CERTITUDE, EVIDENCE ET VERITE CHEZ DESCARTES LA QUESTION DU FONDEMENT CARTESIEN DE LA CONNAISSANCE

François-Xavier de Peretti

▶ **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. CERTITUDE, EVIDENCE ET VERITE CHEZ DESCARTES LA QUESTION DU FONDEMENT CARTESIEN DE LA CONNAISSANCE. Philosophie. AMU - Aix Marseille Université, 2014. Français. NNT : . tel-01476885

HAL Id: tel-01476885

https://amu.hal.science/tel-01476885

Submitted on 26 Feb 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE D'AIX-MARSEILLE

UNITE DE FORMATION ET DE RECHERCHE
FACULTE DES ARTS, LETTRES, LANGUES, SCIENCES HUMAINES
ÉCOLE DOCTORALE EA 3276 « COGNITION, LANGAGE, EDUCATION »
UNITE DE RECHERCHE EA 3276 « INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE »

CERTITUDE, EVIDENCE ET VERITE CHEZ DESCARTES

LA QUESTION DU FONDEMENT CARTESIEN DE LA CONNAISSANCE

Thèse présentée en vue de l'obtention
du grade de Docteur de l'Université d'Aix-Marseille,
soutenue en séance publique et contradictoire
le 1er mars 2014

par

François-Xavier de PERETTI

sous la direction de
Monsieur le professeur Alonso TORDESILLAS

Jury :
Giuilia BELGIOIOSO (Università del Salento, Lecce)
Pierre GUENANCIA (Université de Bourgogne)
Denis KAMBOUCHNER (Université de Paris I,)
Kim Sang ONG-VAN-CUNG (Université de Bordeaux III)
Alonso TORDESILLAS, (Université d'Aix-Marseille)

2014

Ce travail de thèse a bénéficié d'une aide à la recherche
du Conseil Général des Bouches-du-Rhône

© 2015 – Clio S.p.A. (Lecce, Italie)

ISBN 978-88-96646-48-9

SOMMAIRE

Introduction 9

§ 1. Une science en quête de principes 10

§ 2. Un usage de la métaphysique à des fins épistémologiques 14

§ 3. Un examen critique de la connaissance 19

§ 4. La question du fondement de la connaissance 26

Première partie. Questions d'interprétations 37

Chapitre premier. Dieu fondement de toute science 39

§ 1. La réfutation de la tromperie divine, préalable à la connaissance : Martial Gueroult 40

§ 2. L'exigence d'une correspondance entre l'ordre du réel et celui des raisons : Ferdinand Alquié 41

§ 3. L'argument de la simplicité de Dieu : Nicolas Grimaldi 42

§ 4. Le Dieu trompeur ou la menace des évidences les plus simples : Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade 43

§ 5. La nécessité d'une intellection claire de Dieu : Laurence Devillairs 46

Chapitre II. L'échec de la tentative de fonder la science en Dieu 48

§ 1. L'entreprise funeste de la métaphysique cartésienne : Ernst Cassirer 48

§ 2. Sortir de doute, une entreprise vouée à l'échec : Dominik Perler 50

Chapitre III. Une double quête du fondement 52

§ 1. La nécessité d'une réponse métaphysique à l'argument du Dieu trompeur : Pierre Lachièze-Rey 52

§ 2. Le besoin d'apposer un sceau définitif à l'évidence : Jean Laporte..... 54

§ 3. Le redoublement de l'assurance de l'évidence : Roger Lefèvre 55

§ 4. Le Dieu trompeur, menace au second degré : Jean-Luc Marion..... 56

Chapitre IV. L'*ego* premier principe 59

§ 1. L'autonomie de la raison dans les évidences présentes : Octave Hamelin, Etienne Gilson, Henri Gouhier..... 59

§ 2. La certitude, rempart contre le doute : Ronald Rubin 62

§ 3. L'assentiment contraint par l'évidence : Charles Larmore. 64

§ 4. Le repli de Descartes sur une vérité de cohérence : Harry Frankfurt..... 65

§ 5. Le renoncement cartésien à la vérité absolue : Jonathan Bennett 67

§ 6. Le faux problème de la tromperie et de la véracité divines : Louis Loeb69

§ 7. Descartes, transition vers une philosophie sans Dieu : Michael Della Rocca 71

Chapitre V. Perspective de réexamen de la question..... 75

§ 1. Relier un archipel de textes peu mobilisés séparément ou de concert ... 76

§ 2. Une approche internaliste..... 95

Deuxième partie. Pour une lecture déflationniste du doute..... 97

Chapitre I. Sur l'hypothèse d'une erreur généralisée des sens 104

§ 1. La grande affaire de la philosophie cartésienne..... 104

§ 2. Le doute et les choses matérielles 109

§ 3. Le doute du *Discours* et le doute des *Méditations* 117

§ 4. Sur l'avancement de la métaphysique et le doute en 1637 122

§ 5. Une inclination naturelle à nous tromper 137

§ 6. « Une certaine fausseté matérielle »..... 145

§ 7. L'idée sensible comme signe, l'arbitraire du signe et sa véritable fonction153

Chapitre II. Sur l'hypothèse de la folie....162
§ 1. La controverse Foucault/Derrida....162
§ 2. Une hypothèse à prendre au sérieux....164
§ 3. L'impossible réfutation de l'hypothèse....165

Chapitre III. Sur l'hypothèse de l'indistinction de la veille et du rêve....169
§ 1. Remettre l'ouvrage sur le métier....169
§ 2. Sur la réversibilité de la veille et du sommeil : l'entrée dans l'hyperbole171
§ 3. Sur l'immunité de la raison....178
§ 4. La raison au secours du sensible....183

Chapitre IV. Sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur....187
§ 1. Une hypothèse écartée par la règle générale de l'évidence....188
§ 2. Une hypothèse disqualifiée *a priori*....192
§ 3. Une hypothèse parfois absente ou abandonnée....195
§ 4. Une hypothèse qui s'autodétruit....196
§ 5. Une hypothèse maintenue malgré sa faiblesse....199
§ 6. Une faiblesse prise en compte par le texte français de 1647 ?....201
§ 7. Une hypothèse surestimée ?....204

Chapitre V. Sur l'hypothèse du malin génie....210
§ 1. L'interprétation canonique....210
§ 2. Le retrait du texte latin de 1641....212
§ 3. L'incompréhensibilité de Dieu....213
§ 4. La capacité de résistance au malin génie....214
§ 5. La doctrine traditionnelle de l'Église....216
§ 6. Portée du doute cartésien....218

Troisième partie. Nature, rôle et statut de la garantie divine.....221

Chapitre I. L'objection du cercle 222

§ 1. L'hypothèse d'un revirement doctrinal au profit de Dieu après 1641 ..224

§ 2. L'hypothèse d'un revirement doctrinal au profit de l'*ego* en 1640-1641237

§ 3. Primauté de la règle générale de l'évidence à l'égard de la véracité de Dieu 251

§ 4. Les raisons d'un malentendu.....261

Chapitre II. La garantie divine de la connaissance 268

§ 1. Une notion et un terme absents des textes cartésiens.....268

§ 2. Non pas Dieu, mais la connaissance de Dieu.....275

§ 3. Application d'un principe de subsidiarité 278

Chapitre III. Les connaissances dont nous avons souvenir.....281

§ 1. La garantie des évidences passées.....281

§ 2. Un second cercle logique ?.....290

Chapitre IV. La connaissance des choses matérielles.....295

§ 1. La garantie de l'existence des choses matérielles 295

§ 2. Une démonstration imparfaite ? 305

§ 3. La garantie de la connaissance de la nature des corps 323

Chapitre V. Dieu, aval et amont du fondement de la vérité.....327

§ 1. Le rôle joué par la garantie divine.....327

§ 2. Véracité, vérités éternelles et vérité 331

Quatrième partie. Défaut et mime de l'absolu 339

Chapitre I. Sur le quatrième point des *Réponses aux secondes objections* 341
§ 1. Économie générale de la réponse de Descartes 342
§ 2. Expérience de l'évidence et persuasion 348
§ 3. L'expérience de l'évidence pour seul fondement 366
§ 4. L'indépassable point de vue de l'esprit humain 376

Chapitre II. L'ego, fondement par défaut 380
§ 1. Le coup de force cartésien 380
§ 2. Une double assimilation de l'incertain au faux et du certain au vrai. ... 383
§ 3. Une décision originelle 388
§ 4. Un usage extensif de notre raison 392

Chapitre III. Des idées aux choses 398
§ 1. Sommes-nous capables d'idées adéquates ? 398
§ 2. La réduction cartésienne de la chose à l'objet 404
§ 3. La fable du monde 414

Chapitre IV : L'*ego* à l'image de Dieu 419
§ 1. Dieu, *alter ego*. 419
§ 2. Morale et doctrine de la connaissance 422
§ 3. Parole humaine et parole de Dieu 434
§ 4. L'hexaméron cartésien 441

Conclusion 446

Appendice : Remarques sur l'action des mouvements du corps sur l'âme chez Descartes 452

Bibliographie 460

Editions de Descartes 461
Instruments de travail 462
Auteurs anciens 464
Auteurs modernes et contemporains 465
Etudes 469
Varia 519

Index des noms 521

Index de lieux cartésiens cités 529

Une œuvre qui nous paraît admirable entre toutes,
œuvre aussi célèbre qu'elle est encore méconnue en son essentielle vérité[1].

