqu'il pointe la nécessité de la constitution d'une science de l'homme.

► On déplace l'objet de la connaissance.

Tout ce que nous connaissons nous ne le découvrons qu'en fonction de la nature de notre esprit.

Le seul donné est l'impression de sensation car au delà des impressions je ne peux rien analyser : je ne peux analyser l'impression de rouge, ou de haine.

Les impressions sont premières au point qu'on ne peut les reconnaître comme des expériences. Nous prenons pour réel ce qui est en vérité le coutumier ► la coutume ou l'habitude d'avoir telle impression sur tel objet.

Chaque impression est unique : toutes les impressions sont distinctes et séparées : atomisme psychologique.

Qu'est ce qui nous donne alors l'illusion de la continuité, de la constance, et de l'extériorité du monde ?

2.1.2. La résorption (disparition progressive) des qualités premières en qualités secondes.

« Il y a une autre question sceptique de nature semblable, tirée de la plus profonde philosophie, qui pourrait mériter notre attention, s'il était requis de plonger si profondément pour découvrir des arguments et des raisonnements qui peuvent si peu servir à quelque fin sérieuse. Il est universellement reconnu par les chercheurs modernes que **toutes les qualités sensibles des objets, comme le dur, le mou, le chaud, le froid, le blanc, le noir, etc., sont simplement secondes, et n'existent pas dans les objets eux-mêmes, mais sont des perceptions de l'esprit, sans aucun archétype ou modèle extérieur représenté par elles. Si on l'admet pour les qualités secondes, il faut aussi l'admettre pour les qualités supposées premières d'étendue et de solidité**, et les dernières n'ont pas plus de titre à cette dénomination que les premières. L'idée d'étendue s'acquiert entièrement par les sens de la vue et du toucher, et si toutes les qualités perçues par les sens sont dans l'esprit, non dans l'objet, la même conclusion doit **atteindre l'idée d'étendue, qui est totalement dépendante des idées sensibles** ou des idées des qualités secondes. »

EEH Section 12

Ici Hume répond directement à Descartes.

Selon HUME si on a pas de certitude quant aux qualités secondes on n'a pas davantage alors pour les qualités dites premières.

Toutes les perceptions sont sur le même pied. (I.IV. IV.)

→ Il ne peut donc y avoir de distinction entre les qualités premières et les qualités secondes de nos perceptions. Toute perception est une production de l'esprit.

La force du doute sceptique détermine l'objet de la science humienne.

Contrairement au scepticisme outré qui s'arrête au doute pur, le scepticisme de Hume conclut du doute qu'il faut s'en tenir aux sensations.

C'est pourquoi le scepticisme demeure constant dans notre rapport au monde : Pour Hume la cause, et toutes les idées de relations sont purement données à l'esprit, les relations n'ont rien d'objectif, elles reposent sur les tendances du sujet, tendances se révélant elles-mêmes comme accessibles à l'analyse psychologique.

2.2. La fiction de la substance.

- **l'identification crée l'idée de substance**
- **la continuité**
- **l'indépendance**

2.2.1. l'identification crée l'idée de substance.

Pour échapper au malaise d'une distinction permanente entre ce qui demeure et ce qui est accidentel l'esprit choisit la permanence de l'objet en renforçant les relations. Il identifie la pomme d'hier à celle d'aujourd'hui alors même qu'elle s'est flétrie.

▶▶▶▶▶▶▶▶▶▶ TENDANCE PSYCHOLOGIQUE DE L'IDENTIFICATION QUI CREE L'IDEE DE SUBSTANCE.

2.2.2. la continuité (I. IV. II.)

L'esprit obéit ici à la même tendance. Que l'objet soit extérieur ou pas est indémontrable.

La seule question légitime demeure la suivante : qu'est-ce qui fait que j'ai la conviction de son extériorité ?

Seule l'imagination traduit en continuité la constance des perceptions, car ces perceptions en elles elles ne nous renseignent pas sur la chose.

POURQUOI N'est-ce pas là le travail de la raison ?

La raison est rigoureuse, elle ne peut donc penser l'extériorité des objets puisque rien ne lui permet d'en avoir une certitude : la raison = le doute.

