

Discours de la méthode du *Discours de la méthode* : critique d'une conception naïve de la connaissance humaine

Nicolas Fillion, *Université Laval*

Pour ce qui est de mes opinions, vous savez que je ne défends aucune d'entre elles de manière absolue ; je propose seulement mes doutes, là où je suis assez infortuné pour ne pas partager la même conviction que le reste de l'humanité.

David Hume, *Lettre à Millar* du 3 septembre 1757

1. Exposé du problème

La nuit du 10 novembre 1619, un jeune homme fit une série de trois rêves qui allait changer radicalement le cours de l'histoire de la pensée. Les images qui composaient ce rêve lui parurent fort significatives, si bien qu'il en tirât une leçon quant à la façon d'arriver à la vérité dans ses recherches en philosophie et en science. Ce jeune homme n'est nul autre que René Descartes (1596-1650) ; écoutons un de ses biographes à ce sujet :

[...] il fut assez hardi pour se persuader que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe. [...] La foudre, dont il entendit l'éclat, était le signal de l'Esprit de Vérité qui descendit sur lui pour le posséder. Cette dernière imagination tenait assurément quelque chose de l'enthousiasme, et elle nous porterait volontiers à croire que M. Descartes aurait bu le soir avant de se coucher. En effet, c'était la veille de Saint-Martin, au soir de laquelle on avait coutume de faire la débauche au lieu où il était, comme en France. Mais il nous assure qu'il avait passé le soir et toute la journée dans une grande sobriété [...]¹.

Ce rêve donna l'idée à Descartes de construire sa célèbre méthode, qui eut tant d'influence sur la philosophie et la science moderne. Mais attendons ! Serait-ce dire que toute la modernité est

construite à partir des élucubrations nocturnes d'un homme qui avait probablement abusé du bon vin la veille (malgré ses dires) ? Je ne le pense pas.

Il est essentiel de faire la distinction entre le *contexte de découverte* et le *contexte de justification*. Bien qu'il soit difficile de prendre au sérieux la méthode de Descartes si nous considérons son contexte de découverte (le rêve), il est possible de traiter indépendamment de la justification de sa méthode. Une fois les règles de la méthode formulées, elles ne lui appartiennent plus en propre et deviennent sujettes à la critique, peu importe par qui et comment elles furent formulées. Ni la quantité d'alcool bue par Descartes ni l'origine fantasmagorique de sa méthode n'ont d'importance quant à la justification. Dans le présent article, je traiterai uniquement du contexte de justification. Ainsi, mon approche du problème n'est en rien herméneutique ; je pose un problème philosophique (la méthode cartésienne) et j'en tire des conséquences et des présupposés afin d'en évaluer la valeur théorique. Je reformulerai, à partir du *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637)², un aspect central de cette méthode qui eut une grande fécondité depuis. J'argumenterai afin de montrer que c'est une méthode naïve qui devrait être rejetée, et qu'elle est une source importante de pseudo-problèmes dans la philosophie moderne et contemporaine³.

Dans un premier temps, je m'attarderai à présenter la *prétention* de Descartes ; ainsi, je poserai ce qu'il *prétend faire*, et non ce qu'il *fait* malgré lui. Voyons donc de quoi il s'agit par une brève synthèse. La méthode cartésienne stipule que tout dépend du caractère assuré de notre point de départ. Pour trouver ce fameux point de départ assuré, Descartes⁴ a recours au doute systématique. Tout ce qui est faux ou qui n'est que vraisemblable sera réputé pour faux ; ne sera accepté que ce qui est absolument indubitable. Ainsi, Descartes pose son premier précepte à suivre :

Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne reconnusse évidemment être telle : [...] et de ne comprendre 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 doute⁵.

Je suis en bonne compagnie pour croire que c'est réellement ce à quoi prétendait Descartes. D'abord, L. Renault ajoute un bref commentaire à l'énonciation du premier précepte, et ce en accord avec mon interprétation. Ensuite, Husserl, l'auteur des *Méditations cartésiennes*, expose la méthode de la même façon :

La règle présente, dite d'évidence, énonce l'exigence cartésienne de certitude, et la disqualification de tout savoir simplement vraisemblable ou probable⁶.

Une fois que j'ai accepté de commencer dans le dénuement absolu et que j'ai choisi de bouleverser l'édifice existant, la première chose à faire est, bien entendu, de réfléchir à la manière dont je vais pouvoir trouver un point de départ absolument sûr et la méthode qui me permettra de progresser, alors même que me fait défaut le moindre appui hérité d'une science déjà donnée⁷.