Ferdinand Alquié

INTRODUCTION

L'impression de familiarité que peut inspirer la célébrité de Descartes ne doit pas nous tromper. Son œuvre, difficile, n'a certainement pas encore livré tout ce qu'il a voulu y mettre. Peut-être, nous est-elle encore méconnue en son essentielle vérité, comme l'écrit Ferdinand Alquié en introduction à sa lecture. Loin de nous l'idée que nous aurions dévoilé les secrets d'une pensée dont les difficultés se seraient, comme par enchantement, dissipées. L'espoir d'y parvenir ne peut qu'être collectif. Il ne peut naître qu'avec le temps des apports successifs des interprétations que, génération après génération, les commentateurs établissent en les nourrissant de celles qui les précèdent. Et encore cet espoir ne sera-t-il jamais satisfait que provisoirement, chaque époque proposant de nouveaux prismes de lecture, de nouvelles manières d'interroger les grandes œuvres de l'histoire de la philosophie à partir de ses propres concepts et de ses propres problèmes. Nous n'avons d'autre ambition que celle d'inscrire, ici, avec beaucoup d'humilité, la lecture attentive des textes, que nous nous sommes efforcé de faire, dans ce long et patient travail d'interprétation philosophique auquel se voue l'histoire de la philosophie. Le visage d'une œuvre ne cesse de se dessiner, touche après touche, dans une tâche toujours renouvelée. Nous souhaitons modestement apporter à cette entreprise par nature collective une pierre supplémentaire, en la soumettant bien volontiers aux règles de la discussion et de la critique dont elle s'inspire.

---

[1] F. ALQUIE « Introduction », in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 19.

§ 1. UNE SCIENCE EN QUÊTE DE PRINCIPES

Descartes s'est consacré, dans l'histoire de la pensée, à une double tâche. Il a, d'une part, nourri l'ambition théorique d'expliquer tous les phénomènes présents dans l'ordre de la nature, guidée par une finalité pratique consistant à nous en permettre la maîtrise. À ce titre, Descartes a largement contribué à l'invention et à l'essor de la science moderne. Mais, à la différence d'autres pères de la modernité dans les sciences, tels que Galilée, Huygens, Newton, ayant, comme lui, travaillé à l'édification d'une science générale de la nature, Descartes a, d'autre part, voulu apporter un fondement au progrès de la science. La science nouvelle devait pouvoir, à ses yeux, se déduire de nouveaux principes. Cette science conquérante, destinée à nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature »[2], à laquelle aucun secret ne devrait pouvoir résister pour peu que l'on procède par ordre[3], appelait, à ses yeux, une science de ses propres principes. Aussi, a-t-il voulu faire correspondre à la science moderne les principes certains d'une philosophie, elle aussi nouvelle, capable de combattre sur deux fronts : celui de la scolastique et celui du scepticisme. Descartes a ainsi orienté sa philosophie en fonction de deux visées : celle d'accélérer le déclin de la tradition scolastique, qui, de son temps encore, reposait sur la physique d'Aristote, et celle de surmonter définitivement le scepticisme de la Renaissance sur son propre terrain, ce qu'elle accomplira en commençant par retourner le doute sceptique contre lui-même. Chargée de fournir ses fondements ou principes à la science, la philosophie cartésienne est une philosophie première. Entre les deux dénominations, souvent tenues pour interchangeables[4], de philosophie première et de métaphysique, celle de philosophie première aura notre préférence. Elle désigne, d'abord, plus nettement que la notion de métaphysique, le projet d'établir les principes communs à toutes les sciences, par lequel il convient de commencer pour parvenir à l'édification d'un savoir certain. L'idée de

[2] *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 62. Nous nous référons ici, comme par la suite, à l'édition suivante : DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 13 vol. 1897-1913 ; rééd, Paris, Vrin-CNRS, 11 tomes (13 volumes), 1964-1974 ; tirage en format réduit, 1996. Cette édition, mentionnée sous le sigle AT, est l'édition de référence.

[3] « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avoient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre », *Id.* AT, VI, p. 19.

[4] Elles sont, par exemple, indifféremment utilisées l'une pour l'autre par Monsieur Jean-Marie Beyssade ; voir notamment J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, notamment pp. 31-32.

philosophie première renvoie ainsi plus explicitement à la fonction fondatrice de l'entreprise philosophique de Descartes, alors que celle de métaphysique renvoie d'abord, du moins chez Descartes, aux matières traitées que sont Dieu et l'âme humaine. Surtout, comme nous y insisterons, les premières vérités établies par Descartes pour fonder la science ne se résument pas à la certitude du *cogito* et à la connaissance de Dieu. Elles intègrent d'autres principes, à commencer par la règle générale d'équivalence entre certitude et vérité (telle qu'elle nous est accessible, ce qui n'exclut pas que la vérité excède le champ du connaissable pour nous). De plus, de même que la métaphysique ne recouvre pas tout le contenu de la philosophie première chez Descartes, la philosophie première cartésienne n'englobe pas la présentation de sa doctrine métaphysique dans sa totalité. Cette dernière, en effet, ne se résume pas à la doctrine présentée dans le *Discours de la méthode*, les *Méditations métaphysiques*, les *Principes de la Philosophie*, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, l'*Entretien avec Burman*. Est notamment absente de ces textes la thèse, si déterminante et si singulière, de la création par Dieu des vérités éternelles que Descartes ne livre que dans sa correspondance et dans les *Réponses aux cinquièmes et sixièmes objections*, au gré de remarques des objecteurs. L'entreprise poursuivie par les cinq textes que nous venons de citer ne nous semble donc pas exactement relever de la seule doctrine métaphysique cartésienne, même si elle en intègre la majeure partie, mais plutôt d'une doctrine de la connaissance qu'enveloppe l'idée de philosophie première. Comment d'ailleurs ne pas commencer par s'interroger sur ce qu'est connaître avant et afin de savoir ce que nous pouvons espérer connaître avec certitude ? Deux lettres, adressées au père Mersenne en date du 11 novembre 1640, confirment la légitimité de cette lecture selon laquelle Descartes a souhaité édifier une théorie de la connaissance, incluant, certes, de vastes éléments de sa doctrine métaphysique, mais ne se résumant pas à l'exposition d'une doctrine métaphysique. Ces deux lettres indiquent, très clairement, que la préférence de Descartes allait aux termes de philosophie première plutôt qu'à celui de métaphysique pour qualifier ses *Méditations* et quelles raisons plaidaient à ses yeux dans ce sens[5]. La doctrine métaphysique de Descartes étant plus amplement développées dans les *Méditations* que dans les autres œuvres, nous pouvons étendre ce que Descartes dit à Mersenne au sujet des *Méditations* à la quatrième partie du *Discours de la méthode*, à la première partie des *Principes de la Philosophie*, à *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, à l'*Entretien avec Burman*. Dans la première lettre à Mersenne, Descartes argumente en faveur du choix du titre : *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia*, parce qu'il ne traite pas, dans les *Méditations*, en particulier de Dieu et de l'âme, mais plus généralement de toutes les choses que l'on peut commencer à connaître en philosophant. Dans la seconde lettre, datée du même

[5] AT, III, p. 235; *Id*., p. 238.

jour, Descartes revient sur le choix du titre des *Méditations*, pour confirmer sa position en des termes strictement identiques à ceux de sa première lettre. Cette réitération, dans les mêmes termes et dans deux lettres du même jour, adressées au même destinataire, peut paraître insolite. Sans nous perdre en conjectures invérifiables sur les raisons possibles de ce double envoi, ces deux lettres ont le mérite, en raison de leur insistance sur le point qui nous intéresse ici, de nous indiquer que la préférence de Descartes en faveur de la notion de philosophie première pour qualifier l'objet et le sens de ses *Méditations* n'est en rien formulée comme en passant. Elles nous indiquent, aussi, que Descartes ne fonde pas son choix sur une simple préférence lexicale, mais sur le fait, beaucoup plus décisif, qu'à ses yeux les périmètres respectifs de la métaphysique et de philosophie première ne se superposent pas totalement[6].