La raison n'est pas l'entendement : seul l'entendement permet d'inférer des idées sans en avoir une totale certitude : l'entendement est donc fonction de l'imagination.

La raison n'en finit pas de douter car elle sait que quelle que soit les certitudes que le sujet peut avoir il s'est trompé dans les mêmes proportions : il y a autant de raisons de douter que de motifs de certitude.

Le doute n'en finit pas. Seulement survenu un certain degré de certitude je postule une certitude.

L'élaboration mentale de la continuité des phénomènes n'est donc pas une élaboration rationnelle, mais bien UNE FICTION, un travail de l'imagination.

N.B. : CECI EST UNE TENDANCE NATURELLE DE L'ESPRIT : ce qui est naturel n'est donc pas nécessairement rationnel.

2.2.3. l'indépendance, l'extériorité.

Pourquoi postule-t-on l'indépendance, l'extériorité de l'objet ?

Cette croyance découle de :

- la croyance fictive de la continuité de l'objet.
- la fragilité de cette fiction.

En effet la plus petite réflexion de la raison sur la continuité suffit à détruire cette fiction.

« Cependant, étant donné qu'un instant de réflexion détruit cette conclusion selon laquelle nos perceptions ont une existence continue, en montrant qu'elles ont une existence dépendante [de notre imagination], on s'attendrait naturellement à devoir rejeter entièrement l'opinion qu'il existe dans la nature quelque chose comme une existence continue, qui se conserve même quand elle n'apparaît plus aux sens. Pourtant il n'en est pas ainsi. Les philosophes sont si loin de rejeter l'opinion d'une existence continue en rejetant celle de l'indépendance et de la continuité de nos perceptions sensibles que, bien que toutes les sectes s'accordent sur ce dernier sentiment, le premier qui en est, en quelque sorte, la conséquence nécessaire, est propre à quelques sceptiques extravagants qui, malgré tout, ne défendent cette opinion qu'en paroles, sans être jamais capables d'en venir à y croire sincèrement.

Il y a une grande différence entre les opinions que nous formons après une réflexion calme et profonde et celles que nous embrassons par une sorte d'instinct ou d'impulsion naturelle, parce qu'elles sont commodes pour l'esprit ou conformes à lui. Si de telles opinions viennent à s'opposer, il n'est pas difficile de prévoir lesquelles auront l'avantage. Tant que notre attention s'applique au sujet, les principes philosophiques et étudiés prévaudront peut-être ; mais dès que nous relâcherons notre attention, la nature se manifestera et nous ramènera à nos anciennes opinions. Elle a parfois une telle influence qu'elle peut interrompre le cours de nos réflexions les plus profondes et nous empêcher de poursuivre les conséquences d'une opinion philosophique. Ainsi, bien que nous percevions clairement la dépendance et la discontinuité de nos perceptions, nous nous arrêtons au milieu de notre course et jamais nous ne rejetons, pour cette raison, la notion d'existence indépendante et continue. Cette opinion est si profondément enracinée dans l'imagination qu'il est impossible qu'on puisse jamais l'en extirper, et aucune forte conviction métaphysique de la dépendance de nos perceptions n'y suffira. »

2.3. La croyance en la causalité.

(Les 3 relations : ressemblance, contiguïté et causalité)

2.3.1. connexion constante et idée vive.

Notre rapport au monde ne procède que de la croyance.

Les relations de ressemblance et de contiguïté sont trop imprécises pour que leur perception soit un critère réel.

Il n'y a pas plus de rationalité dans la proposition « le soleil se lèvera demain » que dans la proposition « le soleil ne se lèvera pas ».

En effet l'inférence causale est toujours liée à une impression présente qui transfère de sa force à l'idée.

Cette force provient de l'habitude d'avoir toujours vu le soleil se lever.

I.III.IX : la croyance n'est rien d'autre qu'une idée vive reliée à une impression présente.

La force de l'impression, force qui provient de l'habitude, rend l'idée de la cause très forte. Elle rend présent ce qui est encore absent : «les nuages sont noirs... il va pleuvoir »

Lorsque je dis « il va pleuvoir » je sors déjà mon parapluie, comme s'il pleuvait déjà.

