UNIVERSITÉ DU BURUNDI
GRENIER DU SAVOIR DU BURUNDI
Dépôt institutionnel officiel
https://repository.ub.edu.bi

La recherche de l’absolu dans la théorie de la connaissance chez Descartes

Hakizimana, Emmanuel

2018-12
UB, FLSH
https://repository.ub.edu.bi/handle/123456789/145

Document téléchargé depuis le **Grenier du Savoir du Burundi** — https://repository.ub.edu.bi

UNIVERSITE DU BURUNDI



FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DE LANGUES ET LITTERATURES AFRICAINES

LA RECHERCHE DE L'ABSOLU DANS LA THEORIE DE LA CONNAISSANCE CHEZ DESCARTES

Par:

Emmanuel HAKIZIMANA

<u>Sous la direction de</u>:

Dr Gaudence NIBARUTA

Mémoire présenté et défendu publiquement en vue de l'obtention du grade de Licencié en Langues et Littératures Africaines

Bujumbura, Décembre 2018

DEDICACE

A mes chers parents bien aimés;

A mes frères et sœurs;

A mes amis et connaissances.

REMERCIEMENTS

Au seuil de ce travail qui valide notre formation universitaire du second cycle de l'enseignement supérieur à l'Université du Burundi, après avoir analysé notre parcours, l'honnêteté nous oblige à reconnaître que le pas franchi n'est pas uniquement tributaire de notre effort.

Nous saisissons cette opportunité pour exprimer nos sentiments de gratitude à tous ceux qui ont contribué à notre découverte du savoir en général, et à la réalisation de ce travail en particulier.

Qu'il nous soit aussi permis d'adresser nos profonds remerciements à nos parents pour tant d'amour, de conseils, de sacrifices, pour notre formation sans oublier leurs services tout au long de nos études.

Nos sincères remerciements sont aussi adressés à Monsieur Gaudence NIBARUTA qui a bien accepté de diriger ce travail. Aussi sont-ils adressés à Monsieur Gélase WAKANA qui avait commencé à diriger cette recherche mais qui n'a pas pu l'achever. Sans leurs compétences, leurs précieuses remarques et recommandations, leurs qualités humaines, ce mémoire de licence n'aurait jamais vu le jour.

Nos remerciements sont également adressés à tous ceux qui nous ont assisté durant ce parcours. C'est le cas notamment de Monsieur Deus NGERAGEZE pour les conseils qu'il n'a cessé de nous prodiguer et qui nous ont été d'une grande utilité.

Nous sommes également redevable envers tous les professeurs de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, spécialement ceux du Département des Langues et Littératures Africaines. Les conseils judicieux et les orientations scientifiques qu'ils nous ont révélés nous seront d'une grande utilité dans nos recherches ultérieures.

RESUME

Ce travail est subdivisé en trois chapitres. Le premier chapitre est intitulé : « *Conception philosophique de l'absolu dans la culture occidentale* ». Il traite l'absolu en général et distingue l'absolu en soi de l'absolu qu'on peut atteindre dans la réflexion philosophique. En outre, ce chapitre révèle l'existence de plusieurs sortes d'absolu, différentes conceptions de l'absolu et une diversité des voies d'accès. Il aborde également l'acception de l'absolu en esthétique.

Le second chapitre est intitulé : « *La conception cartésienne de l'absolu* ». Descartes conçoit l'absolu comme un terme simple fondateur de la vérité et adopte une méthode inspirée des mathématiques. Il va du simple au complexe et procède par la pensée, et méthodiquement, en partant du doute à la conscience. Il s'appuie sur les règles dont les règles de la méthode et les règles pour la direction de l'esprit. Du cogito, il s'achemine à Dieu. Toutefois, l'idée claire et distincte demeure le critère de l'évidence et de la certitude. Enfin, ce chapitre révèle que l'absolu de Descartes a des limites.

Le troisième chapitre est intitulé : « *Les rapports entre la conception cartésienne de l'absolu et la conception de l'absolu dans le Burundi traditionnel* ». Ce chapitre essaie de comparer l'absolu conçu par Descartes et l'absolu conçu dans la culture traditionnelle burundaise. Il dégage l'incompatibilité entre les deux conceptions. En effet, pour accéder à l'absolu, Descartes procède par la pensée spéculative tandis que le Burundais traditionnel passe par la médiation des êtres de la nature et par la voie anthropologique, c'est-à-dire la vie existentielle. Bref, l'absolu reste ambigu et perplexe. De plus ce qui est conçu comme absolu peut être conçu comme relatif selon la série de connaissance considérée.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE.....i

REMERCIEMENTS.....ii

RESUME.....iii

TABLE DES MATIERES.....iv

INTRODUCTION GENERALE.....1

1. Problématique.....2

2. Hypothèses de travail.....3

3. Choix et motivation du sujet.....3

4. Objectif et méthodologie.....4

5. Limites du travail.....4

6. L'articulation du travail.....4

CHAPITRE I : CONCEPTION PHILOSOPHIQUE DE L'ABSOLU DANS LA CULTURE OCCIDENTALE.....5

Introduction: De l'absolu en général.....5

1.1. L'absolu en tant que source d'être et de sens.....7

1.2. L'absolu en tant que substance infinie.....9

1.3. L'absolu comme validité de ce qui est.....10

1.4. L'absolu en tant qu'esprit absolu en devenir.....10

1.5. L'absolu, inaccessible à la seule raison humaine.....11

1.6. L'absolu inconnaissable.....12

1.7. L'absolu en tant qu'illusion vitale.....13

I.8. Aperçu de la conception philosophique de l'absolu dans la culture occidentale.....14

1.9. La conception de l’absolu en esthétique.....16

Conclusion.....18

CAPITRE II: LA CONCEPTION CARTESIENNE DE L’ABSOLU.....20

Introduction.....20

2.1. Un idéal de connaissance inspiré des mathématiques chez Descartes.....21

2.2. L’absolu du point de vue de la connaissance.....31

2.3. L’absolu dans la métaphysique chez Descartes.....31

2.3.1. La part de la pensée dans la connaissance de l’intelligible chez Descartes.....31

2.3.2. Le cogito.....34

2.3.3. L’existence de Dieu.....36

2.3.4. Les idées innées.....38

2.3.5. L’absolu : dynamisme spirituel et la liberté chez Descartes.....39

2.4. La théorie de la connaissance peut-elle conduire à l’absolu ?.....39

2.5. Les conséquences épistémologiques de la conception métaphysique de l’absolu.....41

2.6. Les limites de l’acception cartésienne de l’absolu.....42

Conclusion.....44

CHAPITRE III : LES RAPPORTS ENTRE LA CONCEPTION CARTESIENNE DE L’ABSOLU ET LA CONCEPTION DE L’ABSOLU DANS LE BURUNDI TRADITIONNEL 45

Introduction.....45

3.1. La conception de l’absolu dans les cultures africaines traditionnelles.....45

3.2. L’immortalité du principe vital ombre.....56

3.3. La conception de l’absolu dans le Burundi traditionnel.....59

3.4. Points de rencontre entre l’absolu chez Descartes et celui conçu dans le Burundi traditionnel.....64

3.5. L’incompatibilité entre les conceptions cartésienne et burundaise traditionnelle de l’absolu.....67

Conclusion.....69

CONCLUSION GENERALE.....70

BIBLIOGRAPHIE.....74

INTRODUCTION GENERALE

Contrairement à ceux qui pourraient affirmer que tout est relatif, pure convention, soutenant ainsi qu'il n'y a pas de vérité absolue, objective à laquelle on n'aurait qu'à se soumettre, ni dans la connaissance scientifique ni dans le comportement moral, en face des opinions, des traditions et des rêves, l'homme doit découvrir l'ordre rationnel des choses.

Pour ce qui nous concerne, nous voulons insister sur le rôle prépondérant de la raison humaine dans la recherche de la vérité absolue, laquelle raison est considérée par Héraclite comme *« un moment de la raison universelle, de la loi universelle ou encore du Logos*[1] *»*. Dans le même ordre d'idée, nous pouvons y inclure Socrate, qui se demande s'il n'existe pas de normes, de valeurs, d'idées sur lesquelles l'homme est mesuré et dont la connaissance dépend.

Egalement, le physicien Albert Einstein (14 Mars 1879-18 Avril 1955) abonde dans ce sens avec sa théorie de la relativité. Il dit : *« tout est relatif*[2] *»* pour signifier « *que rien n'est absolu »*. Il reconnaît tout de même qu'il y a une chose absolue[3].Toutefois, il ne la précise pas. C'est aussi l'idée d'Auguste Comte qui dit : *« la seule vérité absolue, c'est que tout est relatif*[4]*»*.

L'opposition passion-raison commande l'histoire de la pensée philosophique. Dans les limites de notre travail, nous allons opter pour une méthode qui prône le primat de la raison sur la sensibilité. Alors est-il possible que l'être humain accède à l'absolu à partir de la raison, c'est-à-dire à partir de l'intuition directe et immédiate, sans toutefois passer par la réalité sensible ? Nous allons prouver que Descartes accède à l'absolu à partir de la raison. Il dit : « *les sens peuvent nous tromper*[5]».

[1] HERACLITE, in AXELOS, K., (1962*), Héraclite et la philosophie*, Paris, les Editions de Minuit, p.58
[2] https://www.google.com(06/10/2018)
[3] www.abc-citations.com>citations>tout-...(06/10/2018)
[4] ttps://www.forums.futura-science.com.>231(06/10/2018)
[5] DESCARTES, R., (1976), *Discours de la méthode*, Deuxième partie, Paris, Bordas, p.35

C’est pourquoi nous avons exclu de notre travail l’aspect artistique. Puisque les sens peuvent nous tromper, et c’est une évidence, alors il reste à montrer comment accéder à la connaissance certaine et évidente à partir du raisonnement, a priori. C’est dans ce sens que nous allons prendre le problème de l’absolu comme un problème fondamental de la philosophie. En effet, l’être existe-t-il en soi, indépendamment de la pensée qui le pense ? Il est certain que la recherche de l’absolu, c’est-à-dire quelque chose d’autre que nous-mêmes, est le moteur de tout travail intellectuel et même de toute action humaine.

A la suite de Fichte, les philosophes distinguent l’absolu en soi (impossible à atteindre) de l’absolu que l’homme peut réaliser dans la réflexion philosophique. C’est ce qu’on appelle le savoir absolu : il ne désigne pas un savoir total, englobant toutes les choses qui existent dans l’univers, le savoir absolu est un savoir de ce qu’il y a de plus haut.

1. Problématique

Notre sujet porte sur la recherche de l’absolu à travers la théorie de la connaissance chez Descartes. Et le concept de l’absolu est problématique parce qu’il est utilisé par la théologie et la philosophie. C’est aussi un concept dont le sens est diversifié, avec différents types et auquel on accède différemment. En nous référant à ce que nous venons de dire ci-haut, l’opposition passion-raison commande l’histoire de la théorie de la connaissance et elle reste problématique.

2. Hypothèses de travail

Selon le *Dictionnaire universel*, *« supposition, conjecture que l'on fait sur l'explication ou la possibilité d'un événement* [6]». Pour ce qui nous concerne, nous avons émis trois hypothèses :

1. La connaissance humaine pourrait accéder à l'absolu.
2. L'absolu serait une vérité de raisonnement.
3. Descartes aurait prouvé l'existence de Dieu en partant des idées claires et distinctes et de l'idée de perfection.

3. Choix et motivation du sujet

Le sujet choisi : *« La recherche de l'absolu dans la théorie de la connaissance chez Descartes »* remonte d'abord du choix de la philosophie comme domaine d'étude, plus précisément de la théorie de la connaissance. L'opération de ce choix trouve justification dans la passion que nous avons pour la philosophie.

Quant à Descartes, nous l'avons choisi parce qu'il nous intéresse à plus d'un égard. En effet, Descartes nous est confusément connu depuis l'école secondaire. En mathématiques par exemple, on nous parlait du repère cartésien en géométrie. Sa méthode inspirée des mathématiques nous intéresse davantage, les mathématiques étant une science du raisonnement par excellence. En plus, il traite les notions d'âme, de substance et de Dieu.

Enfin, le doute méthodique, l'idée claire et distincte ainsi que la valorisation ontologique de la substance (esprit ou matière) allongent la liste d'éléments ayant motivé l'opération du choix de notre sujet : « *La recherche de l'absolu dans la théorie de la connaissance chez Descartes* ».

---

[6] CERQUIGLINI, B. et OLIE, J.-M., (2008), *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette-Edicef, p.619

4. Objectif et méthodologie

En intitulant notre sujet : « *La recherche de l'absolu dans la théorie de la connaissance chez Descartes* », notre objectif est de montrer qu'il est possible de s'acheminer à l'absolu à partir du raisonnement et a priori.

Notre contribution sera de donner une visibilité de l'auteur à travers ses œuvres *Discours de la méthode (1637)* et les *Méditations métaphysiques,* sans oublier les *Règles pour la direction de l'esprit (1628),* notamment en son chapitre VI. Dans notre travail, nous allons recourir aux éléments biographiques et bibliographiques pour appuyer notre réflexion. Nous comptons utiliser des ouvrages généraux tels que ses œuvres, les Encyclopédies et les ouvrages critiques sur l'auteur.

5. Limites du travail

Nous savons qu'un sujet peut mettre en relation plusieurs domaines et que, pour étayer une idée, il faut passer en revue les différents domaines dans lesquels il est possible de trouver des arguments. Ces domaines peuvent être sociaux, historiques, culturels, artistiques, moraux, etc. Bien sûr, tout dépend du sujet considéré. Par exemple, si le sujet est d'ordre philosophique, les domaines concernés peuvent être : le social, la morale, la science, l'art, la religion, la psychologie, l'anthropologie, la philosophie, etc. Il convient de souligner que notre travail s'inscrit dans le cadre de l'anthropologie philosophique et que c'est un travail philosophique et non littéraire ni anthropologique.

6. L'articulation du travail

Nous avons subdivisé notre travail en trois chapitres. Dans le premier chapitre, il s'agira de montrer les différentes conceptions de l'absolu dans la tradition occidentale. Le chapitre deuxième traitera de l'absolu dans la pensée de Descartes. Enfin, dans le troisième chapitre, il s'agira de cerner les rapports entre les conceptions cartésienne et burundaise de l'absolu.

CHAPITRE I : CONCEPTION PHILOSOPHIQUE DE L'ABSOLU DANS LA CULTURE OCCIDENTALE

Introduction: De l'absolu en général

En science, selon le *Dictionnaire universel*, en mathématique, la valeur absolue d'un nombre réel est sa valeur indépendamment de son signe algébrique. En Physique, le zéro absolu désigne l'origine de l'échelle thermodynamique des températures exprimées en Kelvins, soit OK (qui correspond à -273,15°C). En chimie, l'absolu désigne ce qui est exempt de tout mélange[7].

En grammaire, selon le même Dictionnaire, l'emploi absolu d'un verbe transitif veut dire son emploi sans complément d'objet tandis qu'on parle de superlatif absolu[8] en parlant du degré d'intensité très élevé d'un adjectif. Par exemple, une machine rarissime veut dire « *très rare* ». Dans tous les cas, au superlatif absolu, la qualité exprimée par un adjectif est portée à un degré d'intensité absolu où il est créé par un procédé, soit grammatical (infiniment petit), soit lexical (un enfant surdoué), soit phonique (il est génial !). Le superlatif absolu s'oppose au superlatif relatif formé à l'aide d'un article défini (le, la, les) suivi des adverbes « *plus* » ou « *moins* » où la qualité exprimée par l'adjectif est située vis-à-vis d'un ensemble.

L'absolu peut être interprété soit comme une substance permanente et intelligible dont procède toute autre réalité intelligible ou sensible, soit comme un acte initial qui engage le mouvement de développement de tout ce qui existe. Cette seconde signification apparaît avec l'importance de la subjectivité, divine ou humaine.

---

[7] CERQUIGLINI, B. et OLIE, J.-M., (2008), *op.cit.*, p.6

[8] BIKOI, F.N., (1998). *Le français en seconde*, Paris, EDICEF, p.179

Du point de vue gnoséologique, l'absolu est le terme premier conçu à partir de lui-même et principe ultime à partir duquel tout ce qui peut être conçu l'est. L'absolu est en ce sens posé comme le point de départ de la connaissance, qui s'impose de lui-même, assure la fermeté du cheminement et sa validité, soit comme le point d'aboutissement de la recherche qui, rétrospectivement, fonde la démarche et sa valeur de vérité, soit comme le point d'aboutissement qui exige le plus souvent une conversion qualitative de la faculté humaine de connaissance. Il n'en reste pas moins que ces deux points de vue, ontologique et gnoséologique, apparaissent corrélativement l'un à l'autre dans toute réflexion philosophique.

Ce caractère de fondateur ultime de la notion d'absolu peut être interprété de deux manières différentes. La première concerne notre capacité à établir fermement une telle existence et un tel principe. En ce sens l'absolu est ou bien le premier terme autosuffisant de l'existence ou de la connaissance, ou bien le terme transcendant, voire manquant, inaccessible qu'il nous faut supposer pour que l'existence ou la connaissance soient pensables et intelligibles. La seconde interprétation porte sur la nécessité et la signification d'une telle exigence, qui présuppose l'unité et la cohésion de l'existence et de la connaissance. A partir du XIX^{ème} siècle, dans certaines interrogations philosophiques, l'absolu apparaît comme l'objet d'un manque radical ou d'une illusion à interpréter. Nous distinguons l'interprétation ontologique de l'interprétation théologique, notamment chrétienne de la notion d'absolu.