La philosophie première, ne se limitant pas à la connaissance de l'âme et de Dieu, devra être en mesure d'examiner les premiers principes ou fondements de la science et de fournir une théorie de la connaissance qui accompagne, englobe et légitime la transformation historique du concept de connaissance telle qu'elle s'accomplit à travers les recherches empiriques des sciences particulières qui se développent, en Europe, au XVII^{e} siècle. Nous pouvons alors dire que la conception cartésienne de la science se caractérise d'une double manière : par l'ampleur des ambitions, tant théoriques que pratiques, qu'elle assigne à une science générale de tous les phénomènes de la nature, et par l'exigence d'un examen solide, au titre d'une philosophie première, des principes auxquels la longue chaîne de toutes les vérités de cette science doit pouvoir se rattacher. Aussi, ne serons-nous pas surpris de la réaction de Descartes à la lecture des *Discorsi e Dimonstrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*[7]. Tout en saluant le génie scientifique de Galilée, tant pour sa prise de distance envers les erreurs de la scolastique que pour l'usage qu'il fait des mathématiques dans la résolution des questions de physique, Descartes confie à

[6] Pour plus de détails sur la légitimité de cette distinction, on se réfèrera à l'examen qu'en propose Monsieur Denis Kambouchner qui penche, pour sa part, en faveur d'une différence plus sémantique qu'objective, chez Descartes, entre philosophie première et métaphysique ; voir D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presses Universitaires de France [« Quadrige-*Grands* textes »], 2005, pp. 39-52. Toujours sur les questions et possibles réserves que l'admission d'une équivalence entre métaphysique et philosophie première peut soulever, ainsi que sur la mutation du concept de métaphysique qu'elle suppose, nous signalons aussi les pages très éclairantes de Monsieur Jean-Luc Marion, dans J.-L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 1986, pp. 9-73.

[7] *Discours et démonstrations mathématiques sur deux sciences nouvelles* (notre traduction). Cet ouvrage constitue le coup d'envoi de la dynamique et de la mécanique modernes. Il traite notamment de la résistance des matériaux et de l'étude du mouvement. On se réfèrera à l'édition suivante : *Le Opere di Galileo Galilei, Edizione Nazionale*, vol. 8º, édition A. Favaro, Florence, Barbera, 1890-1909 ; réed. 1929-1939 ; 1964-1968.

Mersenne qu'on ne peut que reprocher à Galilée d'avoir, néanmoins, bâti sans fondement :

> Je trouve en général qu'il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'École et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m'accorde entièrement avec lui et je tiens qu'il n'y a d'autre moyen pour trouver la vérité. Mais il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions et ne s'arrête point à expliquer tout à fait une matière ; ce qui montre qu'il ne les a pas examinées par ordre et que, sans avoir considéré les premières causes de la nature, il y a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers et ainsi, qu'il a bâti sans fondement[8].

C'est pour éviter ce défaut de fondement que la philosophie première et les sciences devront former, aux yeux de Descartes, un seul tout, au sein duquel la philosophie première servira aux sciences de socle sur lequel s'appuyer :

> Ainsi 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 réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale[9].

Cette conception globale du savoir ne le quittera pas. Et il ne se départira jamais du souci de répondre à la question du fondement de la science, c'est-à-dire de toute connaissance humaine acquise à l'aide de la seule lumière naturelle de notre entendement. L'on ne s'étonnera donc pas que les premiers mots des *Méditations* témoignent de ce souci ; il conviendra, une fois pour toutes, de se défaire de nos anciennes opinions et de bâtir depuis les fondements pour établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences :

> […] il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences[10].

---

[8] *A Mersenne*, 11 octobre 1638, AT, II, p. 380.

[9] *Lettre-Préface de l'édition française des Principes de la philosophie*, AT, IX, 2, p. 14.

[10] *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 13. Lorsque nous disposons d'une version française revue, corrigée, approuvée par Descartes d'une de ses œuvres d'abord publiée en latin, nous nous référons, bien qu'avec prudence, au texte français, qui, plus qu'une simple version, censé faire autorité en tant que formulation définitive que Descartes a voulu donner, ou qu'il a, du moins, accepté de donner à sa pensée. Toutefois, le texte latin ne peut, nous semble t-il, être totalement supplanté par le texte français. Nous nous réfèrerons au texte latin, lorsque les deux textes peuvent s'éclairer mutuellement et nous éclairer ensemble sur le

Ces termes sont parfaitement clairs sur l'exigence cartésienne d'un examen radical des fondements de la connaissance. Ils sont tout aussi clairs sur la fonction de la philosophie première, au sein du système. Ils annoncent que la tâche, bien définie, délimitée et essentielle de la philosophie première est de procéder à l'examen des fondements de la connaissance. Nous suivons ici volontiers Ernst Cassirer lorsqu'il affirme que Descartes plutôt que de s'intéresser à des recherches précises dans un domaine particulier de la réalité, comme l'ont fait Galilée ou encore Kepler, s'est passionné pour le concept de réalité dont l'appréhension lui paraissait décisive pour le destin de la science[11]. Il s'est surtout passionné, ajouterons-nous, pour les relations que notre esprit entretient avec la réalité.

§ 2. UN USAGE DE LA MÉTAPHYSIQUE À DES FINS ÉPISTÉMOLOGIQUES

Étant donné qu'aucune méthodologie, ni aucune logique ne peut, nous assurer par elle-même que les choses existent hors de notre pensée, il n'est pas étonnant que les premiers écrits perdus de sa philosophie première datent chez Descartes de l'époque que les *Regulae ad directionem ingenii* qui attestent, au même moment, de l'élaboration de la méthode cartésienne. La philosophie première, explorant la question de la valeur objective de notre connaissance, vient compléter les travaux cartésiens sur la méthode. Il ne s'agit pas là d'une pure coïncidence chronologique. Cette contemporanéité de la première exposition de la méthode et de la première exposition de la philosophie première est bien plutôt la confirmation que l'une et l'autre se font écho et que la philosophie première de Descartes naît, comme le suggère Cassirer, des considérations relatives à la méthode et qu'elle leur reste liée[12]. Elle doit résoudre ce que présuppose, mais laisse en suspend la méthode, à savoir l'examen de la nature des rapports entre l'être et la pensée. La philosophie première accomplit en ce sens la méthode[13]. Le rapprochement entre méthode et philosophie première doit nous instruire sur le sens de

même point. Loin de poser problème, le double état de certains textes cartésiens doit être considéré comme une richesse pour le commentaire.

[11] E. CASSIRER, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. R. Fréreux, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 356.

[12] *Ibid*.

[13] L'on trouvera un état général, parfaitement éclairant, de cette question, et des différentes possibilités d'interpréter cet accomplissement de la méthode par la métaphysique, proposées par le commentaire contemporain, au début de l'ouvrage suivant : G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], Paris, 2005, pp. 13-32.

la philosophie première cartésienne. L'une et l'autre répondent à un même souci de ne plus être trompé, de ne plus faillir, de ne plus être pris au piège de l'erreur, dont la menace et la crainte qu'elle fait peser sur l'usage de la raison constituent le fond sur lequel se déploie l'ensemble du projet philosophique de Descartes[14]. La méthode s'évertue à montrer la voie et l'ordre qu'il faut suivre pour éviter l'erreur de fait, la philosophie première tente d'ouvrir un second chemin, complémentaire de celui de la méthode, qui nous assure que nous ne sommes pas condamnés, en droit, à l'erreur. Si nous ne perdons pas de vue cette intention fondamentale de la philosophie première cartésienne, il apparaît même que toutes les considérations qu'elle emporte avec elle, concernant l'existence et la nature de l'*ego*, l'existence et la nature de Dieu, ne sont pas, ou pas seulement, traitées pour elles-mêmes, quelle que soient leur importance et leur intérêt. La philosophie première requiert la connaissance de soi-même et de Dieu, mais elle la requiert dans l'économie générale d'une réponse à un problème épistémologique. Martial Gueroult rappelle, à juste titre, que nous ne devons jamais oublier, au fil des démonstrations conduites par Descartes, l'ultime visée de sa métaphysique. En démontrant que Dieu existe, aussi spectaculaire que puisse être en soi ce résultat, que vise Descartes ? Un objectif encore plus important à ses yeux, sur le chemin duquel les preuves de l'existence de Dieu ne sont que des étapes. Ce but réside dans la résolution du problème de la valeur objective de nos idées, autrement dit, dans la réponse à la question de savoir si nous pouvons être assurés de connaître, par l'entremise de nos idées, la réalité telle qu'elle est hors de notre esprit[15]. Qu'il faille ou non accorder un rôle décisif aux preuves de l'existence de Dieu dans la détermination du fondement de la valeur objective de nos connaissances (ce que nous discuterons), l'on peut reconnaître *a minima* qu'elles interviennent, chez Descartes, dans le cadre de l'examen plus large de la valeur de la connaissance. La philosophie première cartésienne apporte des solutions d'ordre métaphysique à une question d'ordre épistémologique[16]. Telle est peut-être une

[14] Esquissant un devenir propre à la pensée, une histoire des problèmes philosophiques à partir de leur logique interne, irréductible à un jeu d'influences historiques et sociologiques, Gilles Deleuze suggère que le problème de l'erreur est le principal problème à la résolution duquel se consacre toute la philosophie du XVIIe siècle. Ce n'est qu'ensuite, selon lui, au XVIII[e] siècle, que s'effectuera un glissement de problématique vers la question de savoir comment l'esprit peut, non plus éviter l'erreur, mais dissiper les illusions, les superstitions dont il s'entoure et qu'il produit lui-même. C'est plus tard encore, au XIX[e] siècle, poursuit G. Deleuze, qu'émergera, au bénéfice d'un nouveau glissement, la question de savoir comment conjurer la bêtise. Voir G. DELEUZE, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, « Histoire de la philosophie », avec C. Parnet, film produit et réalisé par P.-A. Boutang, Paris, 1988, première diffusion 1996, sur la chaîne Arte [« Métropolis »].