L'impression des nuages noirs rend l'idée de pluie si forte et si vive que j'ai la certitude qu'il va pleuvoir.

C'est la **CONNEXION CONSTANTE** et habituelle entre les nuages noirs et la venue de la pluie qui me confère cette conviction.

L'esprit unit le dissemblable (nuages noirs – pluie) jusqu'à produire une conviction d'identité.

La physique devient avec Hume une psychologie.

2.3.2. Le rôle de la mémoire.

La causalité est la synthèse de la série de contiguïté et de la ressemblance.

Pour que cette synthèse soit possible il faut que les consécutives antérieures aient été conservées par ma mémoire.

C'est donc la mémoire qui fait la force des impressions, puisque cette force leur provient de leur connexion à un passif.

Dans l'imagination les idées restent faibles : car rien ne les contraint, c'est pour cela que je peux les combiner au delà de toute contrainte ► fantaisie.

La mémoire : se souvenir c'est reproduire l'ordre de la succession. Je sens la nécessité des enchaînements des souvenirs, c'est pour cela que j'ai la certitude que ce souvenir n'est pas arbitraire.

L'impression fait entrée dans l'esprit (nuages noirs) ►► se connecte au souvenir d'une impression analogue (depuis toujours nuages noirs = pluie) ►► génère l'idée, le jugement causal. (il va [donc] pleuvoir).

2.3.3. la série de contiguïté est non-consciente.

Si j'avais conscience de ces mécanismes je saurais qu'ils ne me garantissent aucune certitude quant à la nécessité de mes prévisions, car alors je saurais que tout ce que j'infère n'a pas pour objet une réalité objective mais des impressions de mon esprit.

Cette non-conscience est donc l'élément constitutif de la croyance.

Originalité : les sceptiques modernes tels que Montaigne se contentaient de prendre acte de la coutume pour en faire un principe, tandis que David Hume en dévoile les processus et les éléments par la nature même des idées : le principe grâce auquel nous pouvons **constituer un monde c'est la confusion que comporte par nature la ressemblance.**

EXPLICATION :

Il faut pour cela comprendre la distinction qu'établit Hume entre l'identité prédicative, logique, et l'identité numérique.

2.4. La fiction de l'identité

2.4.1. Identité logique et identité numérique.

$A = A$: identité logique. Artificielle, construction. Il n'y a pas de véritable identité. Les référents de la constante A sont davantage dans un rapport $A = A'$, c'est-à-dire que A ressemble à A,, mais strictement parlant on ne peut pas affirmer que $A = A$.

$1 = 1$: identité numérique. Véritable tautologie. Véritable identité.

2.4.2. La permanence de l'objet dans le co-perçu.

Le principe logique d'identité n'a de sens que parce qu'il exprime la permanence de l'objet dans le co-perçu. C'est parce que l'objet A de t 1 dans un environnement X à t 1 a moins varié, ou varié différemment de X de t 2 qu'on l'identifie à A de t 2

C'est donc la différence entre le perçu et le co-perçu qui fonde la fiction de l'identité.

Ainsi l'on peut comprendre la phrase suivante : c'est la confusion que porte par nature la ressemblance entre un objet à un instant t 1 et cet objet à un instant t 2 , qui nous porte à identifier l'objet aux deux moments différents.

La relation de ressemblance est donc au cœur de la relation de contiguïté et au cœur de la relation de causalité : je ne peux penser une relation de cause à effet qu'en identifiant une impression à celle qui la suit.

2.4.3. les impressions comme vectorialisations

Les relations entre les idées sont déjà des relations qui vont s'orienter dans telle ou telle direction parce que les impressions qui les déterminent sont des vecteurs.

En effet, d'une part

- **la mémoire (le souvenir et l'habitude) détermine l'orientation des impressions :** l'impression de nuages noirs oriente l'entendement vers l'idée de pluie.

- **Les tendances de l'esprit orientent aussi les impressions vers un certain type d'idées.**
EXEMPLE : la vue de Io m'oriente vers l'idée de Jupiter. Mais la vue de Jupiter ne m'oriente pas

vers l'idée de Io. ►►►► mes idées sont orientées par la masse même des perceptions : j'ai l'habitude de me figurer Io comme satellite de Jupiter, non l'inverse.