En outre, à part la diversification du sens de l'absolu, il existe plusieurs sortes d'absolus, tels les absolus relatifs dont l'absolu ontologique, l'absolu phénoménologique et l'absolu moral. Il importe aussi de savoir que les voix d'accès à l'absolu sont diverses. Il existe la voie d'accès négative dans le sens où l'on fait une démonstration descendante de l'absolu en justifiant l'absolu par les êtres. Il existe aussi la voie d'accès positive qui opère dans le sens contraire

de la première. Pour ce qui nous concerne, nous allons nous intéresser à l'absolu de Descartes.

D'après les différentes conceptions de l'absolu, il existe l'absolu en tant que source d'être et de sens, l'absolu en tant que substance infinie, l'absolu comme validité de ce qui est. Il existe aussi l'absolu en tant qu'esprit absolu en devenir, l'absolu inaccessible à la seule raison humaine. Il y a aussi l'absolu inconnaissable et l'absolu en tant qu'illusion vitale. Le problème de l'absolu est un problème fondamental en philosophie.

Ainsi, la question fondamentale se trouve être la suivante : est-ce que l'être existe en soi indépendamment de la pensée qui le pense ? Ici alors trois tendances se dégagent : la tendance réaliste qui dit oui (Platon, Spinoza, Schelling), la tendance idéaliste qui dit non (Fichte, Hegel, Nietzche) et la tendance agnosticiste (Kant) qui refuse d'y répondre.

1.1. L'absolu en tant que source d'être et de sens

L'absolu est ce qui est inconditionnellement et parfaitement. Il est aussi ce qui a en soi sa raison d'être et de quoi tout dépend. Encore peut-il être interprété comme le fait l'ontologie, en tant que principe abstrait et intelligible, corrélativement à sa réalité suprême. La théologie et la philosophie chrétiennes l'interprètent en tant que personne, qu'être personnel, créateur de toute création. Tel est le sens de la formule biblique *« Je suis celui qui Suis »*[9] ou selon le langage latin, *« Je suis Qui je suis » ego sum qui sum,* énonciation formulable par la seule personne absolue : Dieu. Celui-ci, comme personne absolue, source et objet de foi, porte alors toute existence et tout sens, toute légitimité de l'existence.

[9] MARTIN, D., (1979), *La Sainte Bible*, Exode 3 :14, in THOMAS, A., (1990), *Somme théologique*, Tome 1, Paris, Les Editions du CERF, p. 172

A partir de cette distinction, s'ouvre le débat entre l'ontologie et la théologie quant à poser qu'elles appartiennent à des pensées de registre radicalement autres (point de vue de Pascal par exemple), à des approches hiérarchisées de la vérité, la raison étant la servante de la foi (point de vue de saint Thomas, par exemple), ou bien encore qu'elles sont en relation de complémentarité et de continuité, au moins sur le plan existentiel (point de vue du théologien protestant Paul Tillich, par exemple).

Selon Pascal, «*Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment de cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés, mais ceux qui ne l' ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n' est qu' humaine et inutile pour le salut*[10] ».

Corrélativement, la question est de savoir si l'absolu est objet de connaissance rationnelle ou de foi. Saint Thomas déclare :

> « *Il appartient aussi à la raison d' analyser les images et les concepts dans lesquels les vérités de la foi ont été exprimées, d'en dégager la signification analogique pour les appliquer à Dieu, de les ordonner entre elles et de manifester leur connexion, leur cohérence, de déduire aussi à partir d' elles ce qui n' a pas été directement et explicitement révélé, mais qu'il appartient à la raison de découvrir, comme leur conséquence nécessaire ou possible*[11] ».

Si nous analysons la citation de Thomas d'Aquin, la raison a un rôle prépondérant. En effet, elle clarifie le sens, ordonne, connecte, apporte de la cohérence et fait une déduction à partir des vérités de la foi. Bref, la raison

[10] PASCAL, B., (1962), *Pensées*, Paris, Editions du Seuil, p.79
[11] THOMAS, A., (1990), op.cit. , p.32

valide et légitime les vérités de la foi. Elle apporte de la lumière à ces dernières et leur donne une certaine logique. Ainsi constatons -nous ici que l'absolu n'est pas seulement objet de foi. Il est aussi objet de connaissance rationnelle. La raison joue le rôle d'intermédiaire entre la foi et l'absolu : Dieu. Elle sert donc la foi. Cependant, la *Somme théologique* d'où est extraite cette citation de Thomas d'Aquin fut écrite entre 1266 et 1273, c'est-à-dire au Moyen Age[12].

Thomas d'Aquin ajoute : « *Ce qui parvient à être démontré par la raison et pour celui qui parvient à saisir cette démonstration dans sa rigueur, l'adhésion intellectuelle n' est plus celle de la foi, mais celle de la raison*[13] ». Pour Pascal, faire appel à la raison est sans effet. Pour acquérir la foi, il faut l'intuition (la connaissance par le *« cœur »).* L'absolu est alors objet de foi. Ici nous sommes au XVII^{ème} siècle.

1.2. L'absolu en tant que substance infinie

Au XVIII^{ème} siècle, avec la réflexion de Spinoza, la notion d'absolu commence à s'infléchir, essentiellement quant à sa nature ontologique ; la pure spiritualité et la dénotation de permanence sont remises en cause.

Du point de vue de la connaissance, l'absolu est un point de départ, sa définition en tant que substance infinie ou Dieu, inaugure la réflexion philosophique. Pas de méthode préalable, mais une philosophie du point de vue de la totalité, c'est-à-dire encore de l'absolu. En outre, Spinoza écrit : *« J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi*[14] *».*

Du point de vue ontologique, l'absolu n'est plus une réalité purement spirituelle; il est une substance infinie, dotée d'une infinité d'attributs, manifestant son essence dont la pensée et l'étendue. Selon Spinoza, la

[12] CERQUIGLINI, B. et OLIE, J.-M., (2008), op.cit.,p.1239

[13] THOMAS, A., (1990), op.cit . , p.32

[14] SPINOZA, (1966), *Ethique*, Paris, Presses Universitaires de France, p.19

substance est « *ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose*[15] ». Il entend par attribut « *ce que l'entendement conçoit de la substance comme constituant son essence*[16] ». De plus, il entend par Dieu « *un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie* [17]». De ce point de vue, la conception spinoziste de l'absolu ouvre le chemin de la rupture avec toute philosophie strictement idéaliste, et avec les conceptions chrétiennes de la notion.[18]

1.3. L'absolu comme validité de ce qui est

La philosophie critique kantienne marque l'émergence de la subjectivité humaine en tant que référence obligée de toute vision du monde et de toute connaissance. Dès lors, si la notion d'absolu est toujours une exigence de la pensée humaine dans sa recherche de la vérité et de fondement, le problème de sa correspondance à une existence en soi sera formulé. Kant analyse les différents sens de la notion d'absolu dans la *Critique de la Raison Pure* (chapitre « *Des idées transcendantales »)* pour en retenir que l'absolu est : *« Ce qui est valable sans restriction*[19]*».*

1.4. L'absolu en tant qu'esprit absolu en devenir

A la fin du XVIII^{ème} siècle et au XIX^{ème} siècle, à la suite de la philosophie kantienne, la notion d'absolu se définit plus complètement par la subjectivité. L'absolu est alors le point de départ de philosophies idéalistes. Le courant issu de SPINOZA définit l'absolu comme substance dynamique. Celui issu de Kant enracine la connaissance dans la subjectivité. Dans l'évolution du concept de l'absolu, les deux courants se conjuguent.

---

[15] Ibid.
[16] Ibid
[17] Ibid.
[18] LALANDE, A. ,(1926), op.cit. ,p.7
[19] KANT, E., (1976), *Critique de la Raison pure*, Paris, Garnier Flammarion, p.323

Selon Schelling, l'absolu est le moi, et l'absolu désigne la totalité. Avec Hegel, se développe le caractère dynamique et historique de l'absolu, jusqu'à en faire l'essence même du devenir. L'absolu est alors à comprendre en deux sens. D'une part, c'est le point d'origine ontologique susceptible d'autodifférenciation et d'altérité, d'extériorisation à partir de laquelle s'engage le processus du devenir.[20]C'est d'autre part, et essentiellement, le point d'aboutissement de l'auto-développement de l'esprit. Après les étapes de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, l'esprit absolu correspond à la réconciliation de la conscience avec elle-même, dégagée de l'aliénation dans la matérialité. L'esprit absolu se réalise lui-même à travers trois formes successives qui sont l'art, la religion et la philosophie. C'est pourquoi il est stipulé que : « *L'esprit absolu est l'identité étant tout aussi bien éternellement en soi que revenant et revenu en soi, la substance une et universelle en tant que spirituelle, le jugement en soi et en savoir pour lequel la substance est comme telle*[21] *».*

1.5. L'absolu, inaccessible à la seule raison humaine

En opposition aux philosophies qui définissent l'absolu comme un principe ou un être premier accessible à notre connaissance ou posé par le sujet, d'autres courants de pensée insistent sur la finitude humaine et sur les limites de notre capacité indépendante de notre connaissance. Poser ou non la validité de l'absolu constitue la ligne de partage, face à l'exigence de fondement, entre le scepticisme et la reconnaissance de la dépendance de l'homme à l'égard d'une puissance surnaturelle.[22]

[20]HEGEL, in LALANDE, A., op.cit., p.8

[21] HEGEL, .G.,W.,F. (1986), *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Troisième édition, Paris, Librairie philosophique J.Vrin S554

[22] LALANDE, A.,op.cit.,p.8

Dans un contexte religieux, l'absolu conserve sa fonction de principe, mais le principe donné à l'homme par la « *lumière naturelle »*[23]qui en garantit la véracité pour autant que l'on admet la nature et l'origine divines.

Dans la recherche d'un absolu fondateur, la démarche rationnelle se heurte au problème d'une régression infinie. Pascal, dans *De l'esprit de géométrie*, définit ainsi la véracité absolue des mots primitifs et des principes clairs, premiers termes en deçà desquels il ne convient pas de poursuivre la recherche, que le scepticisme laisserait en suspens, mais que la croyance de la « *lumière naturelle »* fonde.

1.6. L'absolu inconnaissable

Au XIX^{ème} siècle, à côté de la définition de l'absolu en termes de subjectivité et idéalisme, se développe une remise en question de la validité même de la notion d'absolu, incompatible avec les capacités d'explication de l'esprit humain. Le positivisme d'Auguste Comte fait de l'absolu les volontés surnaturelles ou les principes abstraits auxquels l'esprit humain s'abandonne dans les premières étapes de son développement, état théologique et état métaphysique de l'esprit. L'état positif consiste, au contraire, à renoncer au nom de la rigueur rationnelle, à la question *« pourquoi »* portant sur les fins ultimes, et à laquelle seul l'absolu pourrait répondre. L'esprit humain, à l'achèvement de son développement, renonce donc à l'idée d'absolu, signe de son immaturité ancienne et se contente d'une science positive qui décrit les faits et construit les lois de leur enchaînement.[24]

[23] DESCARTES, R., (1976), op.cit., p. 36
[24] LALANDE, ibid.

1.7. L’absolu en tant qu’illusion vitale

Avec le bouleversement radical de la conception de l’être et de la vérité, la philosophie nietzschéenne opère à la fois une synthèse et un remaniement complet de la notion d’absolu.

Du point de vue ontologique, l’absolu est une hypothèse de l’être. Et c’est dans ce sens que Nietzsche récuse la validité de la notion d’absolu pour désigner et qualifier l’être. L’être au contraire est interprété en termes de volonté de puissance, de multiplicité de centres de puissances en devenir. Poser un absolu est donc l’illusion de toute philosophie qui cherche au-delà des apparences un être permanent et fondateur, rassurant.[25]

Du point de vue axiologique, la recherche d’un absolu dénote d’incapacité de centre de puissance à affronter le devenir et la dynamique indéfinie de l’acte créateur de se surmonter soi-même. En ce sens, la position d’un absolu, quels que soient son contenu, l’attachement ou la nostalgie à l’égard de l’absolu, est un signe de *« faiblesse vitale*[26] *»*.

Du point de vue de l’existence, pourtant, la fonction de l’idée d’absolu est à nuancer, en tant que la force ou la faiblesse d’un centre de puissance, de création, on ne peut radicalement s’en passer. Elle participe au jeu de l’illusion et de la vérité. L’idée d’absolu est une idée existentiellement opératoire, elle est indispensable à la construction d’une unité de savoir ou d’existence. Mais, inséparablement, elle conserve son caractère d’illusion, radicale pour la faiblesse, ponctuelle pour la force.[27]

---

[25] Ibid.

[26] Ibd.

[27] Ibid.

Selon M. Duponthieux, l'idée d'absolu est la formulation transitoire d'une perspective, d'une notion pragmatique différemment définie quant à son contenu dans le devenir de la vie.

I.8. Aperçu de la conception philosophique de l'absolu dans la culture occidentale

Si nous essayons d'éclairer la conception de l'absolu dans la tradition occidentale, voilà ce que nous pouvons retenir. Selon Platon, l'absolu correspond au Bien. En effet, dans la philosophie platonicienne, le bien est une idée, réalité intelligible. C'est l'objet ultime de la connaissance philosophique au terme de la dialectique ascendante et de la conversion de l'âme à la contemplation de l'être. Chez Platon, l'absolu est également l'être éminent, l'être parfaitement et inconditionnellement être. Le Bien est l'absolu pour autant qu'il est sans quoi rien ne serait, ne pourrait être. C'est donc un être et principe fondateur.

Chez Spinoza, l'absolu est une substance. En effet, l'absolu permet de fonder la validité de la connaissance d'entendement. Il inaugure la réflexion philosophique mais une philosophie du point de vue de la totalité.

Selon Schelling, l'absolu est le moi. Ce moi désigne la totalité. Il distingue l'absolu neutre et l'absolu personnel. Il se borne à épanouir l'absolu neutre en tant qu'esprit qu'il suppose à sa base comme l'Esprit, comme Dieu. Il a cherché à approfondir le rapport qui unit (ou oppose) le sujet philosophant (le moi) et le sujet du système (le sujet absolu).[28]

Selon Fichte, l'absolu est le moi-absolu acte originaire de la pensée, antérieur à la position du moi empirique et du non-moi, c'est-à-dire du sujet et de l'objet. Tout savoir ne peut se développer qu'à partir du moi, qu'à partir de l'absolu. Fichte s'efforce de définir un savoir spécifiquement philosophique de

[28] SCHELLING, F.J.W., (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, PUF, Paris, p.45.

l'absolu. Dans sa dernière philosophie, il désigne l'absolu sous le nom de Dieu. Le véritable service divin, pour Fichte, c'est l'analyse réflexive elle-même. Il parle d'une intuition philosophique de l'action, d'un savoir de l'action comme l'absolu de l'homme. Chez lui, l'absolu est l'unité du sujet et de l'objet et il prend la forme du Verbe philosophique.[29] Bref, chez Fichte, l'absolu est conçu comme Etre, Sujet, Action (unité sujet- objet), Providence (unité accomplie par Dieu) et science[30] (Verbe, lumière).

Pour Nietzsche, il y a « *seulement des interprétations*». Le sujet qui interprète est pris dans le jeu de l'interprétation, lui-même est une position perspective de puissance[31]. Il dit qu'«*il n'y a de connaissance que perspective*[32]».

L'absolu désigne aussi la totalité comme instance suprême qui transcende toutes les déterminations particulières. C'est également une idée existentiellement opératoire indispensable à la construction d'une unité de savoir ou d'existence.

En ce qui concerne Kant, l'absolu est une idée, l'exigence a priori de la raison ; il qualifie l'inconditionné sous tous les rapports. C'est une forme a priori de la connaissance qui a un usage transcendant, et non transcendantal. Il conduit aux raisonnements dialectiques et illusoires qui excèdent les limites de la raison humaine. D'autre part, l'absolu désigne les noumènes ou choses en soi. Il est donc la condition de possibilité ontologique de notre connaissance. Kant semble critiquer le spinozisme quand il dit : « *on n'a ni le droit ni la possibilité d'appliquer le concept de substance à des objets suprasensibles, donc à Dieu*[33] ».

Voilà du moins ce que nous pouvons dire à propos de la conception de l'absolu dans la culture occidentale du point de vue de la philosophie générale.

[29] JULIA, D., (1964), *Fichte*, Paris, PUF, p.42
[30] Ibid., p.45
[31] VATTIMO, G., (1991), *introduction à Nietzsche*, Paris, De Doeck, p.91
[32] Ibid., p.94
[33] SCHELLING, F.J.W., op. cit., p.103

Toutefois, la notion de l'absolu peut également être abordée du point de vue esthétique.