[15] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, pp. 194-195

[16] L'on trouve, notamment, et encore une interprétation qui corrobore notre proposition de lecture sur ce point dans l'opuscule de Monsieur Thierry Gontier, *Descartes, l'arbre inversé*, Paris, Ellipses [« Philo-philosophes »], 1999, pp. 13-14. L'auteur y présente la métaphysique cartésienne, primordialement

des innovations les plus manifestes qu'accomplit Descartes en philosophie. Cette innovation consiste à mettre les vérités métaphysiques au service des sciences, à commencer par la physique qui sert de tronc commun aux autres sciences. C'est la fonction qu'en janvier 1641, sous le sceau de la confidence, Descartes avoue à Mersenne être celle de sa philosophie première, en affirmant qu'elle contient tous les fondements de sa physique, mais qu'il convient de n'en rien dire afin de pas éveiller l'hostilité des défenseurs de la physique d'Aristote[17]. C'est encore cette fonction, assignée à la métaphysique et à la philosophie première, que confirme, en 1647, dans la *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, la métaphore célèbre de l'arbre, déjà citée, selon laquelle 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[18]. Enfin, c'est encore cette fonction que Pascal, ne s'y trompant pas, reconnaîtra à l'usage cartésien du *cogito* en refusant de le réduire à son antécédent augustinien, en raison du rôle que Descartes lui confère dans le fondement de toute sa physique :

> Je voudrais demander à des personnes équitables si ce principe « La matière est dans une incapacité naturelle, invincible de penser » et celui-ci « Je pense donc je suis », sont en effet une même chose dans l'esprit de Descartes et dans l'esprit de Saint Augustin, qui a dit la même chose douze cents ans auparavant. En vérité, je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand même il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouvent la distinction des natures matérielles et spirituelles, et à en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire[19].

Quant aux vérités métaphysiques prises en elles-mêmes, indépendamment du rôle nouveau qu'il leur confie, Descartes ne revendique aucune originalité. À deux reprises, il confesse même l'inverse dans l'*Épître dédicatoire des Méditations* et dans la *Lettre-Préface des Principes.* Il assure dans l'*Épître dédicatoire* que de grands personnages se sont déjà chargés de démontrer les principes qu'il utilise :

---

centrée sur l'esprit humain, comme étant essentiellement un préliminaire épistémologique. Si elle s'intéresse à Dieu, ce n'est qu'à titre de condition de la connaissance et raison suffisante, non du monde comme dans la tradition aristo-thomiste, mais de notre esprit.

[17] *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, pp. 297-298.

[18] AT, IX, 2, p.16.

[19] B. PASCAL, *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader*. *Textes et commentaires*, Éditions Pédagogie Moderne [« Collection philosophie »], Paris, 1979, p. 41.

> Davantage, sachant que la principale raison, qui fait que plusieurs impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine est distincte du corps, est qu'ils disent que personne jusques ici n'a pu démontrer ces deux choses ; quoique je ne sois point de leur opinion, mais qu'au contraire je tienne que presque toutes les raisons qui ont été apportées par tant de grands personnages, touchant ces deux questions, sont autant de démonstrations, quand elles sont bien entendues, et qu'il soit presque impossible d'en inventer de nouvelles : si est-ce que je crois qu'on ne saurait rien faire de plus utile en la philosophie, que d'en rechercher une fois curieusement et avec soin les meilleures et plus solides, et les disposer en un ordre si clair et si exact, qu'il soit constant désormais à tout le monde, que ce sont de véritables démonstrations[20].

Descartes renchérit dans la *Lettre-Préface* en affirmant que les principes de sa philosophie ont été connus de tout temps :

> L'autre raison qui prouve la clarté de ces principes est qu'ils ont été connus de tout temps, et même reçus pour vrais et indubitables par tous les hommes, excepté seulement l'existence de Dieu, qui a été mise en doute par quelques-uns à cause qu'ils ont trop attribué aux perceptions des sens, et que Dieu ne peut être vu ni touché. Mais encore que toutes les vérités que je mets entre mes principes aient été connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusqu'à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres choses qui sont au monde : c'est pourquoi il me reste ici à prouver qu'elles sont telles ; et il me semble ne le pouvoir mieux qu'en le faisant voir par expérience, c'est-à-dire en conviant les lecteurs à lire ce livre[21].

La seule originalité à laquelle prétend Descartes est celle de l'usage, précisément épistémologique, et en ce sens nouveau, qu'il en fait. Aussi, le sujet qui médite ne cherche pas à approfondir, dans le détail, la connaissance de soi, ni la connaissance de Dieu au-delà de la sphère des certitudes indispensables au fondement de la science. Le début de la *Méditation cinquième* est parfaitement clair sur ce point. Il confirme l'intention épistémologique qui oriente l'économie générale des six méditations. Descartes renvoie *sine die*, dans un futur parfaitement indéterminé et même tout à fait incertain, l'éventuelle recherche de toutes les choses, de son propre aveu nombreuses, qui resteraient à examiner touchant les attributs de Dieu et sa propre nature :

> Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les attributs de Dieu, et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit : mais j'en reprendrai peut-être une autre fois la recherche. Maintenant (après avoir remarqué ce qu'il fallait faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la vérité), ce que j'ai principalement à faire, est d'essayer de sortir et me

[20] AT, IX, 1, pp. 5-6.

[21] AT, IX, 2, p. 10.

> débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés, et voir si l'on ne peut rien connaître de certain touchant les choses matérielles[22].

S'il n'y a ni urgence, ni même nécessité à approfondir notre connaissance métaphysique de Dieu et de notre propre nature, c'est bien que cette connaissance n'est pas l'objectif de la philosophie première de Descartes, mais le moyen de poursuivre un autre but : la détermination de ce que je peux connaître de façon certaine, débarrassé de toute raison de douter. Une singularité du rapport de Descartes à la métaphysique tient assurément au fait que sa pensée métaphysique n'est pas motivée par une préoccupation strictement métaphysique. Il ne s'agit jamais de proposer pour Descartes un thème d'étude ou de méditation en posant frontalement, d'emblée, des questions telles que : Qui est Dieu ? Que puis-je en connaître ? Qu'est-ce que l'âme humaine ? Est-elle distincte du corps ? Est-elle immortelle ? Ce n'est qu'au détour d'un autre problème que ces questions surgissent. Ce problème, traité par la philosophie première cartésienne, consiste à savoir si nous pouvons être certains de quelque chose et de quoi pouvons-nous commencer par être certains en ne partant d'aucune vérité préalablement admise. On pourrait, bien sûr, extraire de la philosophie première de Descartes tout ce qu'elle comporte d'éléments de métaphysique pour les assembler selon un ordre nouveau qui n'en serait pas l'ordre originel et en faire un corps de doctrine métaphysique, mais l'on fausserait alors complètement le sens et la compréhension de l'économie générale de la philosophie première cartésienne, dont l'élaboration d'une doctrine métaphysique est le moyen et non la fin. Le détachement de Descartes à l'égard de la métaphysique, prise comme objet d'étude en soi, qu'il exprimera, sans détour, dans sa correspondance avec la princesse Élisabeth, plaide dans ce sens :

> Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens ; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens[23].

Les vérités de la philosophie première servent, sans ambiguïté, la perspective d'un examen général et approfondi du problème de la connaissance et de la valeur de

[22] AT, IX, 1, p. 50.

[23] *A Élisabeth*, 28 juin 1643, AT, III, p. 695.

nos certitudes. Le rôle de la métaphysique cartésienne à l'intérieur de la philosophie première est de contribuer à cet examen général de la valeur de la connaissance[24].