2.5. La fiction du moi.

On a pas d'impression du moi, car à chaque fois que l'on essaye d'intuitionner le moi, le sujet, on n'intuitionne qu'un caractère singulier, momentané.

Quelle est alors l'origine de la fiction du moi ?

Deux origines : la mémoire et l'orgueil.

2.5.1. la mémoire.

C'est le chevauchement continu des émotions qui forme cette fiction.

En effet on rapporte toute perception à un moi fictif. Et toute perception est discrète, non pas continue.

Cependant la perception peut stimuler autant l'idée que l'émotion.

Or si la perception est discrète, il n'en demeure pas moins vrai que l'émotion est continue : l'émotion que me suggère la perception du bleu peut perdurer encore alors même que je ne perçois plus la couleur bleue.

Ainsi des émotions peuvent se chevaucher les unes sur les autres et les unes après les autres : une émotion peut être sur son point d'achèvement alors qu'une autre se manifeste.

C'est ce chevauchement et cette continuité qui me donnent l'opportunité de constituer la fiction du sujet.

Ce n'est qu'avec la réflexion que l'on peut comprendre que cette idée n'est que l'effet des lois de mon imagination et non une réalité dont je devrais avoir une intuition complète.

►►► on ne peut donc penser le sujet qu'en fonction d'une Histoire et d'un environnement socio-culturel.

►►► on a là un gain de rationalité car au lieu de penser le sujet comme principe on en décrit les mécanismes.

Au chevauchement continu que procure la mémoire s'ajoute l'orgueil.

2.5.2. l'orgueil. (L. II)

Comme je n'ai pas d'impression originaire sur moi je ne peux me définir que par rapport à ce qui n'est pas moi, c'est à dire par rapport aux autres.

En effet si en tant normal je n'ai pas conscience de moi en fonction du fait que je possède deux yeux, dès que je me retrouve dans un hôpital au milieu de borgnes et d'aveugles je me saisis comme ayant deux yeux et une bonne vue.

Je me définis par la différence.

Ceci explique que l'opprimé intériorise l'idée que ses oppresseurs ont de lui, c'est à dire le comble de l'aliénation.

Le sujet se construit par aliénation et différence.

3. Sciences de la nature et connaissance de l'Homme.

Emmanuel Kant fut le disciple de David Hume mais, avant lui, il était le disciple de l'idéaliste dogmatique Christian Wolff.

Aussi l'on peut dire que Kant est l'héritier de ces deux courants de pensée, ennemies de toujours, que sont l'empirisme et l'idéalisme.

Cela permet de bien comprendre où se situe son œuvre, c'est-à-dire exactement au milieu. Selon Kant, en effet, si les idéalistes ont tort d'espérer rendre raison de toutes choses, du monde, de Dieu, de l'immortalité de l'âme et tout l'univers en général car c'est une ambition qui dépasse nos capacités, les empiristes ont toutefois également tort de croire qu'il n'est pas possible de connaître des lois universelles et nécessaires de la nature.

Kant part du constat suivant : depuis Galilée (XVI^{ème} siècle) et Newton (fin XVII^{ème} et début XVIII^{ème}), nous sommes capables de décrire des lois mécaniques de la nature moyennant une modélisation mathématique d'une précision incontestable.

Par conséquent la question qui se pose, nous dit Kant, n'est plus désormais tant de savoir si une connaissance universelle est possible – car, de fait, elle est possible – mais de savoir *comment* notre esprit opère et, surtout, ce que sont ses limites.