Un problème central (du moins traditionnel) de la théorie de la connaissance est celui du départage entre la connaissance vraie et la connaissance fausse. À ce problème, la méthode cartésienne nous propose une réponse claire : la quête de connaissance vraie *s'identifie complètement* à la quête de certitude. Le critère de départage entre la connaissance fausse et la connaissance vraie sera celui de la certitude. Cette quête de certitude prend une tournure subjective. L'argument de Descartes va comme suit : même en doutant systématiquement de tout, il reste que je doute et que je pense ; il apparaît clair et indubitable que puisque je pense, je suis. Il s'agit du fameux *cogito ergo sum* de Descartes, qui se posait alors comme la solution à la quête de certitude. Il aura donc comme point de départ la certitude subjective de son « moi essentiellement pensant », et ceci posé comme clair et distinct, indubitable, certain. Cependant, si Descartes choisit de s'en remettre à la certitude de ses intuitions de l'esprit, il est possible de respecter son premier précepte tout en

divergeant de cette prise de position. On peut envisager que cette quête de certitude mène aux « données sensibles » (comme le posent l'empirisme classique et l'empirisme logique) ou encore aux « phénomènes » (comme le pose la phénoménologie). Dans tous ces cas, c'est le caractère indubitable du point de départ, la pureté de l'origine de cette connaissance, qui garantit que cette connaissance est exempte d'erreur. Cette thèse reste pour l'essentiel subjectiviste, car elle doit en bout de ligne admettre une quelconque raison suffisante subjective (intuitive, sensible, ou autre). Posons cette théorie de la connaissance clairement⁸ :

Règle cartésienne : Pour qu'un genre de croyance, ou d'état d'esprit, ou autre, puisse constituer davantage qu'une simple croyance et soit en mesure de soutenir la prétention à constituer un élément de connaissance, nous exigeons que celui qui croit soit en possession de *raisons suffisantes* pour établir avec certitude que cet élément de la connaissance est vrai.

Posée ainsi, la règle méthodologique cartésienne ne rend pas compte de la totalité de la méthode de Descartes. Mais je considère en avoir suffisamment pour accomplir ma critique. De plus, en rester là me permet d'avoir un niveau de généralité suffisant pour toucher du même coup les théories de la connaissance de l'empirisme, du positivisme, du kantisme, de certaines phénoménologies, des épistémologies naïves, des écoles du sens commun, *et cetera*, de sorte qu'une bonne partie de la philosophie et de la science moderne et contemporaine soit touchée par cette seule critique.

2. *Quelques difficultés accablantes*

D'abord, il est possible de poser des objections « techniques » à l'œuvre de Descartes. C'est, par exemple, ce qu'un Husserl a fait dans ses *Méditations cartésiennes*. Selon lui, et je crois qu'il a raison de faire le reproche, Descartes n'aurait pas été jusqu'au bout de sa méthode.

[...] tout se passe comme si l'expression *ego cogito* avait le statut d'un axiome apodictique fondamental qui, articulé sur

d'autres (à déduire de lui), devrait fournir le fondement d'une science déductive du monde, une science *ordine geometrico*. Or, par rapport à cela, il serait tout à fait illégitime de considérer comme allant de soi que, avec notre *ego* apodictiquement pur, nous eussions sauvé une parcelle du monde qui fût, pour le moi philosophant, la seule indubitable, et qu'il s'agirait alors d'en déduire le reste du monde grâce à des conclusions correctement menées selon les principes innés de l'*ego*⁹.

Ce passage montre que Descartes n'a pas été jusqu'au bout de sa méthode du doute systématique ; de fait, il s'est arrêté en présupposant un « *ego cogito* » qu'il nous est illégitime de considérer comme un fondement indubitable. Ce constat est tout à l'honneur de Husserl. Je serais fort enclin à le suivre s'il n'affirmait pas ceci :

[...] nous restons fidèles au radicalisme de l'automéditation et donc au principe de l'intuition pure qui veut qu'on n'accorde crédit à rien qui ne nous soit donné de manière effectivement première et absolument immédiate sur le terrain, à nous ouvert par l'*epochè*, de l'*ego cogito* [...] ¹⁰.