§ 3. UN EXAMEN CRITIQUE DE LA CONNAISSANCE

L'examen de la valeur la connaissance auquel procède Descartes s'impose à lui de manière parfaitement logique. Pourvue d'une méthode et d'un but, qu'est l'édification d'une science nouvelle à la fois utile et certaine, la raison, qui doit pouvoir se livrer à l'examen de toutes sortes de questions particulières, doit procéder aussi à son propre examen. Elle doit s'occuper de se connaître elle-même en déterminant la nature de son mode de penser, le fondement et les limites de sa capacité de connaître. Cette enquête s'impose comme la plus originaire de toutes. D'elle dépend la valeur qu'il conviendra d'accorder à toutes nos autres connaissances, ainsi que l'annonce la huitième règle des *Regulae ad directionem ingenii*, qui préconise, avant d'examiner toutes autres connaissances, de s'enquérir de la connaissance de l'entendement dont toutes les autres dépendent :

> Si quis pro quaestione sibi proponat examinare veritates omnes, ad quarum cognitionem humana ratio sufficiat, quod mihi videtur semel in vita faciendum esse ab iis omnibus, qui serio student ad bonam mentem, ille profecto per regulas datas inveniet, nihil prius cognosci posse quam intellectum, cum ab hoc caeterorum omnium cognitio dependeat, et non contra; perspectis deinde illis omnibus quae proxime sequuntur post intellectus puri cognitionem, inter caetera enumerabit quaecumque alia habemus instrumenta cognoscendi praeter intellectum, quae sunt tantum duo, nempe phantasia et sensus[25] ; [Un homme qui se propose d'examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles la raison humaine suffit (examen que doivent faire une fois dans leur

[24] Nous nous en tiendrons à l'étude de la théorie cartésienne de la connaissance et à la celle de la contribution des éléments de métaphysique cartésienne à son élaboration. Nous ne traiterons pas, dans ce travail, de la question sensiblement différente de savoir si la métaphysique de Descartes se limite ou non à une théorie de la connaissance, si elle rompt ou non avec une conception aristotélicienne de la métaphysique et comment elle prend place dans, ou hors, de l'histoire de la métaphysique occidentale. L'on peut utilement prendre la mesure de la question d'une constitution proprement cartésienne du concept de métaphysique et de son renouvellement à partir des travaux suivants : J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1977 ; *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981 ; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 1986 ; « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, pp. 785-791 ; V. CARRAUD, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », in O. Depré et D. Lories (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Actes du colloque tenu à Louvain-la-Neuve les 23 et 24 mai 1996, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997, pp. 153-171.

[25] AT, X, p. 395.

> vie, me semble-t-il, tous ceux qui travaillent à s'élever sérieusement jusqu'au bon sens) trouvera certainement selon les règles qui ont été données, que l'on ne peut rien connaître antérieurement à l'entendement, puisque c'est de lui que dépend la connaissance de tout le reste, et non l'inverse ; puis ayant passé en revue tout ce qui vient immédiatement après la connaissance de l'entendement pur, il énumèrera, entre autres choses, tous les autres instruments de la connaissance que nous possédons en sus de l'entendement, lesquels ne sont que deux, savoir l'imagination et les sens[26]]

La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle l'affirme, à nouveau, lorsque le personnage d'Eudoxe, interrogé par Poliandre au sujet de l'ordre qu'il se propose de suivre pour procéder à l'examen de toutes les choses que renferme le monde, déclare qu'il conviendra de commencer par l'âme, parce que c'est d'elle dont dépendent toutes nos connaissances. La philosophie première, parce qu'elle détermine le rôle de notre raison, la légitimité de son usage dans l'ordre de la connaissance et examine la valeur objective de nos idées claires et distinctes, est, à la fois, la première des sciences et la condition de toute science. Elle examine non seulement des vérités, mais la possibilité de toute vérité[27] :

> Il faudra commencer par l'âme raisonnable, pour ce que c'est en elle que réside toute notre connaissance, et ayant considéré sa nature et ses effets, nous en viendrons à son auteur […][28].

La vérité de toute connaissance ne peut s'acquérir que par la connaissance préalable de la vérité. Toute vérité n'a de sens qu'autant que l'on dispose d'une connaissance générale de la vérité. La connaissance de la science ne commence qu'au prix d'une science de la connaissance. Pour espérer savoir vraiment quoi que ce soit, il faut commencer par savoir si l'on peut véritablement savoir quelque chose et ce que l'on peut en savoir. Aussi, était-il impossible, pour Descartes, de faire l'économie d'une philosophie première qui traite d'une science générale de la connaissance. Si la méthode, exposée dès les *Regulae*, et la conception de la science qu'elle sert, en appellent à l'examen du pouvoir de la raison et de nos facultés de connaître, si la philosophie première se donne pour tâche, chez Descartes, d'éprouver et de sonder les capacités et le fondement de la raison, la philosophie première cartésienne obéit à une

---

[26] *Règles pour la direction de l'esprit,* trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 118.

[27] Monsieur Jean-Marie Beyssade insiste, à bon droit, sur cette double dimension de la philosophie première. Voir J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes,* Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, pp. 25, 27.

[28] AT, X, p. 505.

logique interne au développement des problèmes qui sont nés de la méthode et du projet de fonder une science certaine[29]. La philosophie première et ses éléments de métaphysique ne sont, à l'inverse de ce que certains commentateurs ont voulu soutenir[30], aucunement un ajout, un volet superficiel, extérieur à l'essentiel de la doctrine cartésienne. L'on voit mal quel crédit l'on pourrait sérieusement accorder à des interprétations qui voudraient rejeter hors du système cartésien, proprement dit, la philosophie première et ses éléments de métaphysique et en expliquer l'élaboration par des intentions purement apologétiques ou tactiques, exclusivement contingentes et étrangères aux intérêts de la raison. Soyons clairs : nous ne nions en rien que des intérêts extérieurs aux intérêts purs de la raison et de la connaissance par la raison, puissent se joindre à eux, ni que Descartes ait eu une stratégie d'auteur pour faire accepter sa philosophie notamment par les autorités religieuses et théologiques de son temps. Toutefois, nous pensons que la mise en évidence de ces considérations, aussi légitime et pertinente soit-elle, n'a pas vocation à se substituer, pour les effacer, aux raisons strictement philosophiques, internes au système, qui ont présidé à l'élaboration par Descartes de sa philosophie première. Or, ces raisons internes et proprement philosophiques découlent de la nécessité, complémentaire de la méthode, de connaître le pouvoir de notre esprit au regard de ses prétentions à établir quelque vérité. Nul doute

[29] La thèse, très intéressante, de Monsieur Gilles Olivo pose la question de savoir, notamment à partir de la *Regula VIII*, si la méthode ne tient pas lieu, chez Descartes, de philosophie première, avant la constitution d'une métaphysique, en privilégiant comme principe, non pas la connaissance de l'existence et de la nature de l'âme, mais celle du rôle de l'entendement. Voir G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], Paris, 2005, pp. 35-80. Selon nous, l'étude et la connaissance de l'entendement, préconisée par la *Regula VIII*, ne peut encore tenir lieu de philosophie première, car l'objet de la philosophie première ne saurait se résumer à la connaissance des opérations de l'entendement que sont l'intuition et la déduction. La connaissance de l'entendement supposera encore que nous en déterminions, non seulement les opérations, mais aussi la légitimité de sa prétention à accéder à la vérité de la chose connue. Il ne sera procédé à cet examen du pouvoir de l'entendement que dans la philosophie première notamment exposée dans le *Discours*, les *Méditations* et les *Principes*. Elle achèvera ce que les *Regulae* annonçaient à titre d'exigence en posant l'équivalence entre la certitude de l'entendement et la vérité de ce qui est connu.

[30] Parmi les tenants les plus radicaux de la thèse d'une externalité, à l'égard du système cartésien, de la métaphysique, qui serait, selon eux, principalement élaborée aux fins d'afficher une orthodoxie religieuse, voir notamment dans le commentaire contemporain (prolongeant la représentation d'un Descartes d'abord physicien et déchristianisé en vogue, en France, au XIX^{e} siècle) : M. LEROY, *Descartes le philosophe au masque*, Paris, Rieder [« Littérature »], 1929 ; H. LEFEBVRE, *Descartes*, Paris, Éditions Hier et aujourd'hui, 1947 ; H. CATON, « The Problem of Descartes' Sincerity », *The Philosophical Forum*, vol. 2, n° 3, 1971, pp. 355-370 ; *The Origin of Subjectivity: an Essay on Descartes*, New Haven, Yale University, 1973 ; F. HALLYN, *Descartes. Dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006. Voir aussi sur l'état de la question portant sur les stratégies de dissimulation imputées à Descartes : A. STAQUET, « Lecture matérialiste des *Méditations* cartésiennes », in « Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé. Libertinage, athéisme, irreligion. Essais et bibliographie », mis en ligne le 19 août 2009, *Les Dossiers du Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire (Grihl*). URL : http://dossiersgrihl.revues.org/3504, [consulté en ligne le 17 juillet 2013].