1.9. La conception de l'absolu en esthétique

Du point de vue esthétique, on assigne à Platon l'origine de la doctrine selon laquelle il existe une norme objective et absolue, non dépendante du sensible et du domaine relatif de l'opinion, à laquelle rapporter les évaluations critiques en matière de goût. Cependant, le Beau, qui se découvre au terme d'une ascèse dans une soudaine vision est une réalité métaphysique existant dans un lieu supra-céleste. Lié au vrai et au Bien, il est objet de connaissance accessible à la philosophie, laquelle condamne l'art comme activité purement mimétique, donc inférieure et dépendante du modèle sensible.

De l'Antiquité à la Renaissance, sous l'influence de cette définition, l'*eîdos*, sans perdre nécessairement son caractère d'absolue perfection, passe du plan de la réalité suprasensible à celui de contenu ou de représentation intellectuelle. Ce passage prend diverses acceptions ou fonctions. Chez Cicéron, l'absolu a une fonction transcendantale. Pour lui, il sert à justifier les productions de l'esprit humain, et la Beauté est le modèle qui réside dans l'esprit de l'artiste. Elle dirige son art. L'autre fonction de l'idée est cosmologique.

Pour Plotin, l'absolu, inaccessible à l'art qui ouvre sur elle quelques échappées, est représentation d'un esprit impersonnel, créateur du monde. L'absolu a aussi une fonction théologique. Par exemple chez Augustin qui cherche moins à construire une philosophie de la raison humaine qu'une logique de la pensée et de la création divines d'un Dieu personnel. C'est de même pour la scolastique. En effet, elle met en place l'analogie du processus créateur chez Dieu et chez l'artiste, non pour théologiser l'art mais pour construire la relation du créateur au créé. Enfin, l'absolu a une fonction

mystico-esthétique.

Pour Marle Ficin, l'absolu est foyer, étincelles divines, impressions faites en nos âmes au cours d'une existence antérieure par la contemplation du Vrai et du Beau. Il dit :*« Par étincelles, il signifie les idées(…). Il signifie aussi les impressions engendrées en nous par les idées. Et qui, d'abord assoupies par l'inaction, sont ranimées au souffle de la doctrine et sont illuminées par les Idées*[34] *»*.

Cette *« impression »* confère à ce qu'il y a de spirituel en l'homme la faculté de reconnaître la beauté visible et de la rapporter à la beauté invisible.[35] Hegel ne renonce pas à identifier l'absolu avec l'idée et avec le Vrai objet absolu de la conscience.

[34] FICIN, M., in LALANDE, A, op. cit., p.8

[35]Ibid, p.8-9

Conclusion

Pour conclure ce premier chapitre, l'absolu reste dans tous les cas une idée, c'est-à-dire une réalité intelligible et un être qu'il faut penser en termes de transcendance (par exemple, chez Kant), soit en termes de participation (par exemple, chez Platon). L'absolu peut être également interprété de plusieurs manières. Il peut être interprété, soit comme un être et un principe fondateur (par exemple, le bien, l'idée, la réalité intelligible chez Platon), soit comme une personne source d'être et de sens selon l'interprétation ontologique ou théologique de la notion d'absolu chez les chrétiens (le Dieu des chrétiens, par exemple).

Il peut aussi être interprété comme une substance infinie dotée d'une infinité d'attributs, manifestant son essence, dont la pensée mais aussi l'étendue. Par là-même, il rompt avec toute philosophie strictement idéaliste, et avec les connotations chrétiennes de la notion. Aussi est-il interprété comme condition de possibilité ontologique de notre connaissance, c'est-à-dire d'une part une idée, une exigence, une forme a priori de la raison, de la connaissance humaine, l'inconditionné sous tous les rapports.

D'autre part, l'absolu désigne les noumènes dont la connaissance nous reste radicalement inaccessible (les points de vue de Cousin et de Kant, par exemple). C'est également l'esprit absolu en devenir (courants de Spinoza, de Kant, de Fichte et de Hegel). Il peut être inaccessible à la seule raison humaine, il est inconnaissable (le point de vue de Pascal et les courants de pensée insistant sur la finitude humaine ainsi que le positivisme d'Auguste Comte). C'est une illusion vitale (le point de vue de Nietzsche), une idée (les points de vue de Cicéron, de Plotin), le Beau dans l'art (le point de vue de Hegel).

Egalement, l’absolu peut être interprété, soit comme l’en-soi (le point de vue des romantiques allemands s’inspirant de Schelling), soit comme la Beauté (le point de vue de Schelling, Platon et bien d’autres). Enfin, il peut être interprété comme l’art même ou comme terme simple fondateur de la vérité.

CAPITRE II: LA CONCEPTION CARTESIENNE DE L'ABSOLU

Introduction

Descartes[36] conçoit l'absolu comme un terme simple fondateur de la vérité. En effet, avec l'exigence de plus en plus stricte d'autonomie de la pensée rationnelle, la notion de l'absolu se diversifie, et sa fonction opératoire prend une importance décisive. D'une part, dans la philosophie cartésienne, on distingue des degrés dans l'absolu selon le point de vue et la série de connaissance considérés. D'autre part, on distingue l'absolu ultime dans l'ordre de la connaissance et de l'être. En effet, dans *Règles pour la direction de l'esprit*, VI, il dit: *«J'appelle absolu tout ce qui contient en soi la nature pure et simple (…). Je l'appelle le plus simple et le plus facile afin que nous nous en servions pour résoudre les questions*[37] *».*

Selon lui, l'absolu est le terme simple, susceptible par suite d'être clair et distinct, c'est-à-dire d'être l'objet d'une intuition intellectuelle, source ultime de toute connaissance ferme et assurée. La condition de possibilité et de validité de l'absolu est double. Dans l'ordre de la découverte, elle réside dans son point d'encrage initial. Ici, l'absolu est objet d'une évidence première, source et critère de toute vérité ultérieure. Dans l'ordre ontologique, l'absolu est une idée de l'infini, c'est-à-dire de Dieu ou la plus claire de nos idées, la plus concevable. Ici, l'absolu est l'objet d'une idée fondatrice ultime de l'être et de la connaissance, dont on ne peut éviter la rencontre dans la recherche de la vérité.

---

[36]René Descartes, Philosophe et Mathématicien, est né en 1596 et mort en 1650. Il a édifié un système qui a bouleversé les conceptions de la philosophie de son époque. Faisant du doute la base de sa méthode, il est allé jusqu'à remettre en question l'existence du monde extérieur, donnant comme seule certitude l'existence de la pensée en disant :« *Je pense donc je suis*».Ses œuvres ont fait l'objet de plusieurs éditions après sa mort. L'Edition complète est celle d'Adam et Tannarg en 12 volumes (1897 – 1910). Elles contiennent ses correspondances et sert d'Edition de référence. Mais déjà en 1628, Descartes écrit les *Règles pour la direction de l'esprit*, œuvre inachevée contenant 21 règles commentées par Descartes lui-même. En 1637, Descartes a publié à Leyde un gros livre intitulé *Essais*, qui comprennent dans l'ordre les essais intitulés *Météores*, *Dioptrique* et *Géométrie*. Les *Météores* traitent de la pluie et des nuages, de l'arc-en-ciel et de l'air, etc. La *Dioptrique* contient les rais de la réfraction, une théorie de la vision et des considérations sur l'art de tailler les verres. (https://www.les-philosophes.fr>auteur-d...)

[37] DESCARTES R., (1628), *Règles pour la direction de l'esprit*, VI, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, p.32

2.1. Un idéal de connaissance inspiré des mathématiques chez Descartes

Le dessein de Descartes est d'aboutir à quelque certitude absolue. De plus, il procède par la pensée. Cependant, il a besoin d'une méthode. Cette méthode se révèle déjà à travers son œuvre *Discours de la méthode*. Le titre complet de cette œuvre est très révélateur. En effet, l'œuvre imprimée par Jean Maire avec le privilège du Roi, parut à Leyde, le 8 juin 1637, sans nom d'auteur et sous le titre suivant : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie qui sont des essais de cette méthode*[38].

Ce titre montre bien qu'il procède par la raison pour chercher la vérité dans les sciences. Mais alors, il lui faut une méthode. Puis, bien avant en 1628, Descartes avait déjà rédigé une œuvre intitulée *Règles pour la direction de l'esprit*. Nécessairement que dans sa méthode, il a besoin des règles. Nous allons donc nous servir des informations tirées de ces deux œuvres pour faire ressortir la méthode de Descartes.

Chez Descartes, l'on remarque une double hostilité au scepticisme et à la scolastique. Les deux doctrines sont rivales mais il les récuse également[39]. Bien qu'il ait partagé un temps les raisons des sceptiques, il les a converties en un instrument destiné à les exorciser définitivement. C'est le sens du doute méthodique[40].

Quel est l'idéal cartésien de connaissance ? A l'origine de cette double opposition au scepticisme et à la scolastique se trouve « *un idéal de connaissance inspiré des mathématiques*[41] » où elles ont une valeur propédeutique. Les mathématiques ont aussi une portée exemplaire en ce qu'elles livrent le modèle de la connaissance vraie. Avec l'expérience des

[38] DESCARTES, R., (1976),*Discours de la méthode*, Paris, Bordas, p.36
[39] Ibid. ,p.32
[40] Ibid., p.33
[41] Ibid.

mathématiques, l'esprit « *se repaît de vérités*[42] ». Descartes affirme qu'au Collège il se plaisait « *surtout aux mathématiques à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons*[43] ». Il note : « *Considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences il n'y en a eu que les seuls mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est–à-dire quelques raisons certaines et évidentes*[44]».

Le philosophe doit suivre le modèle des vérités fournies par les mathématiques. Descartes écrit : « *Ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celles des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie*[45] ». En évoquant la méthode des mathématiques, Descartes propose de suivre l'ordre et la rigueur des mathématiques. Il dit :

> « *Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations (…) pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qu'il ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres (…). Et je ne fus pas beaucoup en peine de chercher par lesquelles il était besoin de commencer : car je savais déjà que c'était par les plus simples et les plus aisées à connaître*[46]. »

Les longues chaînes des raisons des géomètres avaient poussé Descartes à penser que « *toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent suivant un ordre et une rigueur de façon qu'il n'en peut*

---

[42] Ibid.,p.34

[43] Ibid.,p.33

[44] Ibid.

[45] DESCARTES, R.,(1628), *Règles pour la direction de l'esprit*, II, *in DESCARTES*, R., (1976), *Discours de la méthode*, *Paris*, *Bordas*, p.34

[46] DESCARTES, R.,(1953), *Discours de la méthode*, Deuxième partie, in ELISABETH, C. et Alii, (1995), *Philosophie terminale Es*, Paris, Hatier, p.152

avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne ni de si cachées qu'on ne découvre[47]». Ainsi conclut Descartes : « *Car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique*[48] ».

A travers cette citation, nous voyons qu'à l'ordre qui doit être vrai, et à la rigueur, s'ajoute le dénombrement. En fait, Descartes avait déjà fait l'inventaire des règles (21 règles) pour bien conduire sa raison dans les *Règles pour la direction de l'esprit (1628).* Les quatre règles de la méthode, énoncées dans son *Discours de la méthode,* Deuxième partie, sont au nombre de quatre : l'évidence, la règle de l'analyse, la synthèse et le dénombrement[49]. La notion d'ordre apparaît de façon implicite dans la règle de synthèse, puisqu'il s'agit de « *reconstruire à partir de l'élémentaire selon un ordre rationnel*[50]».Tandis que le dénombrement sera nécessaire afin de vérifier si l'on n'a rien omis de ce que l'on cherche.

Aux quatre règles de la méthode, il faut ajouter les vingt et une règles pour diriger l'esprit. Dans les règles pour la direction de l'esprit, Descartes n'a d'autre but que « *la recherche de la sagesse* [51]». C'est le but que C. Dely lui assigne. Ainsi, pour Descartes « *rien n'est moins naturel à l'esprit que ce souci car nous avons la règle de l'évidence, la règle de l'analyse, la règle de synthèse, la règle du dénombrement et les règles pour la direction de l'esprit, en particulier règles III et IV* [52]».

[47] Ibid.
[48] Ibid.
[49] Https://dsirmtcom.wordpress.com>la-me...(24juin2017)
[50] Https://www.alderan-philo.org>attachment
[51] DELY, C., (2006), www.sens-public.org>article 281
[52] Https://www.philolog.fr>comment-page-1(12avril2008)

La procédure mathématique est composée d'un moment discursif qui s'appelle analyse. C'est un moment où l'on décompose le phénomène dans ses ingrédients élémentaires afin de le rendre clair de cette luminosité des essences simples. A travers une intuition claire et distincte, chaque terme se fonde sur l'évidence de ce qui précède. A l'analyse suit un moment de synthèse, complémentaire au premier à travers lequel on recompose les parties analysées de façon à reproduire le même phénomène.

Quant au dénombrement, c'est l'énumération. Elle est le stade préliminaire de la déduction analytique et l'étape finale de la déduction synthétique. Son but est d'énumérer toutes les circonstances pour se rassurer que rien de ce qu'on cherche n'a été oublié.

On voit pourquoi « *l'arithmétique et la géométrie sont beaucoup plus certaines que les autres*[53] ». Chez Descartes, les règles ont tellement d'importance que même sa morale est fondée sur elles. Si bien que nous pouvons dire que la sagesse est inséparable de la morale chez Descartes. En effet, il conçoit la morale comme « *le dernier degré de la sagesse*[54] ». A propos, nous lisons: « *Or, avant l'achèvement de la science, il faut à l'homme qui cherche la vérité des règles de conduite: définir les maximes auxquels il se soumettra avant qu'il ne soit en possession de la vérité complète, tel est l'objet de la morale provisoire qu'expose le discours (III)*[55]».

De cette citation, nous pouvons déduire que la morale suppose l'édification du savoir complet. Ainsi, la morale définitive est – elle la possession de la vérité complète. C'est celle conforme à la raison. Mais pourquoi Descartes est-il intéressé par la méthode de la géométrie et de l'algèbre ? Voici ce qu'il dit : « *Par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma*

[53] Https://www.étudier.com>dicertations
[54] DESCARTES,R.,(1976), *Discours de la méthode*, op.cit. p.36
[55] Ibid.

raison, sinon parfaitement au moins, le mieux qui fût en mon pouvoir[56]». Convaincu qu'en pratiquant cette méthode son esprit conçoit plus clairement et plus nettement ses objets, il décida de l'appliquer à d'autres sciences. Il écrit :

> « (…) *outre que je sentais, en la pratiquant, que mon esprit s'accoutumait peu à peu à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets, et que ne l'ayant point assujettie à aucune matière particulière, je me promettais de l'appliquer aussi utilement aux difficultés des autres sciences que j'avais fait à celle de l'algèbre*[57]».

Il ressort de cette citation que l'évidence de l'idée claire et distincte demeure le critère de certitude de la science ultérieure chez Descartes, c'est-à-dire qu'elle reste le critère suprême de validité de notre connaissance. A quoi alors cette méthode inspirée des mathématiques peut-elle aider dans la recherche de l'absolu dans la théorie de la connaissance chez Descartes ?

Descartes distingue l'absolu du relatif. Ainsi l'absolu est par exemple : *« tout ce qu'on regarde comme indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit, ou autres choses de cette sorte : et en même temps je l'appelle d'abord ce qu'il y a de plus simple et de plus facile, pour nous en servir dans la solution des questions*[58]*».*

Dans cette citation, Descartes appelle absolu *« ce qu'il y a de plus simple et de plus facile, pour s'en servir dans la solution des questions*[59] *».* Ici il annonce clairement l'ordre qu'il faut suivre : partir du plus simple ou plus facile au plus complexe et au plus difficile. Or c'est la même méthode en mathématique. Par contre, il définit le relatif en ces termes :

---

[56] DESCARTES,R.,(1953), *Discours de la méthode*, Deuxième partie, in ELISABETH, C., et Alii, (1995), *Philosophie terminale Es*, Paris, Hatier, p.152

[57] DESCARTES. R., (1953), *Discours de la méthode*, Deuxième partie, in ELISABETH, C.et Alii, op.cit.,p.152

[58] Ibid.

[59] Ibid.

« C'est ce qui a la même nature ou du moins un de ses éléments en participation, en vertu de quoi on peut le rattacher à l'absolu et l'en déduire en constituant une série; mais il renferme en outre dans son concept d'autres choses que j'appelle des rapports. Ainsi en est-il de tout ce qu'on nomme dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique, etc. [60] ».

Toutefois, Descartes fait remarquer :

« *Le secret de tout art consiste à remarquer en tout avec soin ce qu'il y a de plus absolu. Il y a des choses en effet qui, certes, à un point de vue sont plus absolues que d'autres, mais qui, considérées autrement, sont plus relatives. Ainsi l'universel est plus absolu que le particulier, parce qu'il a une nature plus simple, mais on peut le dire plus relatif que ce dernier, parce qu'il tire son existence des autres individus, etc. De même certaines choses sont parfois vraiment plus absolues de toutes : par exemple, si nous envisageons les individus, l'espèce est quelque chose d'absolu ; si nous avons égard au genre, elle est quelque chose de relatif ; parmi les objets mesurables, l'étendue est quelque chose d'absolu, mais parmi les sortes d'étendue, c'est la longueur qui est l'absolu, etc.*[61] ».

Ici nous remarquons que « *toutes les choses du point de vue qui peut les rendre utiles à notre dessein où nous ne considérons pas leur nature isolée, mais où nous les comparons entre elles afin de les connaître les unes par les autres peuvent être dites ou absolues ou relatives*[62]».