Pour Husserl, la *règle* (ou le principe) de la méthode cartésienne est correcte. Le problème serait simplement qu'il n'a pas su mener à bien son objectif. C'est en ce sens que je parle d'objection « technique »¹¹, parce qu'au lieu de questionner la valeur théorique de la règle, il ne fait qu'essayer de la réaliser avec d'autres moyens. Le même constat que fait Husserl, pour moi, indique qu'il y a anguille sous roche, et qu'il faut creuser plus, mais pas dans le sens de ce dernier.

Sur la base de ce constat (l'échec de Descartes à fonder ultimement sa philosophie), il est normal de se demander à quoi pourrait bien ressembler un tel fondement assuré. Nous pourrions nous tourner vers l'histoire de la philosophie afin de nous en faire une idée, mais malheureusement rien de tel qu'un fondement clair et distinct n'est disponible ! C'est même un élément caractéristique de la philosophie que de n'avoir jamais établi un paradigme¹² à partir duquel

les penseurs de la génération suivante pouvaient trouver appui. La philosophie est constamment en « révolution ». De fait, l'histoire nous montre que l'expérience la plus répandue pour un philosophe est celle d'être contredit et mis en doute. Ceci est un constat beaucoup plus accablant que les objections « techniques » parce qu'il semble suggérer qu'il n'y ait rien qui puisse nous laisser croire qu'une connaissance certaine et indubitable est *possible*.

3. *Explications des difficultés*

Après avoir posé clairement la règle cartésienne ainsi que les objections, deux attitudes sont possibles : 1- patiner pour éluder le problème ou 2- se demander pour quelles raisons ces problèmes sont survenus. J'adopterai la seconde option, car la première fut l'œuvre de plusieurs grands penseurs, et ils n'ont pas eu beaucoup de succès sur cette voie. J'essaierai donc d'expliquer pourquoi Descartes ainsi que la tradition qu'il a engendrée n'ont pas réussi à suivre cette méthode jusqu'au bout. Pour y arriver, il s'agira de montrer comment cette méthode est issue d'une conception naïve de la connaissance humaine : *la théorie de la connaissance du sens commun*¹³.

La notion de sens commun est assez vague, mais toute connaissance humaine a nécessairement pour point de départ le sens commun. La connaissance du sens commun est un mélange de croyances plus ou moins justifiées, elle n'est généralement pas très abstraite¹⁴, et elle n'est pas autoréflexive. Par « autoréflexive », j'entends qu'elle n'est pas un mode de connaissance qui s'examine lui-même afin de se définir et de voir ses limites. De toute évidence, le sens commun n'est pas un point de départ assuré comme le recherchait Descartes. Implicitement, le sens commun est partisan du réalisme, c'est-à-dire que l'individu du sens commun croit en son existence dans un monde constitué d'objets, et que ce monde sera toujours là advenant sa mort, sans pourtant en être vraiment changé.

Selon Popper, le maillon le plus faible de la connaissance du sens commun est sa théorie de la connaissance, c'est-à-dire la connaissance que l'individu du sens commun a de son propre mode de connaissance. Cette théorie n'est généralement que peu ou pas explicitée, et encore moins élaborée de façon critique ; quand elle

l'est, c'est naïvement. La théorie de la connaissance du sens commun assume que la vérité est garantie par l'origine de la connaissance ; elle confond le témoignage avec l'assertion à prouver¹⁵, le contexte de découverte avec le contexte de justification. Ainsi, à la suite de Popper, je considérerai la théorie de la connaissance du sens commun comme la théorie erronée selon laquelle notre connaissance du monde s'acquiert seulement en ayant les yeux grand ouverts et en regardant.

La théorie de la connaissance du sens commun reste pour l'essentiel subjectiviste. Elle se met donc dans la difficulté d'avoir à admettre quelque chose comme des raisons suffisantes subjectives ; à savoir, des sortes d'expériences personnelles (sentiment de vérité), ou de croyances, ou d'opinions qui, bien que subjectives, seraient vraies de manière certaine et infaillible, et pourraient donc passer pour de la connaissance. Elle conduit à l'impression que donnent certaines connaissances d'être immédiates, ou directes, ou intuitives¹⁶.

Malencontreusement, la théorie du sens commun s'infiltré trop souvent en philosophie et en science, et ce, sous plusieurs visages. Nous en avons un exemple typique avec la théorie de la table rase (*tabula rasa*), que la méthode de Descartes présuppose. Pour lui, le sujet connaissant est de type « moi subjectif » : il s'agit d'une *connaissance consciente authentique, non altérée, purement subjective*. De là, il est *suffisant* d'avoir une bonne méthode pour diriger son esprit¹⁷ afin d'atteindre la vérité, sans plus d'obstacle. Cela présuppose que la raison consciente est la faculté de discerner le vrai et le faux et qu'elle peut réussir sans faute si elle respecte de bons préceptes. *Il n'est jamais question de distorsion antérieure à la conscience dans cette conception du processus de connaissance*. Ces lacunes fondamentales viennent du fait que le sens commun n'est pas autoréflexif.