Pour comprendre la philosophie de Kant il vous faut tout d'abord saisir le sens même du titre de ses 3 grandes œuvres majeures :

A. **Critique de la raison pure** [théorique – scientifique]: Dans cette œuvre Kant répond à la question : que puis-je savoir ? C'est ici qu'il traite – et répond – à la question des capacités mais aussi des limites de la connaissance scientifique en général, résolvant presque « une fois pour toutes » le problème qu'on aura traité tout au long de ce cours et qui peut se résumer par la question suivante : qu'est-ce qui fait que l'on sait ce que l'on sait ? Kant donne une réponse à cette question. Il démontre qu'on ne saura jamais répondre aux questions de l'ancienne métaphysique, c'est-à-dire les questions portant sur l'immortalité de l'âme ou l'existence de Dieu. L'Esprit n'est tout simplement pas '*équipé*' pour traiter de tels objets. Toutefois la question se pose de savoir pourquoi partout et toujours l'homme *pense* ces objets qu'il ne peut pourtant pas *connaître*. Il doit bien y avoir une raison valable à cela. Cette raison,

nous dit Kant, est essentiellement morale et pratique² et c'est l'objet d'étude de la seconde œuvre.

B. **Critique de la Raison [pure] Pratique** : La question à laquelle l'auteur répond ici est la suivante : que dois-je faire ? Ou, si vous préférez : existe-t-il une morale universelle ? Kant, dans cette œuvre, va démontrer que l'homme est libre justement parce qu'il ne peut pas s'empêcher d'avoir foi en des Idées qui dépassent l'expérience. Ainsi, par exemple, nous sommes tous capables de nous dire que nous avons tort de condamner un innocent, même si notre propre vie est menacée. En quelque sorte l'homme est toujours capable de faire peser son amour de l'autre, de sa patrie, voire de tout homme en général contre son propre intérêt individuel (c'est le cas lorsqu'il entre en résistance, par exemple, contre un envahisseur : il sait qu'il va mourir, mais cela ne l'empêche pas de savoir que sa cause est juste). Certes, ce n'est pas ce que l'homme fait le plus souvent, mais si la conscience d'un devoir envers l'autre n'existait pas, alors aucune vie en société ne serait possible.

C. **Critique de la Faculté de Juger** : Que m'est-il permis d'espérer ? Kant y montre comment, alors que dans les sphères théoriques et éthiques la sensibilité se trouve comme soumise à la rigueur logique et catégorique de la raison pure, il en va toutefois autrement dans l'art ou encore les grandeurs spectaculaires de la nature ou de l'architecture : dans ces domaines de *l'esthétique* c'est la *sensibilité* qui harmonieusement gouverne la raison pure et ainsi réconcilie rationalité et sensibilité. Cette troisième œuvre sera abordée dans le cours sur l'art, en fin d'année.

Ces trois questions se résument, selon Kant lui-même, en une seule : *Qu'est-ce que l'Homme ?*

3.1. Etude de la Critique de la Raison Pure

Si vous souvenez de ce qu'on a vu précédemment vous savez que depuis l'antiquité plusieurs réponses ont été proposées à ces questions. Mais malheureusement aucune d'elle n'était satisfaisante car il y avait toujours un autre philosophe pour réfuter ces réponses.

Fin de séance : Avant d'aborder la philosophie de Kant il vous faut donc lire chez vous la synthèse ci-dessous :

[Cliquez ici pour accéder à une synthèse qui vous permet de mieux situer la pensée de Kant dans l'histoire des idées.](#)

3.1.1. L'esthétique transcendantale. Le cadre de toute perception.

² *Pratique* est à prendre au sens classique du terme qui vient du grec *praxis* et qui est très différent du sens que la langue courante lui a donné. La *praxis* c'est, littéralement, l'action. Il s'agit de l'action au sens éthique du terme : l'action que je conduis en observant certaines règles morales, ou pas. Par exemple, si je ne sais pas si je dois rendre à un homme son arme, pensant qu'il pourrait s'en servir pour faire du mal à quelqu'un, je me confronte alors à ce qu'on appelle un problème pratique, ou éthique. L'expression *problème pratique* signifie donc ici très exactement *problème éthique*, et non un problème matériel tel que savoir quel outil utiliser pour visser un écrou, par exemple. Dans ce dernier cas on parle d'un problème technique alors que le langage commun dit souvent qu'il s'agit d'un problème *pratique*.

Dans ce premier chapitre de la *Critique de la Raison Pure*, Kant répond de façon *décisive* à deux questions que la philosophie se pose depuis l'antiquité :

- a) Peut-on définir des lois universelles de la nature ?
- b) Si oui, comment l'esprit parvient-il à une telle certitude alors que son expérience de la nature semble toujours prisonnière de nos sens et de leurs limites ?