Ainsi selon Descartes: *« Toutes les choses peuvent être distribuées (…) en certaines séries en tant qu'elles peuvent être connues les unes par les autres, de*

[60] Ibid.
[61] Ibid. p.33
[62] Ibid. p.32

telle manière que, chaque fois qu'une difficulté se rencontre, nous puissions aussitôt apercevoir s'il est utile d'en passer auparavant en revue quelques autres et lesquelles et en quel ordre[63]*».*

Ici nous voyons que la citation cache la règle de dénombrement *(« passer en revue* »), tandis que l'idée d'ordre y est explicitement exprimée *(« en quel ordre »).* La rigueur aussi y est exprimée *(« et lesquelles »).* Ce sont là quelques aspects de la méthode mathématique. Par ailleurs, Descartes déclare :

> *« Pour distinguer les choses les plus simples de celles qui sont compliquées et mettre de l'ordre dans leur recherche, il faut, dans chaque série de choses où nous avons directement déduit quelques vérités les unes des autres, remarquer ce qui est le plus simple et comment tout le reste en est plus ou moins ou également éloigné*[64]*».*

De plus, il importe de faire remarquer que Descartes considère des séries des choses à connaître et non la nature de chacune d'elles. Descartes dit à ce propos : *« C'est à dessein que nous avons compté la cause et l'égal parmi les choses absolues bien que leur nature soit vraiment relative*[65] *».* Il montre également que la voie qu'il emprunte est contraire à celle des autres philosophes. Il dit :

> *« Pour les philosophes, la cause et l'effet sont choses corrélatives, tandis qu'ici, en cherchant ce qu'est un effet, il faut auparavant connaître la cause et non inversement. Les choses égales aussi se correspondent les unes aux autres mais nous ne reconnaissons celles qui sont inégales qu'en les comparant aux choses égales et non inversement, etc.*[66] *».*

---

[63] Ibid. p.31
[64] Ibid.
[65] Ibid. p.33
[66] Ibid. pp.33-34

Ensuite, Descartes fait noter que les natures pures et simples qu'on peut voir par intuition a priori et en elles-mêmes ne sont pas nombreuses. Il déclare : *« Il y a seulement un petit nombre de natures pures et simples qu'on puisse voir par intuition de prime abord et en elles-mêmes sans dépendance d'aucunes autres mais dans les expériences mêmes ou grâce à une lumière qui nous est innée*[67]*»*.

Par la « *lumière qui nous est innée* », Descartes veut nécessairement parler de la raison. Il affirme qu'il est de *« natures pures et simples »* qu'on puisse voir par une *« lumière qui nous est innée »*. Or ces *« natures pures et simples »* sont des natures absolues. Donc, l'absolu peut être considéré comme un objet de raisonnement et il peut être saisi a priori. De plus, ceci atteste que la pensée peut accéder à l'absolu.

Cependant, quant à savoir s'il existe des connaissances a priori, Kant semble émettre des réserves et déclare :

> « *C'est donc au moins une question qui exige encore un examen plus approfondi et que l'on ne saurait résoudre du premier coup d'œil, que de celle de savoir s'il y a une connaissance de ce genre, indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. De telles connaissances sont appelées a priori et on les distingue des empiriques qui ont leur source a posteriori, à savoir dans l'expérience*[68]».

A l'image de cette citation, nous remarquons que les connaissances a priori précèdent l'expérience. Or si elles précèdent l'expérience, elles ne peuvent être que des connaissances rationnelles, c'est-à-dire des connaissances par la raison.

---

[67] Ibid., p.34

[68] ELISABETH, C. et Alii, (1995), *Philosophie terminale Es*, op.cit., p.133

La connaissance chez Descartes est une connaissance a priori, indépendante de l'expérience et même de toutes les impressions des sens. Elle précède toute expérience. Pour prouver cela, il suffit de prendre l'exemple du « *morceau de cire* » que la chaleur a fondu, extrait des *Méditations métaphysiques*, II, (1953). Qu'est- ce qui reste de cette cire entièrement fondue ? Il ne reste que « *l'extension, l'étendue géométrique*[69]».

Descartes déclare : « *Cette cire, je ne saurais la concevoir par mon imagination. Seul mon entendement ou mon esprit le saurait*[70] ». Nous pouvons donc dire que, chez lui, l'entendement n'est pas différent de l'esprit ni de la raison. Aussi fait-il remarquer :

> « *La perception ou bien l'action par laquelle on aperçoit cette cire n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination et ne l'a jamais été quoi qu'il semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant ou bien claire et distincte comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle et dont elle est composée*[71]».

Ici l'expression *« et ne l'a jamais été »* montre bien que la perception de la cire n'a jamais été par une expérience sensible ni par l'imagination. C'est par l'entendement ou le raisonnement *(« inspection de l'esprit »).* De plus, alors que cette perception pouvait être auparavant imparfaite et confuse, elle est à présent claire et distincte. Mais il faut pour cela une attention particulière aux choses qui composent cette cire. En d'autres termes, c'est quand la cire est devenue extrêmement fondue qu'on en a une idée claire et distincte par une inspection de l'esprit. Ainsi par rapport à son état initial, l'idée claire et distincte devient – il le critère de notre connaissance.

---

[69] DESCARTES, R.,(1953), *Méditations métaphysiques*, II, in ELISABETH,C. et Alii, (1995), op.cit., p.131
[70] Ibid.
[71] Ibid., p.132

En mathématique, c'est par la simple inspection de l'esprit et c'est en ayant une intuition intellectuelle des notions et des rapports qui y sont mis en œuvre qu'on comprend l'évidence des raisons par lesquelles les mathématiciens justifient leurs propositions[72]. De même, c'est par la seule inspection de l'esprit qu'on aperçoit la cire extrêmement fondue en portant une attention particulière aux choses qui sont en elle et dont elle est composée. Ainsi voyons-nous que la méthode mathématique peut s'appliquer aux autres sciences.

Pour ce qui est des objets de l'entendement, Descartes dit: *« En appeler au sens et à l'imagination pour juger des objets de l'entendement, c'est en effet reconnaître que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient[73]».*

En d'autres termes, c'est méconnaître la dépendance de l'objet des sens par rapport à l'entendement et donc subvertir l'ordre de dignité des facultés[74]. Descartes déclare davantage: *« ce n'est qu'en se détournant de l'image et du sensible que l'entendement peut s'exercer[75]».*

Nous pensons que c'est dans ce sens que Descartes en appelle à une *« conversion du sensible à l'intelligible grâce à l'ascèse purificatrice de la critique du sensible et du doute[76]* ». C'est dans ce sens également qu'il condamne ceux qui veulent user de l'imagination pour comprendre Dieu et l'âme, objets transcendants au sensible et proprement *« in-imaginables[77]».*

2.2. L'absolu du point de vue de la connaissance

Dans la raison pure, c'est-à-dire la raison en soi, l'absolu est conforme à la nature de la connaissance rationnelle et s'applique à l'usage. L'absolu de

[72] DESCARTES, R., (1976), *Discours de la méthode*, op.cit., p.34
[73] Ibid., p.108
[74] Ibid.
[75] Ibid.
[76] Ibid.
[77] Ibid.

Descartes part par suite de deux des conditions de possibilité de la connaissance objective. Il est une idée, exigence a priori de la raison. De plus il qualifie l'inconditionné sous tous les rapports des phénomènes, « *l'unité rationnelle des phénomènes» :*

> *« La raison ne se rapporte qu'à l'usage de l'entendement(…) pour lui prescrire une direction vers une certaine unité dont l'entendement n'a aucun concept, mais qui tend à rassembler dans un tout absolu tous les actes de l'entendement par rapport à chaque objet*[78]*».*

La qualification de l'absolu a donc une fonction gnoséologique et opératoire n'engageant en rien la nature même de la réalité. Selon son usage transcendant, et non transcendantal, l'absolu conduit aux raisonnements dialectiques et illusoires qui excèdent les limites de la raison humaine. Là encore, il formule une exigence de la raison, n'étant pas l'objet d'une intuition sensible, sa connaissance reste radicalement inaccessible.

2.3. L'absolu dans la métaphysique chez Descartes

2.3.1. La part de la pensée dans la connaissance de l'intelligible chez Descartes

Dans sa critique, Kant aboutit à l'impossibilité de toute connaissance effective du supra-sensible. Les objets métaphysiques proprement dits sont pour lui de simples idées de la raison, qui ne peuvent tomber dans aucune expérience (l'idée de Dieu, de l'âme, de la liberté, de l'immortalité de l'âme). A cet intelligible, c'est-à-dire le noumène, il n'accorde aucune relation à l'intelligible, au *Nous,* à la faculté proprement cognitive, mais seulement à nos sens matériels ou à leurs organes corporels[79]. C'est-à-dire que pour lui, seul est intelligible ce qui peut tomber dans l'expérience. Le reste est transcendant, il dépasse les

[78] DESCARTES, R., (1988), *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, p.35
[79] SCHELLING, F.J.W., (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, P.U.F., p.102

limites de la raison. Bref, pour Kant, l'intelligible ne peut faire objet d'une connaissance effective : il n'en reste pas moins objet d'une pensée nécessaire[80]. Or, c'est par la pensée justement que Descartes démontre que l'intelligible est connaissable.

Selon Hegel, la pensée comme activité seulement du particulier ne peut pas saisir la vérité[81]. Elle est bornée aux catégories. Pour cela, l'infini, le vrai n'est pas. Elle ne peut opérer aucun passage à celui-ci. Il en est de même pour les preuves de l'être-là de Dieu[82]. Hegel justifie cela par le fait que les concepts sont des déterminations-de-pensée et que concevoir un objet revient à le saisir dans la forme de quelque chose de conditionné et de médiatisé[83]. Or, c'est par la pensée même que Descartes démontre l'existence de Dieu.

Chez lui, il ne suffit pas de faire une « *actualisation de la conscience de soi par l'auto-position : je suis*[84]», comme le veut Fichte. Encore faut-il procéder par la pensée, non par une « *réflexion purement contingente*[85] » comme chez Fichte, mais par une procédure méthodique en partant du doute à la conscience et en déduisant alors l'expression *« Je pense donc je suis »*.

Ainsi la proposition *« je suis »* est – elle le point de départ. Elle ne peut l'être tout au plus que pour moi, et seulement pour moi alors l'enchaînement qui procède d'une relation à cette proposition ou à la conscience immédiate de ma propre existence ne peut donc jamais être qu'un enchaînement dont la logique est toute subjective[86].

---

[80] Ibid., p.104

[81] HEGEL, G.W.F., (1986*), Encyclopédie des sciences philosophiques*, Troisième édition, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, p.323

[82] Ibid.

[83] Ibid., p.324

[84] FICHTE, in SCHELLING, F.J.W., (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, op.cit., p.106

[85] Ibid., p.107

[86] SCHELLING, F.J.W., (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, op.cit., p.107

Autrement dit, il permet de conclure : « *aussi certaine que j'existe, il me faut certainement admettre l'existence de A, B, C, etc.*[87]». C'est ainsi que Descartes formule de cette manière le fameux « *Cogito ergo sum* » :« *Quel que soit mon état actuel, veille ou rêve, il n'en reste pas moins que je pense et que je suis*[88] ».

De la sorte, suivant un enchaînement logique et subjectif, il y a lieu de déduire l'existence de Dieu en reformulant l'expression de cette façon : « *je pense donc je suis, donc Dieu existe* ». Descartes ajoute : « *Plus je doute, plus je vérifie mon existence- donc, de quelque côté que je me tourne, je n'ai d'autre issue que de dire : je doute, je pense, donc je suis !*[89] ». Ici aussi la formule peut s'étendre à la formulation suivante : « *Je doute, je pense, donc je suis, donc Dieu existe*». En fait, douter c'est déjà penser. Ne pouvant pas être cause de moi-même, je dois admettre qu'il existe un Etre suprême dont je procède : Dieu.

Descartes commence par le doute méthodique, c'est-à-dire qu'il décide de *« rejeter comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute*[90]*»*. Il rejette ainsi le témoignage des sens, le monde extérieur et tout ce qu'il a appris. Ces premières démarches visent à assurer à la pensée un fondement inébranlable. Ce fondement, il le découvre dans le cogito. Le cogito est la première évidence. Toutefois, de cette dernière, Descartes tire trois propositions évidentes. Ainsi dit-il: *« Toute ma nature n'est que de penser ; toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; étant un être qui doute, je suis un être imparfait mais qui a en lui l'idée du parfait*[91]*»*.

---

87 DESCARTES, R., in SCHELLING, F.J.W., (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, op.cit., p.16

88 Ibid., p. 19

89 Ibid.

90 DESCARTES, R., (1976), *Discours de la méthode*, op.cit., p.34

91 Ibid.

Ici nous pouvons dire que le point de départ idéaliste est assuré par le cogito. Puis, nous observons chez Descartes le passage du cogito à l'idée de Dieu. Sans nul doute que ce passage est assuré par l'idée claire et distincte. Comment la pensée peut- elle alors démontrer l'existence de Dieu à partir de l'idée claire et distincte ?

Le passage du cogito à Dieu est une péripétie capitale qui permet, après l'appauvrissement consécutif à l'ascèse du doute, de retrouver tout ce à quoi la pensée avait renoncé : témoignage des sens, réalité du monde extérieur. De plus, nos idées, étant claires et distinctes, nous pouvons nous y fier pour concevoir Dieu comme existant et comme *« vérace »*, c'est-à-dire non trompeur[92].

Par suite, nous pouvons nous y fier ainsi qu'au témoignage des sens, et admettre l'existence du monde extérieur qu'ils attestent. Cependant le témoignage des sens n'a pas valeur de vérité si bien que nous pouvons dire que, chez Descartes, il faut reconnaître la *« vérité des rapports intelligibles*[93] *»*.

2.3.2. Le cogito

Au sein du doute, Descartes rencontre une première certitude, le *cogito (« je pense »)*. Le cogito représente la conscience de soi du sujet pensant. C'est dans le cogito qu'il trouve un point de départ: « *Mais, aussitôt après, je prie garde que, pendant que je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité « je pense donc je suis » était si ferme et si assurée que toutes les autres extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais*[94]».

---

[92] Ibid., pp.34-35

[93] Ibid., p.35

[94]DESCARTES, R., (1966), *Discours de la méthode (4e partie)*, Paris, Ed. Gallimard, , pp. 147-148

En effet, aussi universel que soit le doute, puisqu'il porte sur la totalité des connaissances, il y a quelque chose qu'il ne saurait atteindre : c'est sa propre condition. Et puis, cette proposition (*cogito, ergo sum*) est, en réalité, le fruit d'une induction directe: la première vérité qui se présente intuitivement à l'esprit lorsqu'il doute.

En premier lieu, je me pose la question de « q*ui suis – je ? »*. Je suis essentiellement pensée, cette dernière désignant tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement pour nous-mêmes. En second lieu, je perçois que l'activité de l'esprit et la conscience me caractérisent. La conscience est l'essence de la pensée.

En effet, dans l'expérience du « *cogito* », du « *je pense, donc je suis* », qui succède à un doute radical, l'esprit atteint la plus absolue vérité alors qu'il ne sait rien concernant une autre réalité que lui – même. L'esprit se sachant lui-même et ne sachant que soi, c'est-à-dire étant pure certitude (subjective). Et ceci en un double sens : d'abord au sens où, ici, sans aucun doute possible, le sujet de la connaissance et son objet s'identifient.

Effectivement, c'est une seule et même chose que l'acte instantané par lequel je pense et par lequel je constate que je suis : dans le moment même où s'effectue l'acte de la pensée, l'existence s'affirme. Si je voulais douter de cette identité de la pensée et de mon existence comme science, je l'affirmerais par le fait même que j'en douterais, c'est-à-dire que je penserais. Ajoutons que l'acte par lequel je pense (comme une idée quelconque) le cogito lui – même, est en même temps l'effectuation du cogito.

Si, par exemple, je me dis : le cogito est- il vrai ? Cet acte de pensée pose le Cogito lui-même. Dans le Cogito il n'y a non seulement aucune distance - donc aucun doute ne peut s'insinuer – entre l'existence de la conscience (l'objet pensé) et la pensée de cette existence (le sujet pensant), puisque cette existence n'est ce qu'elle est que par la pensée , mais de plus – et c'est le deuxième sens

du cogito dont nous parlions-il n'y a non plus aucune distance entre la conscience réflexive qui médite sur la vérité du cogito, c'est-à-dire sur l'identité de la pensée et de l'existence de la connaissance, et le cogito lui-même.

Chez Descartes, à travers l'expérience du cogito transparaît la norme de l'évidence des idées claires et distinctes comme suffisantes à caractériser la vérité, c'est-à-dire le rapport à quelques essences objectives de ces idées. La vérité existentielle se prolonge en une vérité logico-mathématique. Le cogito devient le point de départ de la vérité de la science comme constituée des idées claires et distinctes.