que Descartes installe, dans ce sens, avant Kant, la philosophie première et la métaphysique dans une fonction et une dimension critiques[31]. Ernst Cassirer estime que la renaissance du problème de la connaissance, amorcée avec Nicolas de Cues au XV^e^ siècle, parvient à maturité dans la philosophie de Descartes, où elle trouve une conclusion provisoire. Il voit ensuite dans la critique transcendantale de la connaissance chez Kant la conclusion logique de la tâche analytique que s'était fixée la philosophie moderne. Sa conception des rôles successifs de Descartes et de Kant dans l'histoire du problème de la connaissance (bien que Cassirer explicite peu, dans l'introduction au *Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, ce qui les relie et qui assure entre eux l'unité d'un processus historique) suggère l'existence d'une continuité entre Descartes et Kant[32]. Ferdinand Alquié soutient, lui aussi, avec netteté, la dimension éminemment critique de la philosophie de Descartes. Il rappelle notamment que nos impressions d'évidence scientifique n'auraient aucune valeur si nous ne savions d'abord ce qu'est notre pensée. Il estime que la volonté d'inquiétude et la réflexion de Descartes à l'égard de ce qu'est la pensée veulent qu'avec lui commence vraiment la critique moderne de la connaissance[33]. Martial Gueroult n'en dira pas moins, jugeant que ce qui importe à Descartes n'est pas ce que l'on connaît, mais d'être sûr que nous pouvons connaître, d'être sûr d'avoir la certitude que la certitude que nous accordons à la science n'est pas trompeuse. Pour Gueroult, c'est à la métaphysique et non à la méthode cartésienne qu'il convient d'accorder une véritable fonction critique. Il estime, en effet, que c'est par les *Méditations* et non par les *Regulae,* que Descartes peut être comparé à Kant. Les *Méditations* s'élèvent, selon lui, à un point de vue proche de la *Critique* en se proposant de fonder (nous préférerions dire sonder, terme qui préjuge moins nettement, à ce stade de notre propos, du résultat des *Méditations*) la valeur objective de nos connaissances, problème que les *Regulae*

[31] L'on trouvera une défense particulièrement intéressante de cette thèse dans G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison : folie, rêve et liberté dans les* Méditations, Montréal, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 239-250. L'auteur avance la thèse, assez radicale, selon laquelle la métaphysique fonderait la physique cartésienne, non pas tellement au sens où la métaphysique lui fournirait des vérités qui intéresseraient la science physique par leurs contenus (existence du monde, inertie globale de la matière et conservation de la quantité de mouvement, permanence des lois de la nature...), mais dans le sens où elle fournit à la physique les conditions de possibilité de reconnaissance de la vérité que sont les critères de la clarté et la distinction. Si l'on peut dire que la physique se déduit de la métaphysique, ce n'est donc pas au sens ordinaire, mais au second degré, que l'auteur qualifie de « méta-déduction ».

[32] E. CASSIRER, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. R. Fréreux, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, pp. 19, 23.

[33] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, p. 172. Voir aussi F. ALQUIE, « Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, n° 2, pp. 145-155, repris dans *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982, pp. 107-117.

ignorent[34]. Martial Gueroult voit dans cette préoccupation un clivage entre Descartes, d'une part, et Spinoza, Leibniz, et Malebranche, d'autre part. Pour ces derniers, rappelle M. Gueroult, il n'y a pas de malin génie, ni de doute. Il voit dans ce clivage ce qui rapproche fondamentalement Descartes de Kant, préoccupé de savoir, lui aussi, jusqu'où nous pouvons affirmer connaître quelque chose, dans quelle mesure, dans quelles limites et au moyen de quelles facultés. Il est regrettable que Kant ait si mal connu Descartes, ajoute Gueroult, rejetant la responsabilité de cette méconnaissance sur tous les grands cartésiens qui ont trahi, dit-il, Descartes en négligeant l'importance de sa préoccupation philosophique à l'égard de la certitude. Ainsi, ils ont méconnu la critique de la connaissance à laquelle s'est livré Descartes avant Kant[35]. Monsieur Jean-Luc Marion souligne le caractère indirect et partiel de la connaissance de Descartes dont disposait Kant, par le biais des exposés malebranchistes et des réfutations leibniziennes, ne lui a pas permis de prendre la mesure de la portée critique de la philosophie de Descartes. Malgré cette méconnaissance de Descartes par Kant, l'on peut ne peut qu'être frappé par la proximité de leurs projets philosophiques, par leur souci commun d'interroger le pouvoir de la rationalité et ses limites, et par leur accord, de fait, sur la thèse que le savoir humain peut être à la fois certain et fini[36]. Monsieur Marion n'hésite pas à soutenir que la méthode équivaut strictement pour Descartes à ce qu'est la critique pour Kant[37] et que l'on peut légitimement tenir Descartes pour un penseur critique comme en attestent ses doctrines les plus originales (doute, méthode, natures simples, créations des vérités éternelles, incompréhensibilité de l'infini)[38].

En accord avec cette ligne d'interprétation reconnaissant une portée éminemment critique à la philosophie cartésienne[39], nous nous proposons, ici, de

[34] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, p. 33, n. 3.

[35] *Descartes*, Actes du colloque organisé par le Cercle culturel de Royaumont du 15 au 21 octobre 1955, sous la présidence d'H. Gouhier et de M. Guéroult, Paris, Les Éditions de Minuit [Cahiers de Royaumont-*Philosophie* », n° 2]. 1957, p. 56.

[36] J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 283-316.

[37] *Id*., p. 314.

[38] *Id*., pp. 315-316.

[39] Nous pensons, toutefois, que le rapprochement permis par les analogies entre le criticisme kantien et l'examen cartésien du fondement de la connaissance trouve sa limite dans la divergence de traitement chez Descartes et Kant du statut de l'intuition sensible dans la connaissance. Pour Kant toute connaissance ne peut se rapporter à des objets qu'au moyen de l'intuition sensible, alors que pour Descartes toute connaissance, étant une pure intellection, dépasse toujours les données de l'expérience sensible. De cette divergence découlent les options qui opposent Descartes et Kant en matière de

revenir sur la question, chez Descartes, du fondement et de la légitimité des prétentions de la raison humaine à accéder à la vérité, entendue comme vérité de la chose, comme conformité de notre pensée à réalité telle qu'elle est hors de la pensée. Autrement dit, il s'agit d'examiner le traitement réservé au problème moderne de la connaissance dans la philosophie cartésienne. Il s'agit précisément de comprendre comment Descartes se confronte à la question de savoir si du connaître à l'être la conséquence est bonne, si une pensée que l'esprit humain tient pour vraie est objectivement vraie, si elle correspond bien, hors de notre pensée, à quelque chose de réel et de conforme à la manière dont nous le pensons. C'est ce que semble soutenir Descartes face au père Bourdin :

> Praeterea essatum ejus : *A nosse ad esse non valet consequentia*, est plane falsum. Etsi enim, ex eo quod noscamus alicujus rei essentiam, non sequatur illam existere ; nec ex eo quod putemus nos aliquid cognoscere, sequatur illud esse, si fieri possit ut fallamur ; omnino tamen *a nosse ad esse valet consequentia*, quia plane fieri non potest, ut aliquam rem cognoscamus, nisi revera ipsa sit prout illam cognoscimus : nempe vel existens, si eam existere percipimus, vel hujus aut illius naturae, si tantum ejus natura nobis sit nota[40] ; [De plus la maxime qu'il [Bourdin] rapporte : « Du connaître à l'être la conséquence n'est pas bonne », est entièrement fausse. Car, quoiqu'il soit vrai que pour connaître l'essence d'une chose il ne s'ensuive pas que cette chose existe, et que pour penser connaître une chose, il ne s'ensuive qu'elle soit, s'il est possible que nous soyons en cela trompés, il est vrai, néanmoins, que du connaître à l'être la conséquence est bonne, parce qu'il est impossible que nous connaissions une chose si elle n'est en effet comme nous la connaissons, à savoir existante, si nous concevons qu'elle existe, ou de telle ou telle nature s'il n'y a que sa nature qui nous soit connue[41]]

---

métaphysique ; Descartes ne remettant jamais en question la possibilité de la métaphysique comme science et en faisant le socle sur lequel s'appuie l'édifice de toutes les autres sciences, alors que Kant condamnera les prétentions de la métaphysique en tant science.

[40] *Septimae responsiones*, AT, VII, pp. 519-520.

[41] Trad. Clerselier légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 1025. Nous donnons la référence du texte latin des *Septièmes objections et réponses* et la référence de la traduction française de Clerselier de 1661 dans l'édition d'Alquié car l'édition en français des *Méditations métaphysiques* d'Adam et Tannery s'en tenant au texte de 1647, revu par Descartes, ne comprend pas les *Septièmes objections et réponses*. Bourdin joue sur le terme *nosse* pour modifier l'adage scolastique *a posse ad esse non valet consequentia* (de la possibilité d'une chose on ne peut conclure à son existence). Sur le sens de ce passage, il nous semble moins soutenir la nécessité d'une correspondance entre notre connaissance et la chose connue telle qu'elle est hors de notre pensée qu'entre notre connaissance et la chose connue par nous, c'est-à-dire la réalité objective de nos idées (« *prout ut illam cognoscimus* »). L'être de la chose connue doit en ce sens se comprendre comme l'être connaissable et non comme l'être en soi de la chose connue qui reste la cause inconnue de ce que nous connaissons par des attributs, propriétés, qualités qui existent en nous quelque connaissance (*Principes de la Philosophie*, I, art. 52, AT, IX, 2, p. 47). Compte tenu du ton aigre-doux des échanges entre Descartes et Bourdin, nous ne résistons pas l'idée que ce passage recèle une pointe d'ironie en ce qu'il rappelle à Bourdin que l'on ne saurait prétendre connaître quelque chose si nous la connaissions telle qu'elle est, ce qui va sans dire.