Comment passe-t-on, autrement dit, de l'expérience (particulière) à l'universalité d'une loi de la nature ? Vous pouvez aussi vous poser la question de la manière suivante : qu'est-ce qui fait qu'en Physique théorique on parvient à prédire les phénomènes, les positions des planètes, les mouvements des astres et/ou de particules avec autant de précision mathématique ?

Voici la réponse en **4** points :

- 1) **Toute** perception ou expérience sensible a lieu dans l'espace et dans le temps.
- 2) Donc l'espace et le temps sont universels et nécessaires.
- 3) Les lois de l'espace sont la géométrie. Les lois du temps sont le calcul.
- 4) Donc les lois des mathématiques (géométrie et calcul) s'appliquent nécessairement et universellement à toute expérience sensible, puisque toute expérience a toujours lieu dans le temps et dans l'espace.

Et voilà ! Un problème vieux de 2500 ans est résolu ici en 4 points !

Remarques complémentaires pour aider votre compréhension (lire aussi les textes 5 et 6) :

a. On sait désormais pourquoi il y a tant de cohérence dans le monde des mathématiques : elles sont simplement la formulation théorique et symbolisée des lois de l'espace et du temps. Or l'espace et le temps sont le cadre de toute perception, ils s'imposent dans et pour toute conscience : nul ne peut, en effet, percevoir un objet sans espace ni décrire un événement sans décrire une successivité, c'est-à-dire sans l'intuition du temps. Du coup, puisque l'espace et le temps sont universels et nécessaires, leurs lois (= les maths) le sont aussi.

b. **L'espace et le temps ne sont pas des propriétés des choses** mais le *cadre subjectif*³ à travers lequel nous percevons les phénomènes.

c. **On sait pourquoi les théories de Galilée et de Newton fonctionnent si bien** : elles se contraignent à ne décrire que des relations de temps et d'espace (voir l'expérience ci-dessous).

d. Il ne peut donc pas y avoir de connaissance scientifique d'objets qu'on ne pourrait pas décrire par des propriétés finies d'espace et de temps tels que, par exemple, Dieu ou l'âme ou la totalité de l'univers ou encore un premier moteur ou le commencement de l'univers.

e. De même **il n'y a pas de connaissance possible de la chose en soi**, c'est-à-dire de ce que serait le réel indépendamment de notre esprit. La vérité n'est donc définitivement pas

³ Ici *subjectif* ne signifie pas 'singulier' mais 'qui appartient au sujet, qui est dans la conscience et non dans les choses'.

l'accord du sujet avec la réalité, mais l'accord du sujet avec les propriétés universelles et nécessaires de l'espace et du temps.⁴

f. Contrairement à ce que les idéalistes tels que Platon, Aristote ou Descartes pensaient ([lisez ou relisez la synthèse](#)), la connaissance scientifique ne nous élèvera pas au niveau de Dieu. La connaissance est *finie*, c'est-à-dire limitée à l'expérience possible dans l'espace et dans le temps, elle n'est pas infinie.

- g. Toutefois cela ne donne pas non plus raison aux empiristes tels que Hume qui réduisaient la connaissance scientifique à la seule expérience et à des jugements d'inférence inductive ([voir vocabulaire : induction / déduction](#)) ne pouvant au mieux que nous donner accès à des lois générales ([voir vocabulaire général / universel](#)). **La connaissance part bien toujours de l'expérience, nous dit Kant, mais elle ne s'y arrête pas** : elle définit de véritables lois universelles et nécessaires. Les empiristes confondaient l'expérience psychologique du quotidien, le *vécu*, avec l'expérimentation scientifique, qui sont très différentes.

❖ Quelques précisions sur la notion d'expérience :

▪ L'expérience vécue est unique et subjective. Elle est liée à la mémoire. C'est celle dont parle Hume en la confondant avec l'expérience scientifique.

▪ L'expérience scientifique, ou *expérimentation*, est une **construction logique**, ce qu'on appelle aussi **une modélisation**. Elle n'est pas construite par la mémoire mais par les contraintes que nous imposent les rapports possibles et nécessaires dans l'espace et le temps. Ces contraintes, parce qu'elles ne dépendent pas notre vécu singulier, lui confèrent son *objectivité*.