2.3.3. L'existence de Dieu

La seconde vérité métaphysique découverte par Descartes en tant qu'absolu concerne l'existence de Dieu. Il démontre cette existence de plusieurs manières. D'abord, la preuve spécifiquement cartésienne est « *la preuve par l'idée de parfait* ». En effet, parmi les idées qui sont en moi se trouve l'idée de Dieu, idée d'un être souverain, tout puissant, éternel, infini (idée de perfection et d'infini). Or, comment cette idée de parfait pourrait-elle procéder d'un être imparfait ? En réalité, il me faut admettre l'existence d'un être contenant en soi autant de perfection que l'idée en représente, c'est-à-dire Dieu. Ainsi, Dieu existe. Mais il faut entendre par Dieu, une substance souverainement parfaite, et dans laquelle, nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection.

Ensuite, cet Être parfait ne saurait être que «vérace» : il me garantit, en effet, que les idées que je conçois claires et distinctes sont vraies. La véracité divine découle de la nature même de Dieu, qui ne saurait m'induire en erreur, puisqu'il est parfait.

Il faut aussi remarquer que la thèse de la vision en Dieu et la théorie des idées ne sont pas un simple exercice théologico-métaphysique mais que Malebranche, comme Descartes, veut fonder la physique sur la métaphysique, c'est l'ensemble du savoir qui se développe à partir de ces principes. C'est ce que Descartes illustre avec l'image de l'arbre de la philosophie. Il dit: *« Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se traduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale*[95]*»*.

Cette citation cartésienne montre bien que la question métaphysique est au fondement de tout système philosophique. Ainsi, il n'y a donc pas de mathématiques véritables sans appui métaphysique. La pensée rationnelle elle-même a besoin de fondation sinon elle serait un préjugé comme un autre. La thèse cartésienne de la vision en Dieu pourrait être considérée comme un exemple parlant de la fondation de la physique par la métaphysique.

En effet, d'après cette vision en Dieu, et, en se référant à l'idée de cause efficace chez les péripatéticiens et, si l'on renforce par la doctrine des causes occasionnelles, Dieu seul est efficace dans l'univers, aussi bien en ce qui concerne le mouvement des corps que l'action de notre âme. Nous pouvons donc remplacer le concept de l'efficacité divine, de cause efficace par la loi générale au sens de la physique moderne pour conclure que la véritable cause d'un mouvement c'est la loi générale du mouvement et non le choc de A et B qui n'est que l'occasion de la manifestation de cette loi générale. Donc le mouvement a un fondement métaphysique : la loi générale du mouvement. Ce Dieu cartésien qui est un Dieu « *vérace* » est aussi immuable, créateur des « *vérités éternelles* ». C'est à ce niveau que se trouve la garantie du

[95] HUSSERL, (1969), *Méditations cartésiennes*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, p.10

développement fécond du principe de l'idéalisme rationaliste, sous la forme de la science se constituant[96].

C'est ainsi que le critère de la certitude comme source de vérité absolue demeure tout à fait premier. En effet, c'est à travers la certitude du cogito que s'atteint la certitude de l'existence d'un être parfait : car si je doute, je suis (cogito), si je doute, je suis imparfait, je ne me sens imparfait que par rapport à l'idée du parfait qui, ne pouvant avoir un être imparfait comme moi pour cause adéquate à son effet, requiert l'existence d'un être parfait, donc vérace. Alors la progression du savoir dépend toujours de la certitude intuitive des idées claires et distinctes. Alors cette idée du Dieu parfait fait partie des idées innées.

2.3.4. Les idées innées

Dans la pensée de Descartes, les idées innées sont celles qui ne viennent pas de l'entremise des sens et de l'expérience. Ce sont de vraies et immuables natures, constituant le trésor de mon esprit. Il existe trois sortes d'idées qui désignent tout ce qui est en l'esprit humain lorsqu'il conçoit une chose.

D'abord il y a des idées qui sont innées. Ensuite, il y a d'autres qui viennent du dehors. Ce sont les idées sensibles, comme l'idée d'une chose extérieure, de la terre, du ciel, etc. Enfin, il y a des idées qui sont faites et inventées par moi et ce sont des idées factices, comme l'idée de chimère.

Il est intéressant de noter que la doctrine des idées innées remonte à Platon. Avec cette doctrine, il a réussi à rendre rationnel le monde sensible sujet au changement effréné. Dans le *Phédon*, l'on s'aperçoit que l'objet du savoir véritable est l'idée parfaite, ce qui est en soi. La saisie de l'en- soi, de l'absolu par la contemplation est le but ultime de la véritable connaissance.

---

[96]DESCARTES, R., (1951), *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Paris, Union Générale d'Editions, p.20

Le monde réel que nous pourrons connaître objectivement (et non pas d'une manière pragmatique, relative à nos sensations corporelles) ne sera rien d'autre que ce que la pensée physico-mathématique bien conduite exprimera. Bref, la vérité de la science est constituée d'idées claires et distinctes.

2.3.5. L'absolu : dynamisme spirituel et la liberté chez Descartes

En sa quête métaphysique, Descartes approfondit l'essence du dynamisme spirituel de l'homme : il souligne la supériorité de l'entendement sur l'imagination. Pour lui, le critère des vérités de la raison est spirituel, et les vérités de la raison sont distinctes des vérités de la foi. Toutefois, les unes ou les autres sont deux expressions d'une même Sagesse, la Raison divine.
Par exemple, chez Descartes, à travers l'expérience du cogito transparaît la première évidence sur laquelle il va édifier son propre système philosophique. Et puisque le fondement est évident, même le reste se construira sur des évidences rationnelles.

2.4. La théorie de la connaissance peut-elle conduire à l'absolu ?

Nous venons de montrer les étapes à travers lesquelles Descartes passe dans la recherche de l'absolu. Maintenant, il s'agit de vérifier que Descartes a atteint l'absolu. Il faut remarquer que l'évidence du cogito nous présente clairement l'âme comme une instance de connaissance.

Ce qu'il faut également remarquer est que Descartes ne distingue pas l'âme de l'esprit ; c'est une seule et même substance, une pure substance simple dont il a une idée claire et distincte par opposition à la substance corporelle, la nature régie par des lois géométrico-mécaniques.

Dans son investigation des idées claires et distinctes, Descartes divise la substance en deux parties : substance étendue (dont les corps) et substance inétendue (l'âme de l'homme et autres substances spirituelles). Il dit :

> *« ….Dans les choses corporelles ou étendues… il n'y en a pas que je ne mette en pièce par ma pensée, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties et par conséquent que je ne connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps[97]».*

Bien que Descartes dise que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps, il reconnaît quand même l'union de l'âme et du corps. Ainsi écrit-il : *« Car en effet, tous les sentiments de faim et de soif, de douleur, etc. ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps[98]*».

Dans cette citation, c'est comme si l'âme relève des sentiments, mais elle est douée d'une intelligence et c'est une instance philosophique. Elle est donc capable de raisonner. D'ailleurs, selon Descartes, *« l'âme se situe dans une petite glande à l'intérieur du cerveau[99]»*.

Dans l'abrégé des six méditations, Descartes affirme dans la sixième méditation : « *l'âme et le corps sont réellement véritablement distincts et pas seulement conçus comme distincts[100]* ». Nous constatons alors que, à la lumière de cette citation, Descartes devient catégorique quant à la distinction réelle de l'âme et du corps.

---

[97] Cité par Gélase WAKANA dans *Contrairement à la minimalisation par B. DUMOULIN (1981) du caractère platonicien de l'âme dans l'Eudème d'Aristote, l'âme comme relève bien d'un platonisme radical*, Thèse annexe, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, 1992 – 1993, p.11.

[98]DESCARTES, R., (*1953), Méditations Métaphysiques, 6e Med., Bibliothèque de la pléiade,* Paris, Ed. Gallimard, , *p.326*

[99] DESCARTES, R.,(1965), *Traité des passions suivi de la correspondance avec la princesse Elisabeth*, Paris, Union Générale d'Editions, p.24

[100] DESCARTES, R.,(1965), *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Paris, Union Générale d'Editions, p.271

Par conséquent, Descartes aboutit à l'immortalité de l'âme. En effet, après avoir conçu ce qu'est l'âme et après avoir eu la garantie totale que ce que nous concevons clairement et distinctement est vraie, il conclut que le corps se divise et non l'âme, ce qui est une possibilité d'immortalité. C'est également après avoir eu une conception distincte de ce qu'est le corps, comme substance différente de l'âme, qu'il aboutit à cette idée. Des réflexions sur les différentes substances le portent à affirmer que seules les substances composées périssent et que l'âme étant une substance simple, est toujours une, ce qui l'incite aussi à supposer que l'âme est immortelle[101].

2.5. Les conséquences épistémologiques de la conception métaphysique de l'absolu

Il peut arriver que nous nous demandions si les notions que nous acceptons comme vraies le sont ou si nous ne sommes pas en train de rêver ou même si la vie elle-même ne pourrait pas être un rêve.

Ne pouvant pas donner de validité ni aux sens ni à l'intellect et, sachant que les sens parfois nous trompent et, que les hommes en raisonnant souvent tombent dans l'erreur, Descartes nous propose une méthode : préserver le doute des vérités de la foi et l'étendre aux notions que nous acceptons comme vraies.

Remarquant que l'hypothèse du rêve peut nous conduire à une forme extrême du doute théorétique, de ce degré extrême de doute émerge une première certitude ; de tout je peux douter, sauf du fait que je doute et si je doute, je suis certain que j'existe en tant qu'être pensant ; « *Cogito, ergo sum* », c'est –à- dire, l'être de la pensée est la première certitude. Le cogito, cet acte de penser est la première vérité certaine.

Ainsi l'évidence du cogito nous présente clairement l'âme comme notre première et plus certaine connaissance par rapport au corps. Si donc l'évidence

[101]Ibid .

du cogito nous présente clairement l'âme comme notre première et plus certaine connaissance par rapport au corps, c'est que l'esprit humain atteint l'absolu a priori, sans passer par les sens. Cet acte sera effectué par la pensée. Donc par la pensée, Descartes atteint à l'absolu, non pas par les sens mais à partir de la raison et a priori. Mais alors, n'y a-t-il pas des limites de l'absolu ?

2.6. Les limites de l'acception cartésienne de l'absolu

Descartes a besoin de justifier ce qui peut être à elle-même sa justification. Il a ensuite besoin de rendre le scepticisme inoffensif en démontrant que nous pouvons atteindre quelques certitudes que ne puissent ébranler toutes les extravagantes suppositions des sceptiques en procédant dans le sens contraire de la démarche grecque ou scolastique. Il commence par la métaphysique et montre qu'elle peut justifier la physique. Il considère le cogito comme point de départ, c'est-à-dire qu'il part du sujet connaissant. Toutefois, nous devons reconnaître que l'absolu cartésien a des limites.

En effet, certains auteurs (surtout les empiristes) considèrent que le sujet connaissant peut avoir une connaissance certaine du monde extérieur mais rejette l'idée selon laquelle le sujet connaissant peut avoir la conscience de soi-même. Il se connaît seulement tel qu'il s'apparaît à soi-même et non tel qu'il est, c'est-à-dire que le sujet connaissant ne peut être objet de sa propre connaissance.

Kant par exemple dans son œuvre *Critique de la raison pure* considère que la conscience de soi-même n'est pas et ne peut être connaissance de soi. En effet, à l'encontre de Descartes qui pose l'identité du moi-même réelle et fait de la conscience une chose, Kant montrera que cette identité n'est elle-même que le résultat d'une activité, autrement dit que le « *Je* » est une fonction nécessaire de la pensée mais ne me livre pour autant la connaissance de moi-même comme substance. Pour lui, l'identité du moi suppose un pouvoir préalable d'identification. Or identifier, poursuit-il, c'est établir une relation entre les

objets saisis en des temps ou lieux différents et les poser néanmoins comme identiques, parce qu'ils sont saisis ensemble dans une conscience. Kant considère que l'identité du moi est une représentation qui est une pensée, et non une intuition. Je n'ai donc aucune connaissance de moi tel que je suis, mais je me connais seulement tel que je m'apparais à moi-même. La conscience de soi-même n'est donc pas encore, il s'en faut une connaissance de soi-même[102].

Chez Kant, l'homme n'est seulement que le créateur de la matière de la connaissance. Selon lui, nous n'avons aucune intuition des choses en soi, pas plus de notre âme que de notre corps, nous les apercevons spatialisés, temporalisés, l'esprit humain n'est doué que de l'intuition sensible. Les réalités qui ne pourraient être perçues par les sens et qui seraient appréhendées seulement par une intuition intellectuelle, Kant les appelle des « *noumènes*». Toutefois, du « *noumène* » l'esprit humain, capable seulement de l'intuition intellectuelle, n'a aucune connaissance déterminée mais c'est un concept problématique, négatif, limitatif.

[102]KANT,E.,(1944), *Critique de la raison pure*, Paris, Ed. P.U.F., p. 110

Conclusion

Nous venons de traiter dans ce deuxième chapitre la conception cartésienne de l'absolu dans la théorie de la connaissance et la métaphysique. Nous y avons montré qu'il a un idéal de connaissance inspiré des mathématiques et qu'il a appliqué la méthode mathématique aux autres sciences. Puis, nous avons montré que, chez Descartes, la pensée a une importance capitale dans la connaissance de l'intelligible. Chez lui, c'est la raison qui domine sur l'imagination.

Ensuite, ce chapitre traite l'atteinte à l'absolu dans la théorie de la connaissance chez Descartes. Et nous avons montré que sa conception métaphysique de l'absolu a des conséquences épistémologiques. Nous avons également montré que ses recherches peuvent être dépassées, parce que sa conception de l'absolu est en soi limitée.

Enfin, c'est dans ce même chapitre qu'il est montré que la connaissance humaine peut accéder à l'absolu, que l'absolu est un objet de raisonnement et que Descartes a prouvé l'existence de Dieu en partant de l'idée claire et distincte et de l'idée de perfection. Alors nous nous proposons cette fois-ci de cerner les rapports entre les conceptions cartésienne et burundaise traditionnelle de l'absolu.

CHAPITRE III : LES RAPPORTS ENTRE LA CONCEPTION CARTESIENNE DE L'ABSOLU ET LA CONCEPTION DE L'ABSOLU DANS LE BURUNDI TRADITIONNEL

Introduction

Nous venons de traiter dans le chapitre précédent les manières d'accéder à l'absolu en partant de la théorie cartésienne de la connaissance ; et nous y avons vu que l'âme est intimement liée à la théorie de la connaissance chez Descartes. De plus, nous avons vu que l'âme a des rapports avec les idées et que l'évidence du cogito nous la présente comme notre première et plus certaine connaissance par rapport au corps. Elle est immortelle.

Nous y avons également vu la valorisation ontologique de la théorie de la substance et la distinction de l'âme et du corps. Nous y avons aussi vu que la conception métaphysique de l'absolu a des conséquences épistémologiques et que l'acception cartésienne de l'absolu a des limites. En abordant ce chapitre, notre dessein est de cerner l'incompatibilité entre la conception cartésienne de l'absolu et la conception burundaise traditionnelle.

3.1. La conception de l'absolu dans les cultures africaines traditionnelles

Avant d'aborder ce chapitre, nous devons savoir que l'être de l'africain traditionnel est force. Selon les Bantu, l'être est ce qui possède de la force[103]. Cette catégorie force embrasse nécessairement tous les êtres : Dieu, les hommes vivants et trépassés, les animaux, les plantes, les minéraux[104].

Dans les êtres visibles, les Bantu distinguent ce qui est perçu par les sens et la « *chose elle-même* »; par la chose en elle-même, ils désignent sa nature intime, propre, l'être même de la chose, ou plus précisément la force par laquelle la chose est ce qu'elle est. Ils s'expriment en langage imagé lorsqu'ils

[103] TEMPELS, P., (1949), *La Philosophie Bantoue*, Paris, Editions Africaines, p.35
[104] Ibid. p.36

disent: « *en chaque chose est une autre chose* »; « *dans chaque homme se trouve un petit homme* ». Cette allégorie des bantu fait simplement sortir qu'il y a lieu de distinguer dans l'être matériel ce qui tombe sous les sens ou phénomène apparent, de ce qui ne se voit pas, ou nature intrinsèque de l'être[105].

De plus, l'homme est généralement désigné par « *muntu* » mais il paraît impropre de traduire cette acception de « *muntu* » par « *l'homme* ». Le « *muntu* » vit bien sûr dans un corps visible mais ce corps n'est pas le « *muntu* ». Tempels écrit: « *Ce muntu, c'est plutôt ce que vous désignez en français par la « personne » et non ce que vous exprimez par « l'homme* [106]».

Muntu inclut une notion d'éminence ou d'excellence dans l'être. Tempels ajoute que cette acception donnerait un sens logique à l'assertion qu'il recueillit un jour chez un noir, disant « *Vidye i muntu mukatampe*[107]». Ceci signifiait donc : Dieu est la personne grande, c'est-à-dire, la grande, puissante force vivante.

Les *« bi-ntu* » sont bien ce que l'on appelle *« les choses* » mais suivant la philosophie bantoue ce sont des êtres « *non vivants* », des forces moindres, non douées de raison, de personnalité, ou de vie supérieure.