Pouvons-nous attribuer à la réalité objective, extérieure à notre pensée, existant par elle-même, ce qui se manifeste, dans et par la pensée, comme appartenant au contenu de nos idées ? La question que nous abordons est la suivante : la philosophie première de Descartes justifie-t-elle que nous transposions au réel de ce que nous trouvons dans la pensée ? Si oui, comment ? Comment est-on assuré que du connaître à l'être la conséquence est effectivement bonne ? Chez Descartes, cette question est posée en raison de l'exercice du doute métaphysique qui ouvre une brèche dans la correspondance entre la connaissance et la réalité, que n'interrogent pas la pratique habituelle de la science, ni l'attitude naturelle de l'esprit. L'originalité de l'usage méthodique du doute, porté à son plus haut degré de systématicité par Descartes, explique pourquoi la question du fondement de la connaissance humaine prend, avec sa philosophie et au sein de la philosophie moderne, une acuité particulière. Si l'analyse théorique de la relation du connaître à l'être et la quête d'un fondement pour la science représentent, comme nous l'avons souligné, dans la communauté scientifique du premier XVII^{e} siècle, une singularité cartésienne, cette analyse et cette quête ont, elles-mêmes, pour particularité de croiser, dans la philosophie première de Descartes, une autre question : celle de l'existence et de la véracité de Dieu. Que l'on puisse se passer de garantie divine ou pas (ce qu'il nous appartiendra de déterminer dans ce travail), l'on peut, au moins, affirmer que Dieu occupe une place privilégiée, chez Descartes, dans l'étude des relations entre la raison humaine et la vérité, et l'être et la pensée. La question de la recherche d'un fondement certain pour la science et la double question de l'existence et de la nature de Dieu se mêlent, s'entrecroisent, se recoupent. De quelle façon et jusqu'à quel point ? C'est précisément ce qui doit être clarifié. À quel titre, avec quelle fonction Dieu intervient-il dans la théorie cartésienne de la connaissance ? Descartes a-t-il fait sienne la citation (tronquée) de l'*Épitre de Saint Paul à Timothée* (II, 19), « *Fundamentum dei stat firmum* [le fondement de Dieu demeure ferme] »[42] ? Nous avons pu remarquer que cette citation, apposée sur une *Bible* ouverte, servait de devise à l'Université de Franeker où Descartes fut inscrit, en qualité d'étudiant de 1628 à 1630, à l'époque même où il rédigea ses premières méditations de philosophie première, qui ne nous sont pas parvenues (Baillet parle d'un ouvrage avorté sur la divinité[43]). L'on retrouve cette devise sur le sceau de tous les ouvrages de l'Université

[42] Pour mémoire, la phrase intégrale est la suivante : « Sed firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc : cognovit Dominus qui sunt ejus, et discedat ab iniquitate omnis qui nominat nomen Domini » ; [« Le fondement de Dieu demeure ferme, ayant pour marque distinctive que Dieu a connu les siens, et que reste loin de l'injustice quiconque prononce le nom de Dieu » (notre traduction).]

[43] A. BAILLET, *La vie de Monsieur Descartes*, t. 1, livre III, chap. 1, Paris, Daniel Horthemels, 1691, pp. 170-171.

de Franeker ; nous avons encore pu la lire, nous-même, récemment, parmi quelques vestiges des bâtiments de l'université conservés, à Franeker, sur la façade d'un immeuble contemporain. Il est vrai que les termes qui ouvrent la *Méditation première* et la place que Dieu occupe dans la philosophie première chez Descartes, semblent faire écho aux termes de cette devise, qui lui était nécessairement familière en 1628-1630 :

> […] atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire […][44] ; [[…] et il me fallait […] commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences[45].]

§ 4. LA QUESTION DU FONDEMENT DE LA CONNAISSANCE

La question de savoir si Dieu sert de fondement à la science cartésienne reste entièrement ouverte. Elle demeure l'une de questions qui divise le commentaire cartésien et sur laquelle les auteurs des *Secondes, quatrièmes et cinquièmes objections* sommaient déjà Descartes d'éclaircir sa position. Si on admet que Descartes a cherché à installer Dieu au fondement de notre connaissance, on peut supposer que la tentative, ou peut-être la tentation, de lier ces deux questions relève d'une double espérance.

a) On peut avancer, à titre d'hypothèse, que Descartes nourrissait l'espoir de concilier foi et raison, science nouvelle et vérités révélées. Descartes rencontre, en situation inaugurale, la question de la redéfinition des relations de la science et de la philosophie nouvelles avec la religion, question à laquelle restera, longtemps après Descartes, encore confrontée la philosophie occidentale. John Rawls a très certainement raison de considérer que Spinoza, Leibniz, Kant et même Hume se sentaient concernés au premier chef par les relations entre la science moderne, d'une part, et le christianisme et les croyances morales acceptées par leur époque, d'autre part. John Rawls entend par là que leur problème était notamment de comprendre les découvertes de Copernic, de Galilée, de Newton et de Huygens du point de vue de la religion. Tous les grands auteurs de la philosophie moderne y ont répondu de manières différentes, mais tous se sont, selon lui, mesurés au même problème qui a été un des problèmes, sinon le problème fondamental de la philosophie moderne

[44] *Meditatio prima,* AT, VII, p. 17.

[45] *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 13.

considérée dans son ensemble[46]. Selon cette première hypothèse d'un espoir de conciliation de la science et de la théologie naturelle, l'appel à la métaphysique obéirait, chez Descartes, à une logique en partie extérieure au développement des problèmes relatifs à la méthode et à la science.

b) On peut encore supposer que Descartes ait nourri l'espoir de conférer à la science le plus haut niveau de certitude au moyen du fondement le plus élevé auquel puisse aspirer le savoir humain, à savoir l'être absolu lui-même. Ce second espoir, à la différence du premier, pourrait relever du développement d'une logique interne au problème du statut de la vérité, dont traite la philosophie première au sein du système de Descartes, plus que du souci de concilier science et religion. La métaphysique serait, en ce sens, liée aux prétentions et aux exigences de la méthode et de la science cartésiennes pour rechercher la vérité, exigences qui conduiraient à remonter du conditionné vers l'inconditionné, de l'évidence vers son fondement.

Il reste à savoir si l'espoir de fonder la science en Dieu fut vraiment celui de Descartes, ou s'il n'est pas plutôt celui d'une certaine lignée de commentateurs (sur laquelle nous allons revenir) qui ont voulu placer la véracité divine au cœur de la métaphysique et de la théorie cartésienne de la connaissance. Que Descartes ait confié à sa philosophie première la tâche nécessaire d'examiner radicalement le problème du fondement de la connaissance est une chose. Nous souscrivons entièrement à cette interprétation. Que Descartes ait conclu cet examen par une doctrine qui fonde absolument la science en Dieu en est une autre. Descartes a-t-il pu penser qu'à l'aide des seules ressources de notre esprit fini, nous puissions absolument nous assurer que l'être absolu constitue l'ultime fondement de notre science ? Poser cette question revient à se demander au moins trois choses :

a) Premièrement, Descartes est-il effectivement parvenu à établir en Dieu le fondement certain de la connaissance ?

[46] Toutefois, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale,* John Rawls ne cite pas Descartes, mais non pas, selon nous, parce que Descartes ne se serait pas confronté au problème de l'articulation entre religion et science nouvelle. Il ne le cite pas pour une raison strictement circonstanciée. En effet, John Rawls n'évoque, dans les lignes que nous visons, que des auteurs qui entrent dans le programme de son cours d'Harvard consacré à la philosophie morale. Or, Descartes n'entre pas dans ce programme de cours. A nos yeux, ce que dit John Rawls de Spinoza, Leibniz, Hume ou Kant vaut tout aussi bien pour Descartes. La philosophie cartésienne est, de part en part, traversée par cette préoccupation qu'elle partage avec tant d'œuvres majeures des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Voir J. RAWLS, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale et politique*, trad. de l'anglais par M. Saint-Upéry et B. Guillarme, Paris, Éditions La Découverte, 2002, p. 21.

b) Deuxièmement, et plus simplement encore, une telle ambition était-elle, à ses yeux, réalisable ? A-t-il véritablement poursuivi ce but ?

c) Troisièmement, aurait-t-il pu le poursuivre puis l'abandonner ?