Cette *objectivité* ne signifie pas que l'expérience scientifique nous donne accès à ce que sont les choses indépendamment de notre perception. Ce problème, selon Kant, n'a pas de solution. Simplement, Kant a trouvé dans notre esprit quelque chose qui est identique et contraignant pour tous (les intuitions de l'espace et du temps) et qui s'applique à l'expérience. Ici, donc, *objectivité* n'est pas à prendre au sens de ce qui est *réellement dans les choses*, mais au sens de ce sur quoi nous serons tous toujours et *forcément* d'accord concernant les lois de la nature. L'objectivité devient alors ce que l'on pourrait appeler la forme transcendante de l'intersubjectivité.

Maintenant, afin de mieux comprendre tout ce que nous venons de dire, nous pouvons nous amuser à reproduire une expérience de mécanique afin de comprendre comment à partir de l'étude des propriétés de l'espace et du temps nous pouvons très simplement *déduire* une loi de la nature.

⁴ En termes techniques on dira que selon Kant on ne peut pas connaître le *noumène* (= la chose en soi) mais seulement les *phénomènes* (c'est-à-dire les choses **telles qu'elles nous apparaissent** dans le cadre spatio-temporel de nos perceptions – phénomène vient du grec *phainomenon*, *φαινόμενον* : apparition, apparence).



Considérez un mobile propulsé par une force homogène d'impulsion notée \vec{f} , une contrainte de friction avec le sol notée \vec{r} , la contrainte de la pesanteur notée P et enfin une contrainte de résistance du sol avec la pesanteur notée \vec{R} .

1) **Exp. 1 :**

Dans cette première expérience le plan (le sol) est irrégulier. On observe que la qualité du déplacement du mobile est irrégulière, d'apparence chaotique.

On note que :

- La distance parcourue est d'à peine 10 cm (intuition de l'espace)
- Le temps de parcours est de 3 secondes (intuition du temps).

2) **Exp. 2 :**

Ici nous faisons à nouveau l'expérience avec les mêmes contraintes sauf que nous avons rendu le plan (le sol) plus homogène et plus lisse et on y a même ajouté une huile qui réduit considérablement la quantité de frottement \vec{r} .

On observe que la qualité du déplacement du mobile est beaucoup plus linéaire et non plus irrégulière.

On note que :

- La distance parcourue est plus longue.
- Le temps de parcours est également plus long.

Soit le résultat suivant : **$d_2 > d_1$ et $t_2 > t_1$**

Dans ces deux expériences nous avons seulement **deux cas particuliers de mouvement** et on ne peut en inférer pour le moment aucune loi universelle sur le mouvement en général. **Toutefois** on peut à partir de là **nous représenter abstraitement** une troisième expérience en nous demandant ce qui se passerait si on supprimait toutes les contraintes.

3) **Exp. 3 :** si nous supprimons les contraintes P , \vec{R} , et \vec{r} quelles seront, selon vous, les valeurs de d_3 et t_3 ? De même, quelle est la qualité du mouvement ?

$$d_3 = \infty$$

$$t_3 = \infty$$

A partir de cette expérience vous trouvez ce qu'on appelle la *loi d'inertie*, ou première loi de Newton, qui est la suivante :

« *Tout corps persévère dans l'état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite dans lequel il se trouve, à moins que quelque force n'agisse sur lui, et ne le contraigne à changer d'état.* »⁵

Avec Kant on peut donc conclure sur les thèses philosophiques suivantes :

- 1) L'expérience est bien le point de départ de la connaissance.
- 2) Mais la connaissance ne s'arrête pas à l'expérience, car les idées de mouvement uniforme et infini, par exemple, ne sont pas données dans l'expérience.
- 3) La connaissance scientifique ne procède pas d'une **induction** à partir de l'expérience, contrairement à ce que pensait Hume, mais bien à une **déduction** à partir de la modélisation mathématique de l'expérience.

En sciences, donc, on déduit à partir de l'expérience ! Vous noterez que c'est la définition même de la déduction qui est à revoir et à critiquer car jusque là on pensait que la déduction partait toujours de principes, d'idées abstraites, alors qu'ici elle part de l'expérience elle-même.