Dans les cultures africaines, le principe vital de l'animalité se dit ombre. Celui-ci n'est pas l'ombre projetée par un corps opaque (arbre, maison, homme, etc.). Dans certaines langues, bien sûr, les deux réalités sont désignées par un même terme, par exemple *igicu* en Kinyarwanda, *kiruru* en Gikuyu, au Kenya, *isitunzi* en Isizulu. Mais d'autres langues distinguent les deux entités déjà par des termes différents ; par exemple en ositterero, le principe vital est *omudidimbe* et l'ombre d'un corps physique est *omudile* ; en Sesotho, l'ombre physique est *moriti*, tandis que le principe vital est *seriti*. Chez les Bakongo

[105]Ibid., p. 37
[106]Ibid., op.cit., p.38
[107] Ibid.

existe la même distinction : l'ombre, principe vital est *kini*, tandis que l'ombre physique est *Kiosi*. Chez les Banyamwezi, l'ombre, principe vital est le *moyo* ; *moyogwabupanga* = âme de la vie ; tandis que l'ombre physique est *iduhu*[108]».

En Kiswahili, la même réalité est rendue par le terme *Kivuli*, qui s'emploie aussi bien dans le sens de l'ombre physique que dans celui du principe vital de l'animalité. Un informateur renseigne Alexis Kagame:

> « *Endroit ombragé, ombre d'un corps opaque. Ombre, fantôme, sceptre, revenant. Labda umeona kivuli changu, lakini si mimi = tu as peut-être vu mon ombre, mais pas moi, en réponse à quelqu'un qui prétend vous avoir rencontré ; kukaa katika kivuli cha mumewe = être fidèle à l'ombre de son mari ; se dit d'une femme qui ne s'est pas remariée*[109]».

Les deux exemples cités par l'auteur sous-entendraient d'une part que l'ombre d'un vivant pourrait parfois aller se promener indépendamment de celui qu'elle anime. Le second laisserait supposer que l'ombre existerait après la mort de celui qu'elle informait. On se rappellera que cette entité est attribuée aussi bien à l'animal qu'à l'homme, celui-ci étant également composé d'un corps de l'animalité.

Chez les baBemba, l'ombre est désigné par *mweo*. Le terme *mweo* (la vie) « *est ce qui fait que le corps humain (et l'animal) est entité vivante et doué du mouvement*[110] ».

Le mweo s'applique aussi à l'animal : *mweowaputula* = la vie est tranchée (il est mort). C'est le même mweo qui est donné en Kilamba, Nord Zambie. La même entité est dite *muya* en Kiluba (Shaba) dans le voisinage immédiat du kiBemba :

---

[108] KAGAME , A., (1976), *La Philosophie bantoue comparée*, Paris, Présences Africaines, p.202
[109] Ibid.
[110] Ibid.

> « *Muya, plur. myuya : sens fondamental : haleine, souffle : de là (par voie de conséquence), souffle de vie, principe de vie. Le muya est le principe qui maintient l'homme en vie…..Il est pour l'homme (et l'animal) ce qui le maintient en vie ; élément invisible qui, en disparaissant amène la mort*[111] ».

L'homme vivant est informé d'un double principe dont l'ombre. Pour le Kiluba-kasayi, un informateur dit ceci :

> « *Toute force n'est pas formellement vitale, et la vie n'est pas formellement attribuée à tous les êtres indistinctement. Formellement la vie se limite aux hommes et aux bêtes. On dira les hommes sont-avec-la vie = bantu badi ne moyo ; les bêtes sont avec la vie ; mais on ne dira pas : les plantes sont avec la vie. On dit : elles sont vertes = bisosabibishi ; par opposition aux plantes desséchées= bisosabiume*[112]».

Chez les baVenda, zone à cheval sur la frontière Rhodésie-Afrique du Sud, le terme muya signifie l'âme, esprit. Chez les baSotho le moea signifie : le souffle (le vent), l'air, l'esprit. Cette entité s'applique aussi bien à l'animal qu'à l'homme. Dans la zone du chiNyanja, moyo signifie aussi bien la vie que la santé ; kuonamoyo = être sain et sauf ; *ndwalidwe* uo ngomoyo nao= sa maladie n'est pas mortelle.

Chez les baluba du Kasayi, on parle de *moyo* mais chez les baluba-Hemba, les termes muya et moyo sont inconnus. Pour eux, le principe vital de l'animalité est *mutima* = le cœur tandis que le principe vital d'intelligence est *ngeni*. Le Révérend Père Colle nous fait comprendre :

---

[111]KAGAME , A., op.cit., 203
[112]Ibid.

> « *Nos baluba ont deux mots pour désigner l'âme : mutima et ngeni. Le mot mutima désigne proprement le cœur de chair de tout être animé; c'est-à-dire de ce qu'il considère comme principe de vie animale. Le noir étend la signification de ce mot à ce quelque chose d'impalpable…..que je ne puis traduire que par âme matérielle. Le mot ngeni signifie proprement principe des opérations intellectuelles et volontaires, et par conséquent âme consciente et âme raisonnable. La première âme disparaît avec le corps, la seconde survit toujours…. Le sens intime du mot indique donc que ngeni est un être suis compos, indépendant du corps. Les baluba l'ont attribué au principe de leurs pensées, à l'âme consciente, à l'âme humaine proprement dite.* »[113]

Chez les baLuba-Hemba, le cœur anatomique et la réalité vitale qu'il figure, se dit *mutima*. Chez les baLuba-Shaba, au contraire, le cœur anatomique se dit *mukunka* auquel on ne peut attribuer acte de vie affective, intellectuelle, etc. chez eux le terme *ditshima* (et *mutshima*) étymologiquement apparenté au mutima, signifie le foie, auquel ont été transférées les fonctions attribuées au cœur dans les autres zones bantu, et particulièrement chez les baLuba-Hemba. Van Averma et Mbuya nous apprennent :

> « *C'est surtout dans notre sens de cœur (au point de vue affectif, psychologique), d'âme (non pas considérée comme le principe de vie, car c'est le muya qui est le principe de vie)….que le mot est employé. Le mutshima comme le ditsima est considéré comme le siège de la vie sentimentale*[114]».

Ainsi donc, les baLuba-Shaba ont transféré au foie et le nom et les fonctions du cœur, lequel chez les Bantu, est l'équivalent de la volonté-liberté et

---

[113] KAGAME , A., op.cit., p. 209

[114] Ibid., p.229

d'autres qualités humaines avec leurs contraires (amour et haine, propension et répulsion, etc.).

Les deux groupes baLuba se rencontrent cependant pour tenter de nous expliquer la cause des songes, en se servant respectivement de leur *mutima*=cœur et de leur *mutshima*=foie. Ainsi nous introduiront-ils dans la conception de l'ombre pour les zones à l'ouest de leur aire. A propos des baLuba-Hemba, en effet, Révérend Père Colle dit :

> « *Beaucoup de baLuba prétendent pouvoir quitter momentanément leurs corps à l'aide de poudres et de formules magiques. Pendant que le corps est plongé dans le sommeil ou vaque à ses occupations accoutumées l'âme matérielle se détache invisiblement, s'en va voyager par monts et vaux, ou bien va se joindre à un groupe d'autres âmes désincarnées comme elle, qui s'amusent dans les airs. …. Quant à l'âme raisonnable, elle reste unie au corps jusqu'à ce que la mort vienne lui donner la faculté chez les Kalunga-Nyembo*[115]».

Kalunga-Nyembo est le nom du maître qui règne sur le pays des trépassés. Chez les baLuba-Hemba, l'âme matérielle est le mutima. Chez les baLuba-Shaba, au contraire, c'est le mutshima=foie, qui permet pareilles escapades.

[115] Ibid.

Chez les baSonge, culture au Nord immédiat des baLuba, Merriam nous dit :

> «*Chaque individu est considéré comme composé de trois éléments : son corps, son Kikudi qui pourrait être approximativement traduit comme âme, et son ombre. Le Kikudi et l'ombre=mweshieshi, sont inextricablement liés ensemble, sauf pour la brève période entre la mort et l'enterrement lorsque le Kikudi s'en va tandis que l'ombre reste. Le kikudi et l'ombre sont d'une nature entièrement différente de celle du corps, qui leur sert uniquement d'habitation dont ils se déferont quand elle sera usée. Le corps semble avoir une conscience séparée qui peut être localisée dans la tête, tandis que la conscience du kikudi (âme) et de son double est probablement dans le cœur. En aucun cas le cœur ne reconnaît rien que le kikudi ignore ; d'autre part, le kikudi a certaines connaissances qu'il ne partage pas avec le corps*[116]».

Bref, chez les baSonge, le véritable principe vital dans l'homme est le *Kikudi* = âme (esprit), puisque la mort se produit par sa séparation d'avec le corps. L'ombre au contraire, principe vital de l'animalité, est en pratique superflue dans l'homme, puisqu'elle reste en lui après l'instant de mort.[117]

Chez les baSakata enfin, au Nord-Ouest de la zone des baLuba, Monsengwo renseigne que l'ombre se sépare du corps durant le sommeil, dans le phénomène des songes.

[116]KAGAME , A., op.cit., p.231
[117]Ibid., p.232

Il en va autrement plus à l'Ouest, dans les zones du kiKongo, du kiMbundu et d'uMbundu. En ce qui concerne le kiKongo, en effet, le principe vital commun à l'animal et à l'homme est *umoya*.

Or les baKongo introduisent un autre principe vital sur lequel se baserait la perception sensible, le *mfumukutu* = seigneur de l'oreille.[118]
Sur le plan métaphysique le *mfumukutu* ne peut s'ajuster à l'union vitale. Il s'amuse à la périphérie, en surface, au niveau des effets du principe vital, et il se condamne à être l'objet de l'ethnologie, en dehors de l'orbite de la métaphysique[119].

Cette conception de l'ombre agissant indépendamment de l'existant dont elle est la forme, se retrouve également dans la zone du kiMbundu, en Angola, au Sud du kiKongo. Là cependant, le *kinzumbia* = l'ombre, semble n'être pas superfétatoire et reste dans la conception réelle de principe vital dont nous nous occupons. H. Châtelain en expose la nature et les propriétés :

> « *La vie et l'esprit sont au fond la même chose. Mais cette ombre est …..aussi le corps spirituel de l'homme ; c'est-à-dire l'âme.*
> - *L'homme a l'ombre mais il n'est pas l'ombre. Cette ombre n'est pas liée à un lieu ; elle peut précéder, dans le monde des esprits, les hommes ayant encore leur corps*[120]».

En conclusion, quoique l'ombre du kiMbundu semble être parallèle à celui général du système bantu, ses propriétés ainsi que celles du mfumukutu du kiKongo ne s'intègre pas facilement dans ledit système.[121]

Dans la zone uMbundu, beaucoup plus au Sud en Angola, on y trouve une conception quelque peu similaire :

---

[118]Ibid., p.231
[119]KAGAME , A., op.cit., p.233
[120]Ibid.
[121]Ibid.

> « *le corps = etimba est considéré comme ayant omwenyo = souffle ou vie, et renfermant le ocililemba = esprit ou âme. L'ocililemba est visible dans l'ombre d'une personne pendant la journée, et durant le sommeil il à ses propres aventures qu'il rapporte au dormeur à travers les songes = olonjoi. A la mort, il quitte le corps, mais traîné dans les environs, accompagne le corps aux funérailles, encore sous la forme de l'ombre. Alors il devient ocilulu = esprit, et peut voyager partout où il lui plaît*[122] ».

L'auteur décrit les stades suivants, à travers lesquels *l'ocilulu* s'épure progressivement pour ainsi dire, jusqu'au stade ultime où il devient *ehamba* (plur.ahamba) = esprit ancestral[123].

En Afrique australe, Kagame parle de la conception des baTsonga, à la pointe Sud du Mozambique :

> « *Les indigènes…croient certainement à un principe psychique indépendant, en une âme. Ils l'appellent moya=esprit ; et dans les Clans Ronga : hika= le souffle ; (le plur.mahika, dans l'expression : kuba ni mahika signifie : être hors de souffle). C'est le principe vital de l'homme*[124]».

Ce que nous pouvons constater ici est que chez les baTsonga et dans les clans Ronga, l'âme ou l'esprist est le principe vital de l'homme. Qu'ils l'appellent moya, hika, ndjuti (kidjuti), ce sont là différentes dénomination pour parler de l'âme, c'est-à-dire l'ombre. Mais le kidjuti s'applique spécialement à l'âme défunte, plutôt qu'aux principes psychique des vivants, et c'est la partie spirituelle de l'homme qui se

---

[122] Ibid, p.233-234

[123]KAGAME , A., op.cit., p.233-234

[124]Ibid., p. 235

sépare du corps à la mort. Bref, ce peuple distingue le principe psychique des vivants (le moya ou le hika) et le ndjuti ou le kidjuti. D'après Kagame,

> *« La description de Junod est ici claire : tout d'abord l'ombre matérielle est distincte de l'ombre vitale, puisqu'on ne craint pas de marcher sur l'ombre même d'un chef. Ensuite le kidjuti (ou hika) est clairement le principe vital de l'animalité, bien que l'auteur n'ait pas fait allusion à l'animal. La description laisse entendre clairement que c'est ce principe qui confère la respiration ; or, lorsque la mort survient, ce n'est pas le kidjuti (ou le hika) qui s'en va, mais le moya. C'est donc qu'à l'instant de la mort le kidjuti disparaît, s'évanouit et que le moya est le principe vital d'intelligence*[125]*».*

Dans son œuvre *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine,* l'auteur Alassane Ndaw évoque la notion d'ombre en s'appuyant sur les composantes de la personne telles que les conçoivent les cultures africaines. Selon lui, il existe plusieurs dimensions en l'homme selon les ethnies.

Le corps constitue ce qu'on pourrait traduire en langage occidental par la partie sensible de la personne. Il est d'abord selon les Dogon et les Bambara, un composé de quatre éléments : *« Eau, (le sang et les liquides du corps), terre (squelette), air (souffle vital) et feu (chaleur animale)* [126]».

> *« Le nyama des Dogon est la partie de la personne qui en est totalement distincte. Pour eux, elle est ombre, double immatériel, esprit immortel (kikinusày). Indépendante du corps, elle recèle les*

[125]KAGAME , A., op.cit., p. 235

[126] NDAW, A., (1983), *La pensée africaine, Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, p.155

> *facultés spirituelles, morales et intellectuelles de l'individu. Elle en est le « double » mais qui reste intangible quoi qu'il advienne, parce que son « être » ne dépend que de la volonté divine. Pourvu d'une essence à la fois spirituelle et matérielle, le nyama est substance de vie. Répandu dans l'univers dès l'origine du monde, son pouvoir s'étend à tous les êtres, allant jusqu'aux êtres apparemment inanimés. Il est « l'âme » savante, intelligente et volontaire, la pensée consciente de l'homme. Il ne semble pas être localisé dans un organe, il est réparti dans tout le corps dont il est le double (bibile) ou le double mobile (yabile). Son rôle : faire vivre et se mouvoir l'homme*[127]».

Chez les Bambara, on retrouve également ce principe spirituel, ou *dya*, défini comme double. Le *dya* est à la fois la pensée consciente et inconsciente ; il faut ici un rapport d'analogie avec la terminologie freudienne. Ce double, dya chez les Bambara est essentiellement mobile, et trouve l'occasion de son déplacement lors du sommeil. Alors par le truchement du rêve, il lui communique ce qu'il vit, ce qu'il ressent. Et cet « *enseignement* » du double est ensuite cautionné, comme savoir, dans la démarche gnoséologique de l'homme, de l'ensemble des hommes de la société qui, se réunissant, président, à partir de leurs rêves mis en commun, la saison à venir.

Ce double intervient donc dans la quête de savoir de l'homme africain. Ainsi est-il en un sens une instance philosophique. Il s'ensuit non seulement que l'acte « *philosophique* » de l'homme africain ne saurait être examiné indépendamment de son contexte anthropologique et éthique, mais que l'originalité radicale de la « *philosophie* » africaine s'inscrit dans sa détermination quant à une théorie de la personnalité : celle-ci attribue au moi un

[127] NDAW, A., op.cit., p.156

point de division à la frontière du conscient et de l'inconscient, c'est-à-dire une instance spécifique dans la démarche gnoséologique.

L'étude de la notion de personne chez les Akkan est particulièrement éclairante. En dehors du corps proprement dit, visible, extérieur, les Akkan distinguent l'okra, le *sinsini*, le *ntoro*, le *mojya*, soit quatre sortes d'instances spirituelles. L'okra est l'esprit qui guide l'homme. Il est, à la fois porteur et instrument du destin de l'être humain ayant quitté Dieu pour s'incarner. Et sa séparation du corps signifie la mort pour l'homme marquant l'accomplissement de son destin. L'union de l'okra au corps joue le même rôle, vis-à-vis de lui que l'âme et le corps dans la conception aristotélicienne par rapport au cadavre.
Il existe une étroite corrélation, l'intime pénétration de deux entités réelles: la société et l'individu.

3.2. L'immortalité du principe vital ombre

Il s'agirait de savoir si le principe vital de l'animalité, l'ombre, jouit de quelque espèce d'exister après la mort. Alexis Kagame fait remarquer qu'il n'en a trouvé aucune allusion ailleurs qu'en Afrique australe bantu. Partant des enquêtes chez les baTsonga, un des témoins de l'auteur, H.A.Junod dit :

> *« Certains disent que les décédés vont dans un grand village sous la terre, un village où tout est blanc ou pur = ku basa ; là ils cultivent leurs champs, récoltent de grandes moissons et vivent dans l'abondance, ils prennent de leurs richesses pour en donner à leurs descendants sur la terre. Ils possèdent aussi beaucoup de bétail*[128]».