S'il prenait ce tournant autoréflexif, l'individu du sens commun s'apercevrait qu'il n'y a rien qui puisse ressembler à une certitude absolue dans le champ de la connaissance humaine¹⁸. Il n'y a rien de direct et d'immédiat dans notre expérience parce qu'il s'agit d'un

processus complexe de décodage de la réalité, dans lequel des facteurs externes à la conscience humaine agissent. Le fait que l'individu du sens commun connaisse son mode de connaissance ni dans son fonctionnement ni dans ses limites l'amène à fixer des objectifs de connaissance saugrenus, naïfs et irréalisables. C'est précisément cela que je reproche à la règle cartésienne et à toutes les traditions qui s'y rattachent.

4. *Esquisse d'une voie alternative*

Un boomerang ne reviendra nous frapper à la figure que si nous le lançons ; *mutatis mutandis*, l'exigence de fondements indubitables ne nous affectera que si on la pose. Si l'on considère que notre point de départ nécessaire est le sens commun – point de départ non assuré –, et que notre faculté de connaître est limitée dans sa capacité de discerner le vrai et le faux, nous aurons déjà un grand bout de chemin de fait sur cette voie.

Descartes voulait des fondements inébranlables pour construire l'édifice de la connaissance. Or, je pense avoir argumenté suffisamment pour que nous voyions que ceci était impossible à réaliser. Si, par contre, nous désirons toujours construire un « édifice de la connaissance », il faudra se résigner à faire de la construction sur pilotis au beau milieu d'un marécage. Puisque nous devons partir du sens commun, il s'agira de travailler à éliminer les erreurs qui s'y trouvent pour avancer. *La critique est l'instrument du progrès*. Les assertions du sens commun peuvent être soit corrigées, réinterprétées et même dépassées ; en ce sens, la philosophie et la science ne sont que du sens commun éclairé par la mise à l'épreuve volontaire de la connaissance.

Ce constat dicte déjà une tâche qui sera permanente en philosophie et en science : exercer sa critique pour s'extraire de la naïveté du sens commun. Puisque nous avons vu que la théorie du sens commun et ses dérivés philosophiques (comme la règle cartésienne) ne passent pas le test de la critique, ils doivent être rejetés. En effet, elle pose la certitude subjective comme critère de départage entre la connaissance vraie et la fausse ; mais aucune assertion ne peut être établie absolument, ne peut être vérifiée, ce qui rend le départage

ineffectif. Donc, notre but ne sera désormais plus de fonder absolument et indubitablement la connaissance, mais plutôt de la fonder le mieux possible. Je vais ici paraphraser l'affirmation de Descartes afin de formuler mon premier précepte :

Le premier précepte est de ne recevoir aucune connaissance du réel pour ultimement vraie, *sous aucune considération*. Toutes mes connaissances, aussi claires et distinctes soient-elles, devront être à leur tour expliquées. Il n'y a aucune connaissance pour laquelle je n'aie d'occasion de la mettre en doute et de l'expliquer davantage.

Enfin, avant de terminer, je tiens à poser cette hypothèse qui, je crois, est très acceptable : il existe une réalité extérieure à ma conscience et il n'y aura à peu près rien de changé quand je mourrai. C'est l'hypothèse du réalisme. Cette hypothèse, par son statut même, n'est pas une certitude. Elle n'est pas démontrable non plus¹⁹. L'individu du sens commun est implicitement partisan du réalisme, et je crois que c'est ce qu'il y a de *mieux* dans la connaissance du sens commun. Il m'apparaît beaucoup plus justifié de croire qu'une telle réalité existe que l'inverse. Le but philosophique est dès lors de développer une connaissance de la réalité toujours plus près de la vérité (vérisimilaire pour être exact), en construisant les outils conceptuels nécessaires à cette fin. Le rejet des conceptions naïves de la connaissance et la prise pour compte du peu d'espace occupé par l'être humain dans l'univers seraient déjà un bon début, je pense, pour un philosophe ou un scientifique. Je termine sur cette note de Nietzsche, qui sait dire les choses avec tant d'élégance :

Au détour de quelques coins de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'« histoire universelle », mais ce ne fut qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les hommes intelligents n'eurent plus qu'à mourir²⁰.