De ce point de vue le tour de force opéré par Kant est une véritable révolution dans l'histoire de la philosophie.

De la même façon que Copernic avait démontré que la Terre tourne autour du Soleil, et non l'inverse, Kant a renversé les idées de son époque en montrant que la connaissance scientifique a son siège dans le sujet *mais à partir de l'expérience*, et non dans une réalité extérieure face à laquelle l'esprit recevrait, de manière passive, des informations sensorielles brutes.

Pour résumer :

- les empiristes pensaient qu'on doit **induire** la connaissance à partir de l'expérience.
- Les idéalistes pensaient qu'on doit **déduire** la connaissance à partir de principes universels.
- Kant montre que la science produit en fait ses lois sur la base des deux opérations : Elle **déduit** ses lois à partir de modèles mathématiques, lesquels ont bien été d'abord tirés d'observations dans l'expérience : On part toujours de l'expérience, certes, et, certes, c'est d'abord par induction qu'on établit des rapports entre les phénomènes, mais pas seulement :
 - a. J'observe qu'à mesure que je réduis les contraintes, le mobile se déplace plus longtemps (intuition du temps) et de façon toujours plus rectiligne (intuition de l'espace) => cela est bien un jugement **inductif**.
 - b. **Si** je supprimais toute contrainte, le mouvement serait **ALORS** *ininterrompu et parfaitement rectiligne* => Ceci est bien un

⁵ Isaac Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, D'après la traduction du latin en français par Émilie du Chatelet (1756).

jugement **déductif** (si = condition, alors = conséquence nécessaire, logique).

- La science remonte donc à des modèles *formels* (mathématiques) à partir desquels, dès lors, elle peut commencer à **déduire** des rapports nécessaires et ainsi, des lois nécessaires ; la science est bien toujours en dernière analyse **une opération logique** de l'esprit et elle a donc bien son siège **dans l'esprit**. On qualifie pour cela la doctrine de Kant **d'idéalisme transcendantal**.

3.1.2. Logique transcendantales

Tentons maintenant de comprendre plus précisément comment cela fonctionne : Comment, autrement dit, à partir de l'expérience, l'esprit parvient-il à produire une loi universelle et nécessaire ?

D'un côté nous avons l'expérience physique dans l'espace et dans le temps, de l'autre nous avons la *logique générale* dont l'esprit se sert.

Quand je dis, par exemple, *tout mobile est soit, soit... etc.* J'utilise ici ce qu'on appelle des catégories logiques (cf. [texte 7](#)) et leurs sous-catégories.

Ainsi dans l'expression « tout mobile est soit au repos soit animé d'un mouvement uniforme et continu » j'utilise quelles catégories ? (exercice à réaliser en classe).

La connaissance scientifique consiste dans l'application des catégories de la logique à l'expérience dans l'espace et dans le temps.

Cependant il demeure un problème à résoudre ici : qu'est-ce qui me permet de mettre les phénomènes en relation dans l'espace ?

Si j'observe deux boules de billards, par exemple, comment puis-je savoir que le mouvement particulier de cette boule A va entrer en collision avec cette boule B et ainsi induire son mouvement, lui aussi particulier ?

Comment passe-t-on, autrement dit, de l'observation de mouvements particuliers à des certitudes et des lois de la nature ? Comment avons-nous fait pour passer des expériences 1 et 2, précédemment, à la conclusion de l'expérience (de pensée) N° 3 ?

3.1.3. Le schématisme transcendantal.

Cette partie du cours est étudiée principalement en série L et dans les deux autres séries si et seulement si le temps (c'est le cas de le dire...) nous le permet.

Pour approfondir vos révisions sur Kant, [cliquez ici](#).

3.2. La conscience suprasensible : la liberté face au déterminisme naturel.

Conscience comme pouvoir de représentation morale. Kant *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*.

- a. [Etudes des textes 9, 10 et 11](#)
- b. **Expositions : voir questions sur Kant dans le test du 1^{er} Semestre**
- c. **Apories de la morale formelle.**

Conclusions du cours.