Ce témoignage nous montre que, dans la croyance des baTsonga, l'ombre subsiste à la mort et demeure active même dans le monde des défunts. C'est la même croyance en la subsistance de l'ombre chez les baSotho. En effet,

[128] KAGAME , A., op.cit., p. 204

Kagame, écrit : « *Il y avait une croyance en une existence incorporelle de l'humanité et d'animaux dans un autre monde situé dans les entrailles de la terre. Les hommes et les animaux à leur mort, ne cessaient pas d'exister*[129]».

Ce témoignage précise que même l'ombre des animaux est immortelle; c'est-à-dire que l'immortalité de l'ombre n'est pas l'apanage des seuls humains. La même conception a été signalée chez les amaXhosa, selon l'information de JAhoun:

> « *Les esprits ancestraux étaient considérés comme habitants sous la terre ou aussi sous les eaux profondes des rivières. On y trouvait d'autres êtres, par exemple, le gros bétail, les chiens et spécialement les serpents qui représentaient les clans* [130]».

Chez les baluba – Shaba (anciennement baluba – Katanga), voici ce que les témoins d'Alexis Kagame, Van Averma et Mbuya nous apprennent à propos des morts :

> *« Nos baluba disent que l'âme (muya) de l'homme, s'en va dès le décès au séjour des morts ; le voyage est long, plus long qu'aucun voyage fait ici bas… Une fois arrivé au Kalunga, le morts sont groupés par villages et demeurent animés des mêmes sentiments qu'ils nourrissaient pendant leur vie sur terre : affection, haine, désir de vengeance, etc. Ils peuvent dès lors revenir pour aider ou poursuivre les vivants* [131]».

Tempels, dans son œuvre *La Philosophie bantoue*, stipule que les Bantus distinguent en l'homme le corps, l'ombre, le souffle (signe apparent de la vie)… et l'homme lui – même. Les apparences sensibles sont périssables et ne sont

[129]Ibid.
[130] Ibid.

[131] KAGAME , A., op.cit., p. 228

nullement ce que nous entendons par âme : ce par quoi nous sommes hommes, notre moi qui subsiste après la mort, lorsque le corps et l'ombre auront disparu. Ce qui subsiste après la mort n'est pas désigné chez les Bantus par un terme indiquant une fraction de l'homme. Il ajoute qu'il a toujours entendu les anciens le nommer « *l'homme même* », « *lui-même* », « *aye mwine* ». C'est là « *le petit homme qui était caché derrière les apparences perceptibles, le « muntu » qui, à la mort, a quitté les vivants*[132]».

Mujinya, dans son ouvrage *L'homme dans l'univers des Bantus*, en son quatrième chapitre « *Le muzimu ou l'homme désincarné* », renforce la question de l'immortalité de l'ombre en parlant du sort de l'homme dans l'au-delà.[133]

En effet, il trouve que les paroles d'adieu, les messages, certaines prières adressées aux morts pendant les sacrifices qui leur sont offerts, enfin tous les éléments importants dans la vie religieuse du *Muntu* centrés avant tout sur le culte des ancêtres, ne laissent aucun doute sur le fait que les Bantus croient à l'existence de l'homme dans l'au-delà. La « *muzimulogie* » ou l'étude concernant la nature de ce que nous pourrions appeler l'âme humaine désincarnée montrerait sans peine que le *nitu* ou le principe vital spirituel de l'homme continue à rester dans l'au-delà une réalité active. Privé du corps, le *nitu* porte le nom de *muzimu*. Il est aussi désigné sous le nom de *dimo* ou *shikwembu* surtout dans les régions bantu de l'Afrique centrale.

Aux yeux des Bantu, le *muzimu* ne signifie rien d'autre que la personne même du défunt, ce terme ne désigne pas « *l'esprit du mort* » ou ce qui reste de l'homme après la mort, mais plutôt ce que devient l'être humain en sortant de ce monde. Le *muzimu* est, en d'autres mots, l'homme à l'état désincarné.

---

[132] TEMPELS , P.,op.cit, p.38

[133] MUJINYA, N., (1978), *L'homme dans l'univers des Bantu*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, p.148

Cette conception n'a rien d'étrange pour celui qui sait que le principe vital spirituel de l'homme est conçu, chez les Bantu, comme un double de l'homme ou comme une réalité spirituelle et autonome qui habite le corps humain qu'il quitte définitivement quand sonne l'heure de la mort.

Le *nitu* est conçu non seulement comme un principe qui est à la source de la vie spirituelle dans l'homme vivant en ce monde, mais avant tout comme l'homme lui-même. C'est la raison pour laquelle les bantu voient dans l'excorporation du *nitu* la désincarnation de l'homme lui-même ou comme ils disent : le départ du « *petit homme* » ou le départ du véritable « *muntu* » qui était caché derrière les apparences perceptibles, écrit Tempels.[134]

Ce qui est frappant, c'est que ce concept existe dans chaque société africaine. Quelle que soit l'appellation de ce double spirituel, partout il désigne un principe fondamental et essentiel de la personnalité. Dans le point qui va suivre, nous allons essayer de voir si ce double spirituel appelé ombre dans les sociétés africaines traditionnelles existe aussi dans le Burundi traditionnel.

3.3. La conception de l'absolu dans le Burundi traditionnel

Dans la tradition burundaise, il existe des degrés dans la connaissance: une connaissance accessible et une connaissance inaccessible. Peut-être pouvons – nous dire là que le burundais pense que l'être humain se connaît tel qu'il s'apparaît à soi-même et non tel qu'il est comme le dit Kant.

Quant à savoir si les Burundais ont une notion de la vérité absolue, nous pouvons répondre par oui. En effet, les Burundais utilisent certaines expressions comme : « *Ni ukuri kutagabanije* », « *Ni ukuri kwose* », « *Ni ukuri kudaseswa* », « *Ni ukuri kw'Imana* », etc., dans tous les cas pour signifier que « *c'est une vérité certaine et indubitable, une vérité absolue*».

[134] TEMPELS , P.,in MUJINYA, N., (1978), *L'homme dans l'univers des Bantu* , op. cit.,p.148

Donc les Burundais ont aussi une notion d'absolu bien qu'ils n'aient pas la notion du Cogito et qu'ils ne procèdent pas comme Descartes. Alors, eu égard à ce que nous venons de dire là-haut, nous pouvons dire que les Burundais aussi font une valorisation ontologique de la substance et font une distinction de l'âme et du corps comme Descartes. Ils ont aussi une notion d'absolu.

La vérité métaphysique conçue par le Burundais traditionnel en tant qu'absolu est Dieu. En effet, les Barundi ont une conception sur Imana, Dieu. Ce vocable peut s'orthographier tantôt avec un seul « *m* », tantôt avec le redoublement de la consonne. Dans tous les cas, selon Bigangara :

> *« Imana est conçu par les Barundi comme être suprême. Imana est un esprit suprême, invisible, infini, sans fin, ni commencement, absolu, créateur de toutes choses, omniscient, Providence, généreux, mais exigeant le concours des êtres. Imana est, toujours selon la conception des Barundi, l'Etre juste par excellence, qui aime le bien et le récompense et qui hait le mal et le châtie*[135] *».*

Bigangara affirme encore : *« La notion d'Imana qui ressort des noms divins ou imanistes et des noms théophores, constitue, dans l'ensemble une vraie doctrine philosophico-théologique*[136]*»*. Nous retrouvons chez les Barundi les noms théophores comme *Bizimana* « *Dieu seul le sait* », *Bikorimana « c'est Dieu qui fait tout ».* Ntahokaja allonge la liste de ces noms en faisant allusion aux noms que les Burundais donnaient à leurs enfants tels *Hakizimana « c'est Dieu qui guérit »,Hatungimana « c'est Dieu qui dompte », Havyarimana « c'est Dieu qui engendre », Maniriho « Dieu existe », Niyonzima « c'est Dieu qui est réel », Niyonkuru « c'est Dieu qui est le chef suprême », Niyongabo « c'est Dieu le défenseur », Ndayisenga « je prie Dieu », Nduwayo « je suis de Dieu »,*

---

[135] BIGANGARA, J.-B., (1984), *Le fondement de l'Imanisme ou religion traditionnelle au Burundi*, Bujumbura, Les Presses Lavigerie, p.128

[136] Ibid.

Ntawuyankira « personne ne refuse à Dieu », Nintunze « c'est Dieu qui me dompte »,Ndikumana « je suis grâce à Dieu », Nkeshimana « tout ce que j'ai dépend de Dieu », etc . Il est aussi fréquent d'entendre des expressions comme *ndabizi ? « le sais-je ?»*. Ceci atteste l'omniscience et l'omnipotense d'Imana.

Muzungu affirme que Dieu est un Dieu de l'existence. Ainsi déclare-t-il :

> *« Dieu est perçu comme condition de réalisation et de réussite pour l'existence humaine. Les noms théophores nous parlent de Dieu comme étant l'auteur et conservateur de la vie humaine. Les proverbes et légendes nous parlent de Dieu comme le législateur et le gardien de la loi morale pour guider la conduite humaine digne d'un être intelligent, libre et responsable. La connaissance de Dieu-avec-les hommes implique nécessairement une connaissance de Dieu lui-même*[137] *».*

Les noms théophores, les proverbes et les légendes ne sont pas les seuls à constituer une théodyssée. Il y a beaucoup d'éléments qui jouent ce rôle dans le contexte burundais. Voici ce que Monseigneur Gorju écrit dans la Lettre Préface au livre de Zuure : *Croyances et pratiques religieuses des Barundi :*

> *« Ces noms si suggestifs, ces adages, ces souhaits remplis du nom Imana, Dieu, dans l'Urundi, sont à eux seuls une théodyssée. Vous m'en citez une vingtaine. Hier, vous m'en offriez un catalogue complet : il dépasse la centaine. On jurait par Imana, on se confiait filialement à sa Providence, on le priait, on le remerciait. Et puis ce sont les pratiques journalières, touchantes dans leur simplicité : l'eau d'Imana, le « ndabe » ou « habit d'Imana », le « ndorero » ou « lucarne*

[137] MUZUNGU, B., (1981), *Le Dieu de nos pères. Une théologie anthropologique*, Bujumbura, Presses Lavigerie, p.95

d'Imana »et cette place toute première assignée à Imana dans les circonstances les plus solennelles de la vie : première sortie de l'enfant, prémisses de la saison, etc.[138] *».*

Les Burundais croyaient également en l'existence de Dieu à travers les proverbes. Le même auteur fait allusion aux proverbes comme *agati gateretswe n'Imana ntigahenurwa n'umuyaga « l'arbuste planté par Dieu n'est pas ébranlé par le vent ». Umwansi agucira icobo Imana ikagucira icanzo « l'ennemi te creuse la tombe et Dieu te fraie l'effraction ». Imana iraguha ntimugura « Dieu te donne vous n'échangez pas ».*

Selon Muzungu, *« Imana est le correspondant exact de cette conception d'un absolu part rapport auquel tout se réfère*[139] *»*. Cependant, il importe d'expliciter les notions *d' « Imana mbi »* ou le *« mauvais Dieu »* et *« Imana nziza »* ou le *« bon Dieu »*. D'après Ntahokaja, certaines gens disaient que les Dieux étaient répartis en deux.

D'une part, il y avait un Dieu qui était glorifié et à qui on donnait des noms comme *Rugira « le faiseur », Rugaba « le donneur sans retour », Rutunga « le dompteur », Indemyi « le créateur »,Indavyi « le voyant », Ingaruzi « celui qui fait retourner », Incanyi « le faiseur de feu », Sebibondo « Le père des enfants »*. Ce sont des noms d'un Dieu donneur « *Iyitanga* ».

D'autre part, il y avait un Dieu à qui on attribuait des noms des fainéants, le Dieu qui dépossède « *Iyaka* ». C'étaient des noms comme *Rwuba rwa Bigata,Bigiriti, Bijinyagu, Imana y' imbwa* « *le dieu des chiens* », *Shahu, Busababi* . Selon ses différents rôles dans la procréation des conjoints, l'on distinguait *Imana Rugiravyose, Imana Macumu et Imana Kabando* . En réalité, c'était un seul Dieu vu sous trois angles[140].

---

[138] ZUURE, B., op. cit., pp5-6

[139] MUZUNGU, B., op., cit., p.87

[140] NTAHOKAJA,J.-B.,op.cit.,pp.144-145

A propos du mauvais Dieu , Zuure renchérit : «*C'est la personnification du principe diabolique ,la divinité méchante qui, aux premiers temps du christianisme surtout , fut identifiée avec le démon ? Il y a certainement quelque chose de tout cela dans l'idée de l'Immana mbi, de Rwuba*[141]».

Traditionnellement, les Burundais considéraient que la meilleure voie d'accès au bon Dieu était la médiation. Pour ce, il y avait le rite d' « *ukubandwa*» qui allait de pair avec le rite d' « *uguterekera imizimu*». C'étaient des rites indirects. L' « *ukubandwa* » était une forme de prière qui consistait à invoquer Kiranga afin qu'il intercède pour les prieurs. Ce dernier était le fils du roi et était considéré comme un médiateur entre Dieu et les hommes, ses créatures. Il n'était pas Dieu. Tandis que « *uguterekera* » était un rite en guise du respect des morts. En fait, il était lié à la peur qu'on éprouvait vis -à -vis des ancêtres qui étaient susceptibles de leur nuire en cas de leur oubli. Le nom « *intezi* » (*les maux ou calamités*) était évoqué dans ce sens.

En ce qui concerne « *uguterekera* », Zuure précise : « *Pour un membre de la famille qui est mort très âgé, on fait beaucoup pour lui : Barateregera (ils offrent des présents, des libations aux mânes) (…) Guterekera signifie déposer pour offrir un cadeau à (…) Guterekera imizimu est l'acte d'offrir à un esprit , soit l'esprit de mort ou celui de Kiranga*[142] ».

Quant à Nzirorera, elle fait remarquer : « *C'est la réciprocité qui explique certains faits tels que la vengeance et le « guterekera imizimu ».*

Le « guterekera » était une façon de rester en contact et en bon termes avec les défunts [143]». Donc, il y a lieu de parler de points de rencontre entre l'absolu chez Descartes et celui conçu dans le Burundi traditionnel.

---

[141] ZUURE, B., op.cit.,p. 204

[142] ZUURE, B., (1929),in NZIRORERA ,I., (1976-1977), *Le Système de réciprocité et de bon voisinage d'après les textes de style oral au Burundi*, Bujumbura, Université du Burundi, Ecole Normale Supérieure, p.85

[143] NZIRORERA ,I.,op.cit., p.87

3.4. Points de rencontre entre l'absolu chez Descartes et celui conçu dans le Burundi traditionnel

Nous avons déjà vu dans les pages antérieures que ce qui subsiste après la mort n'est pas désigné chez les Bantu par un terme indiquant une fraction de l'homme. C'est « *l'homme même* », « lui-même », qui était caché derrière les apparences perceptibles, c'est le « *muntu* » qui, à la mort, a quitté le vivant, ce que l'on appelle ombre dans les sociétés africaines.

Dans la culture burundaise, cette entité est désignée par le « *umutima* », l'âme ou l'esprit pour le vivant et par le « *umuzimu* », spectre ou fantôme l'homme désincarné pour le défunt. Notons que, pour le vivant ou le défunt, l'on parle de « *umutima* » alors que le « *umuzimu* » s'utilise uniquement pour le défunt.

Par contre, dans la culture occidentale, ce qui subsiste après la mort c'est bien l'âme ou l'esprit mais cette entité est une fraction de l'homme. C'est une substance pensante, une réalité à laquelle le sujet pensant conclut à la suite de l'évidence du cogito qui s'impose après le doute le plus radical.

En effet, l'expérience du cogito aboutit à la distinction claire et distincte du corps et de l'âme de l'homme, l'âme dont la fonction essentielle est de penser. De là vient que certains pensent vrai, d'autres moins vrai, d'autres faux. L'erreur vient de la suspension du jugement, c'est-à-dire du doute. C'est pourquoi il faut cheminer du doute à la conscience. En effet, l'âme a une conscience de soi. Mais se savoir pensant ne signifie pas qu'elle se connaît absolument, telle qu'elle est. Toutefois, il ne faut pas douter pour douter, c'est-à-dire qu'il ne faut pas rester sceptique, qu'il faut plutôt douter pour atteindre à la vérité absolue. Cependant, l'évidence restera le critère de la vérité et, toutes les choses que nous conservons clairement et distinctement comme différentes

comme le corps et l'âme de l'homme, ces choses seront absolument vraies selon que nous les concevons.

Dans les cultures africaines traditionnelles en général et dans la culture burundaise en particulier, après la mort d'un individu, son âme devient « *umuzimu* », fantôme, spectre ou âme désincarnée. Cette réalité s'appelle également ombre. L'entité ombre est dans tous les cas un double spirituel immatériel et immortel. C'est la nature intrinsèque de l'être qui ne tombe pas sous les sens, c'est-à-dire que c'est une entité saisie a priori. Elle n'est pas objet d'expérience sensible. C'est le lieu des intelligibles. Elle est une âme intelligente pouvant être consciente ou inconsciente.