1. Adrien de Baillet, *La Vie de Descartes*, Ad. Tremblay, <http://bibliothèque.uqac.quebec.ca/index.htm>, Université du Québec à Chicoutimi, 2002.
2. René Descartes, *Discours de la méthode*, Pr. Laurence Renault, Paris, GF Flammarion, 2000.
3. Bien sûr, mes critiques présupposent une façon de faire de la philosophie, à savoir l'approche naturaliste. L'approche naturaliste, pour moi, consiste à se doter des meilleurs outils conceptuels pour s'approcher de la vérité. Elle a pour objet à la fois la réalité extérieure à l'homme et l'homme en tant qu'il existe réellement. Cette approche est celle qui, selon moi, est réellement intéressée à connaître la réalité. Les philosophies du « ah que je me sens bien ce matin ! » pourront faire fi de mes critiques, car le but visé n'est pas le même.
4. Que ce soit Descartes ou toute autre personne utilisant la méthode cartésienne n'a pas d'importance.
5. Descartes, *op. cit.*, p. 49.
6. *Ibid.*, p. 49n.
7. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, 1991, p. 2.
8. Popper expose le problème de façon semblable dans *La Connaissance objective*, trad. Rosat, Aubier, Flammarion, 1991, p. 138. Je resterai très près de lui pour la présentation et la critique.
9. Husserl, *op. cit.*, p. 8. Le cas de Husserl est plus compliqué parce qu'il soutient que son *epochè* n'est pas qu'un simple doute. Mais nous verrons comment la critique touchera notre patineur, puisqu'il présuppose l'existence d'un sujet connaissant dont la nature peut être mise en doute, bien qu'il prétende le contraire.
10. *Ibid.*, p. 8.
11. C'est la confiance en la méthode cartésienne qui amène Husserl à cet étonnement : « Il est surprenant toutefois que les sciences positives, qui étaient pourtant censées atteindre, grâce à ces *Méditations*, un fondement absolument rationnel, s'en soient si peu préoccupées » (*Méditations*, p. 3). C'est ce que j'appellerai le « problème historique du non impact » de la méthode cartésienne. Je crois pouvoir répondre à ce problème par des raisons théoriques ; c'est que les processus réels de connaissances ne peuvent parvenir à accomplir cette méthode. De là le peu d'intérêt s'y rattachant.
12. J'emploie ici les mots « paradigme » et « révolution » au sens de T. S. Khun, *Structure des révolutions scientifiques*.

13. Popper a décrit clairement cette théorie dans *Les Deux Visages du sens commun : une argumentation en faveur du réalisme du sens commun et contre la théorie de la connaissance du sens commun*, dans Popper, *op. cit.*, p. 83. Je suivrai de près le clair exposé de Popper, endossant ainsi sa critique.
14. Au sens d'abstraction théorique (éliminer les traits particuliers).
15. Ainsi, pour le sens commun, le fait que Descartes ait trop bu serait suffisant pour rejeter sa méthode. Des questions comme « qui l'a dit ? » ou « l'a-t-il vu ? » sont centrales pour le sens commun. Sera-t-on surpris de l'activité des médias de masse sachant cela ?
16. Popper, *op. cit.*, p. 140.
17. Descartes n'avait-il pas intitulé un ouvrage *Les Règles pour la direction de l'esprit* ?
18. Pour ceux qui croient que le *cogito ergo sum* de Descartes est vraiment indubitable, je vous renvoie à Popper, *op. cit.*, p. 88 : « Je ne pense pas non plus, soit dit au passage, [que la croyance en notre propre existence] soit aussi indubitable que le croyait (avec quelque excuse) Descartes. Dans le merveilleux livre de Hugh Routledge, *Everest 1933*, on lit ceci à propos de Kipa, l'un des sherpas, monté plus haut que son organisme ne le lui permettait : "L'esprit hébété de notre pauvre Kipa s'accrochait toujours obstinément à l'idée qu'il était mort." » Si le critère est effectivement la certitude subjective, cet exemple montre que même le *cogito ergo sum* peut être mis en doute. Argumenter que Kipa a malgré lui l'expérience de lui-même ne change rien au fait qu'il a la certitude de ne pas l'avoir.
19. Le principe du solipsisme est irréfutable. Pour cette raison, la thèse du monde est indémontrable.
20. Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, dans *Œuvres philosophiques complètes 1, 2*, Gallimard, 1975, p. 277.