Quant à savoir si l'âme est connaissable ou inconnaissable, d'une part elle est connaissable car, par rapport au corps, on en a une idée plus claire et certaine : l'on sait clairement et certainement que c'est une substance pensante. Mais c'est une connaissance limitée. Une conscience de soi n'implique pas une connaissance de soi.

Aussi faut-il savoir que, selon Descartes, tout ce que l'âme peut connaître est connu en état de veille plutôt que pendant le sommeil alors que dans les cultures africaines traditionnelles, en l'occurrence dans la culture burundaise, les âmes des défunts effectuent un voyage et communiquent un savoir aux vivants pendant les songes en état de sommeil : *« abagabo barara kubiri bakarota kumwe »*. Voilà comment se parlent les hommes lorsqu'ils réalisent qu'ils ont une même idée sur quelque chose en se réunissant. Ce proverbe burundais correspond au proverbe français « *la nuit porte conseil* ». Cependant, Descartes recommande de se méfier des rêves.

En effet, selon la conception africaine, l'âme du défunt, ayant connu l'expérience de la vérité, elle la partage avec les vivants. C'est donc une fois mort que le « *muntu* », le « *petit homme* » qui était caché sous les apparences, et

qui a quitté le vivant, a une connaissance exacte de soi, c'est-à-dire une connaissance absolue de lui-même tel qu'il est, non pas seulement tel qu'il s'apparaît à lui-même. Pour ainsi dire que, de son vivant, l'individu n'a pas une connaissance absolue de soi. Cependant, dans tous les cas, qu'elle soit liée ou non au corps, l'âme est une entité autonome qui devient plus libre lorsqu'elle est désincarnée pouvant ainsi agir efficacement en cet état.

De plus, que ce soit dans la conception occidentale ou africaine, l'âme éprouve des sentiments, c'est-à-dire qu'elle a des passions : la faim, la soif, la douleur, etc. Dans le contexte occidental, ce ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps[144] alors que dans la conception africaine l'âme éprouve les mêmes sentiments qu'elle soit liée au corps ou non, c'est-à-dire liée ou désincarnée. Ceci insinue que dans la culture occidentale, l'âme désincarnée ne saurait avoir faim, soif ; elle ne saurait sentir la douleur, etc.

3.5. L'incompatibilité entre les conceptions cartésienne et burundaise traditionnelle de l'absolu

La conception cartésienne de l'absolu est incompatible avec la conception burundaise traditionnelle de l'absolu. En effet, tout d'abord, Descartes procède méthodiquement pour accéder à l'absolu. Son cheminement part du doute à la conscience. Il trouve que la pensée est la première certitude dont personne ne peut douter, c'est une vérité absolue.

Or, nous ne pouvons pas affirmer que la pensée burundaise procède méthodiquement et qu'elle aboutit à une certaine vérité absolue comme le cogito. La pensée burundaise procède par la médiation des êtres de la nature et par la voie anthropologique, c'est-à-dire la vie existentielle. Donc à ce niveau-ci, il n'y a pas de compatibilité entre les deux conceptions.

---

[144] DESCARTES, R., (1953), *Méditations métaphysiques*, 6e Méd., Paris, Bibliothèque de la Péliade, Ed. Gallimard, p.326

Puis Descartes reconnaît comme absolu Dieu. C'est une substance souverainement parfaite, et dans laquelle nous ne concevons rien qui enferme quelque défaut, ou limitation de perfection. Cet Etre parfait ne saurait être que vérace. Il garantit l'être humain que les idées qu'il conçoit claires et distinctes sont vraies. La vérité divine découle de la nature même de Dieu, qui ne saurait induire l'être humain en erreur, puisque Dieu est parfait.

Si nous analysons bien la conception burundaise de Dieu, d'abord, nous ne pouvons pas dire que le Burundais le conçoit toujours comme parfait, à considérer les différentes dénominations qu'on lui donne, telle « *Rwuba rwa bigata* » qui semble désigner un mauvais Dieu. Ensuite, nous ne pouvons pas affirmer totalement que le Dieu du Burundais est infaillible ou qu'il ne peut pas induire quelqu'un en erreur.

Ensuite, si l'idée du Dieu vérace chez Descartes garantit l'être humain que les idées qu'il conçoit claires et distinctes sont vraies, la notion d'idée claire et distincte comme garantie de certitude n'existe pas chez le Burundais. Non plus, le critère de la certitude n'y existe.

De plus, chez Descartes, la progression du savoir dépend toujours de la certitude intuitive des idées claires et distinctes. Or dans le contexte burundais, cette intuition d'idées claires et distinctes n'existe pas. De même, on ne peut pas parler de vérité de la science dans le contexte burundais, puisque, chez Descartes la vérité de la science est constituée d'idées claires et distinctes.

Enfin, chez Descartes, le monde réel que nous pourrons connaître objectivement sera ce qu'exprimera la pensée physico-mathématique bien conduite. Or le Burundais ne pousse pas loin en matière de la pensée physico-mathématique. En effet, il n'a pas développé une théorie systématique sur l'algèbre, la géométrie, le mouvement, etc. Il va se contenter des activités telle la forge, la construction de maison, la vannerie, la poterie, la chasse, etc. La

théorie systématique, il faut qu'il l'apprenne à l'école occidentale. Donc ici aussi il n'y a pas de compatibilité entre les deux conceptions de l'absolu.

Conclusion

Le thème de notre recherche est l'absolu et non l'âme. Nous avons montré que la notion d'âme ou esprit est connu dans les cultures africaines traditionnelles en général et la culture burundaise traditionnelle en particulier. Même en Afrique, la réalité âme ou esprit est une instance de connaissance. Du point de vue épistémologique, la transmission du savoir africain, comme d'ailleurs en Occident, relève d'un savoir préalablement constitué. La pensée africaine est fruit d'une dynamique société - individu pour dire qu'elle ne saurait en aucun cas être ramenée ou réduite à une philosophie du sujet - ou philosophie du cogito au sens cartésien du terme.

De plus, nous ne doutons pas qu'un tel savoir (qui relève d'un savoir préalablement constitué) soit d'obédience philosophique. Ce qu'il faut tout simplement savoir est que l'ombre ou le double spirituel communique ce qu'il vit, ce qu'il ressent à l'homme qui sommeille par le truchement du rêve. Et cet « *enseignement* » du double est cautionné, comme savoir, dans la démarche gnoséologique de l'être humain et de l'ensemble des hommes de la société.

CONCLUSION GENERALE

Notre première hypothèse est la suivante : « *La connaissance humaine pourrait accéder à l'absolu* ». Or, dans le système cartésien, le cogito est l'évidence qui s'impose après le doute le plus radical et qui permet de conclure à la réalité de l'âme comme « *substance pensante* ».

Le cogito est donc, pour Descartes, la plus absolue vérité que l'esprit atteint alors qu'il ne sait rien concernant une autre réalité que lui-même. C'est la première vérité certaine, qu'il définit la première certitude ; il peut le recevoir pour le premier principe de la philosophie.

Cette vérité, personne ne peut la nier. Il y a donc dans la pensée une vérité intrinsèque qui ne provient pas d'autre chose, mais qui repose sur elle-même. Cette vérité est une vérité absolue que l'esprit atteint. La connaissance humaine peut donc accéder à l'absolu.

Cette fois-ci, essayons de confirmer la deuxième hypothèse, à savoir : « *L'absolu serait une vérité de raisonnement* ». Le sens de l'objectivité du réel objectif est « *ce que j'en puis apercevoir par mon entendement pur, par la subjectivité rationnelle de ma pensée*[145] ». De plus, la pensée peut douter, c'est-à-dire qu'elle peut *« suspendre son jugement*[146]*»*, et la formule exacte du cogito devient *dubito ergo sum « je doute, donc je suis »*. Or, concevoir c'est déjà raisonner et douter c'est déjà penser. A la lumière de ce qui précède, nous constatons que Descartes atteint à l'absolu par la force de la raison. De plus, nous avons vu que les objets métaphysiques, c'est-à-dire « *les objets d'entendement ou les natures pures et simples*» dans le langage de Descartes, lesquels nous avons pu identifier comme des natures absolues, sont des objets de la raison. Donc, la connaissance ne peut y accéder qu'au moyen du

[145] DESCARTES, R., (1953), *op.cit.*, p.15
[146] Ibid.

raisonnement. Par là même, l'absolu est un objet de raisonnement. Ainsi la seconde hypothèse vient-elle d'être vérifiée.

De même, le cogito est l'objet d'une intuition intellectuelle. Donc, il a la valeur d'un a priori. Nous pouvons donc dire que notre objectif a été atteint, c'est-à-dire qu'il est possible de s'acheminer à l'absolu à partir du raisonnement et a priori, sans passer par les sens, ce qu'il fallait prouver.

Quant à la troisième hypothèse: « *Descartes aurait prouvé l'existence de Dieu en partant des idées claires et distinctes et de l'idée de perfection*», nous pouvons partir du cogito pour la vérifier. En effet, nous avons vu que le cogito est la première évidence et que Descartes en tire trois propositions évidentes, à savoir que « *toute ma nature n'est que de penser*» ; « *toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies.* » ; « *étant un être qui doute, je suis un être imparfait mais qui a en lui l'idée du parfait.*»[147]

A partir de ces trois propositions évidentes, nous pouvons déduire que la pensée peut démontrer l'existence de Dieu à partir de l'idée claire et distincte et à partir de l'idée de perfection. En effet, Dieu ne pouvant être conçu que comme vérace et comme parfait- ce qui entre dans son essence- il ne peut être conçu que comme existant. C'est ainsi que « *toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies*.» Leur véracité est garantie par l'évidence de l'idée claire et distincte. Elle est aussi garantie par Dieu. Donc Dieu existe. De plus, puisque la raison est garantie par l'idée claire et distincte mais également par Dieu pour autant que Dieu ne saurait être que « *vérace* » et parfait, alors nous disons que Descartes accède à l'absolu en partant des idées claires et distinctes et de l'idée de perfection. Voilà comment Descartes démontre les preuves de l'existence de Dieu en partant des idées claires et distinctes et en partant de l'idée de perfection. Ainsi la troisième hypothèse vient-elle d'être vérifiée.

[147] DESCARTES, R., (1976), *op.cit., p.34*

Au terme de notre travail intitulé : « *La recherche de l'absolu dans la théorie de la connaissance* chez *Descartes* », nous avons essayé de montrer dans le premier chapitre, les différentes conceptions de l'absolu dans la tradition occidentale.

Nous avons également montré la conception cartésienne de l'absolu dans la théorie de la connaissance et la métaphysique, et nous avons trouvé que sa conception de l'absolu a des conséquences épistémologiques, c'était au cours du développement du second chapitre. C'est également dans ce chapitre que nous avons montré comment Descartes a accédé à l'absolu.

Enfin dans le troisième chapitre, nous avons cerné les rapports entre les conceptions cartésienne et burundaise traditionnelle de l'absolu et nous avons montré que les deux conceptions sont incompatibles. En effet, Descartes et le Burundais traditionnel procèdent différemment. Descartes procède par la pensée spéculative tandis que le Burundais traditionnel passe par la médiation des êtres de la nature et par la voie de la vie existentielle, c'est-à-dire la voie anthropologique.

Ainsi tenons - nous à insister sur la notion de l'absolu comme elle a de multiples acceptions dans la culture occidentale. Descartes atteint à l'absolu par la seule raison humaine et a priori. Mais également il en a besoin dans le développement de son système philosophique.

Toutefois, comme il existe des degrés dans l'absolu - c'est le point de vue de Descartes - nous pouvons affirmer qu'il existe des réalités ou des vérités absolues auxquelles la connaissance humaine peut accéder et d'autres auxquelles il ne peut pas accéder.

Néanmoins, la notion d'absolu reste problématique. Quand l'on croit y atteindre, l'on n'est jamais satisfait ou convaincu de cette trouvaille ou du pas franchi. C'est une quête perpétuelle, c'est-à-dire que l'absolu reste un idéal. De

plus, selon l'acception qu'on accorde à l'absolu, ce dernier peut être accessible ou non à la seule raison humaine. Le cogito cartésien par exemple est une vérité absolue accessible à la raison humaine tandis que les noumènes ou choses en soi sont inaccessibles à la raison humaine.

Mais l'idée claire et distincte reste le critère suprême de validité de notre connaissance. C'est ainsi que Descartes a jugé bon de prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. Mais là où Descartes semble se contredire, c'est quand il introduit la notion du génie malin. Est-ce que l'évidence du cogito va lui échapper ? Ou bien encore l'introduction d'un Dieu vérace et parfait, n'est-ce pas un point faible de son système, donc un point faible du cartésianisme ?

Enfin la notion d'absolu reste ambiguë, c'est-à-dire que l'absolu a plusieurs sens et ne permet donc pas une interprétation sans équivoque. Par conséquent, l'absolu est perplexe, c'est-à-dire qu'il est irrésolu, hésitant sur le parti à prendre.

Notre travail n'est qu'un essai modeste. C'est pourquoi nous invitons les futurs chercheurs intéressés par la notion d'absolu à approfondir davantage par exemple « *L'incompatibilité entre les conceptions cartésienne et burundaise de l'absolu*».

BIBLIOGRAPHIE

I. Dictionnaires

1. CERQUIGLINI, B. et OLIE, J.-M., (2008), *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette-Edicef, 1555p.
2. LALANDE, A. (1926), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1323p.

II. Ouvrages de Descartes

1. DESCARTES, R., (1951), *Discours de la méthode suivi des Méditations (*présenté et annoté par François Mistrachi), Paris, Union Générale d' Editions, 189p.
2. DESCARTES, R., (1965), *Traité des passions suivi de la correspondance avec la princesse Elisabeth,* Paris, Union Générale d'Editions, 373p.
3. DESCARTES, R., (1973), *Méditations*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 252p.
4. DESCARTES, R., (1988), *Règles pour la direction de l'esprit*, VI, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 146p.

III. Les autres ouvrages consultés

1. AXELOS, K., (1962*), Héraclite et la philosophie*, Paris, les Editions de Minuit, 275p.
2. BIGANGARA, J.-B., (1984), *Le fondement de l'Imanisme ou religion traditionnelle au Burundi,* Bujumbura, Les Presses Lavigerie, 140p.
3. BIKOI, F.N., (1998), *Le français en seconde,* Paris, EDICEF, 287p.
4. ELISABETH, C. et Alii, (1995), *Philosophie terminale Es*, Paris, Hatier, 423p.

5. HEGEL, G.W.F., (1986), *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Troisième édition, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 646p.

6. HUSSERL, E., (1969), *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 136p.

7. JULIA, D., (1964), *Fichte*, Paris, PUF, 107 p.

8. KAGAME, A., (1976), *La Philosophie Bantoue comparée*, Paris, Présences Africaines, 335p.

9. KANT, E., (1976), *Critique de la Raison pure*, Paris, Garnier Flammarion, 720 p.

10. MUJINYA, N., (1978), *L'Homme dans l'Univers des Bantu*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 205p.

11. MUZUNGU, B., (1981), *Le Dieu de nos pères. Une théologie anthropologique*, Bujumbura, Presses Lavigerie, 156p.

12. NDAW, A., (1983), *La pensée africaine*. *Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 284p.

13. NTAHOKAJA, J.-B., (1977), *Imigenzo y'ikirundi*, Bujumbura, Univeristé du Burundi, 168p.

14. PASCAL, B., (1962), *Pensées*, Paris, Editions du Seuil, 442p.

15. SCHELLING, F.J.W., (1983), *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, Paris, P.U.F., 280p.

16. SPINOZA, (1966), *Ethique*, Paris, Presses Universitaires de France, 152p.

17. TEMPELS, P., (1949), *La Philosophie Bantoue*, Paris, Editions Africaines, 125p.

18. THOMAS, A., (1990), *Somme théologique,* Tome 1, Paris, Les Editions du CERF, 966p.

19. VATTIMO, G., (1991), *Introduction à Nietzsche*, Paris, De Doeck, 144 p.

20. ZUURE, B., (1929), *Croyances et pratiques religieuses des Barundi*, Bruxelles, Editions de L'ESSORAL, 206p.

IV. Webographie

1. https://dsirmtcom.wordpress.com>la-me...(24juin2017)

2. https://people.wku.edu >nathan.love>d…ou encore https : //dsirmtcom.wordpress.com>la-me...(24juin2017)

3. https://www. Alderan – philo.org>attachment

4. DELY,C.,(2006) ,www. sens-public .org> article 281

5. https : //www.philolog.fr >comment –page -1(12 Avril 2008)

6. https : //www. étudier.com > dissertations

7. https://www.les-philosophes.fr>auteur-d...

V. Thèse annexe et Mémoire

1. NZIRORERA I., (1976-1977), *Le Système de réciprocité et de bon voisinage d'après les textes de style oral au Burundi*, Bujumbura, Université du Burundi, Ecole Normale Supérieure, 95p.

2. WAKANA, G., (1992-1993), *Contrairement à la minimisation par B. DUMOULIN (1981) du caractère platonicien de l'âme dans l'Eudème d'Aristote, l'âme comme relève bien d'un platonisme radical*, Thèse annexe, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, 13p.