Il nous semble qu'il serait lourdement préjudiciable à la bonne compréhension des textes cartésiens d'éluder ces questions et de supposer, par avance, résolu avec succès chez Descartes la question de la quête d'un fondement absolu de la science. Rien ne nous semble, en effet, plus téméraire que d'affirmer, d'emblée, que Descartes ait atteint ce but, ni que ce but soit atteignable, ou encore, que Descartes ait commencé par le poursuivre pour finir par s'en détourner. Nous nous efforcerons de nous déprendre de ces trois préjugés. Au risque de décevoir une lecture largement admise du cartésianisme et de heurter ceux qui voient en Dieu la clef de voûte de tout le système cartésien, nous envisagerons que Descartes ait pu ne pas poursuivre le but, qu'on lui impute souvent, de fonder en Dieu la science, en confiant à philosophie première l'examen du fondement de la connaissance. Du moins, essaierons-nous de confronter la thèse généralement admise à des faits textuels précis susceptibles de la remettre en cause. Cette question en entraîne une autre : à défaut d'espérer ou de pouvoir établir en Dieu le fondement absolu de la science, a-t-il été possible pour Descartes d'établir un autre fondement, si l'on entend par fondement dans le sens d'une instance extérieure à la pensée ? L'on entrevoit déjà en quoi l'*ego cogitans* n'est pas éligible à cette fonction, sauf à admettre que la pensée se fonde elle-même et à modifier, par conséquence, radicalement le sens de la notion de fondement.

Reste peut-être ici, avant d'aller un peu plus loin, à prévenir une objection : est-ce que la question du fondement de la connaissance est bien une question cartésienne ? Car, somme toute, si Descartes évoque le terme de fondement, c'est le plus souvent au pluriel pour désigner les fondements de la science, invoquer leur besoin de fermeté et de solidité. Dans ce sens le terme de « fondements » signifie « points de départ et d'appui », autrement dit « principes » dans un sens proche de « fondations », de ce sur quoi l'on fait reposer une construction, mais pas de garantie. C'est notamment le cas ainsi dans l'avant-propos du *Discours de la Méthode* : « En la 4[quatrième partie, on trouvera], les raisons par lesquelles il [l'auteur] prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique »[47], et au début de la quatrième partie : « Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites, car elles sont si métaphysiques et si peu communes qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde. Et toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai

[47] AT, VI, p. 1.

pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler »[48]. Même chose dans les *Méditations*. L'*Abrégé* parle de « chercher d'autres fondements dans les sciences que ceux que nous avons eus jusqu'à présent »[49]. La *Méditation première* parle de « commencer tout de nouveau dès les fondements »[50].

Or, c'est bien au sens de garantie, d'instance ultime d'authentification de la connaissance comme étant vraie (au sens d'une vérité de correspondance, d'adéquation entre la pensée et la réalité) que nous comprenons le sens du fondement lorsque nous traitons du fondement de la connaissance chez Descartes. Des fondements fermes et solides de la science à la question du fondement de la connaissance n'y-a-t-il pas un saut que Descartes ne franchit pas ? N'y a-t-il pas chez Descartes une absence de préoccupation de cet ordre qui ferait que l'on projetterait sur son œuvre un problème - qui sera ultérieurement posé par le criticisme - qui lui est, en réalité, étranger ? Pour répondre à ce type d'objection, nous avons d'ores et déjà, souhaité souligner la perspective et la portée critiques de la doctrine cartésienne de la connaissance. Nous ajouterons, de surcroît que si l'on voulait admettre que la question du fondement comme garantie ultime de la connaissance ne se posait pas pour Descartes, c'est du coup toute la tradition des commentateurs qui ont invoqué la véracité divine au titre de garantie de la connaissance cartésienne de la vérité aurait fait fausse route. Cette tradition se serait méprise non seulement dans la manière de répondre à la question de la garantie ultime de la connaissance chez Descartes (ce que nous n'excluons pas), mais plus gravement du seul fait d'interroger les textes cartésiens sur la manière dont est garantie et fondée la connaissance chez Descartes, ce que nous ne soutiendrons pas. Car, certes rare, l'emploi du terme fondement au singulier, au sens de garantie, témoigne de cette préoccupation, par exemple, dans le texte des *Méditations* :

> Ainsi, quoiqu'une étoile ne fasse pas plus d'impression en mon œil que le feu d'un petit flambeau, il n'y a toutefois en moi aucune faculté réelle ou naturelle, qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais je l'ai jugé ainsi dès mes premières années sans aucun raisonnable fondement[51] [*sine ratione* dit le texte latin[52]].

[48] AT, VI, p. 31

[49] AT, IX, 1, p. 9.

[50] AT, IX, 1, p. 13.

[51] AT, IX, 1, p. 66.

[52] AT, VII, p. 83

Que Descartes se soient préoccupé de donner à la science des fondements solides qui lui servent de principe à commencer par la connaissance certaine de l'âme et de celle de Dieu, qu'il ait recherché en métaphysique des vérités servant de premiers maillons à toutes les autres sciences n'exclut pas qu'il se soit interrogé sur la science de toute vérité (ce que soutient l'interprétation de sa philosophie première comme démarche critique) et sur quoi elle pouvait prendre appui à titre de fondement. Non seulement la recherche de fondements ou principes destinés à établir quelque chose de ferme et de solide dans les sciences, dont la *Méditation première* annonce la quête, et la recherche d'un fondement général de la vérité ne s'excluent pas chez Descartes, mais nous ajoutons qu'elles se trouvent intimement liés.

La question de la valeur et du fondement de nos connaissances est tout d'abord l'enjeu même de la méthode. La première règle de la seconde partie du *Discours de la méthode* expose comment il convient de ne jamais prendre le faux pour du vrai : en s'en tenant strictement à l'observation de ce que nous concevons avec une entière clarté et entière distinction dans l'expérience de ce que Descartes nomme l'évidence. La règle générale de l'évidence qui nous accorde d'admettre que tout ce que nous concevons fort clairement et fort distinctement est vrai, reprend la même détermination du fondement de la vérité pour nous, à savoir l'expérience indubitable de l'évidence. La règle générale ne fait que reprendre ce que la méthode posait déjà à titre d'exigence pour bien conduire sa raison. La philosophie première ne dépasse pas le fondement admis par la méthode, elle le reprend, le confirme, le retrouve et le récupère. Elle accomplit ce que la méthode affirmait déjà et elle le fait à l'occasion de la recherche de principes ou fondements (cette fois-ci au pluriel) dans les sciences. La recherche d'un premier principe, d'une première vérité de la science s'ouvre sur la découverte de la vérité de toute science en passant du *cogito* à l'affirmation de la règle générale de l'évidence, comme à sa condition avant même toute attente de preuve de l'existence de Dieu et de sa véracité. L'*ego* et la règle générale se présentent comme les deux moments indissociables d'un même dispositif de sortie du doute. La règle générale donne tout son sens et toute son importance à l'expérience du *cogito* qui devient, grâce à elle, non une vérité parmi d'autres, mais la vérité qui permet, sur son modèle, d'établir toutes les autres. Le premier des fondements au sens de première vérité de la science que recherche Descartes en philosophant par ordre est l'occasion de formuler le fondement, au sens de sol, et de science de toute vérité. Mais cette lecture nous ramène à la question de savoir si dans l'esprit de Descartes la règle générale de l'évidence doit encore en appeler à la véracité divine.

Notre thèse se propose de suggérer que la question du fondement de la connaissance de la connaissance, hors de la sphère de la révélation, semble être prise chez Descartes entre deux feux.

i) D'une part, seul Dieu pourrait éventuellement accorder à la vérité un fondement véritable, car il est absolu et extérieur à notre pensée ; mais comment pourrions-nous, en raison de l'incompréhensibilité que lui reconnaît Descartes, savoir ce qu'est la vérité du point de vue de Dieu ? Pouvons-nous, par conséquent, lui faire jouer ce rôle ? L'idée que nous puissions être assurés de nos pensées n'est-il pas, dans les expositions de la philosophie première de Descartes, qu'un effet de la persuasion de la raison par elle-même ? Dans ce cas, ne faut-il pas admettre que Dieu n'intervient pas en tant que tel dans le fondement de la connaissance humaine, et que, si la notion intervient, ce n'est que dans le registre d'une connaissance déjà constituée au sein de laquelle Dieu est un simple objet de connaissance ?

ii) D'autre part, on peut bien être tenté de faire jouer le rôle de fondement à l'*ego*, mais celui-ci peut-il vraiment y parvenir ? Certes, l'*ego* cartésien n'est pas simplement l'objet de la vérité que l'on rencontre la première, dans l'expérience du *cogito*, lorsque l'on prend la peine de conduire par ordre ses pensées. Il n'est pas qu'objet de représentation et de certitude. Il est aussi l'instance de représentation de toutes choses, à partir de laquelle s'établissent nos connaissances et nos certitudes. Si l'on entend, cependant, par fondement de la connaissance une garantie ou, en l'espèce, un point de vue extérieur à notre connaissance de la vérité, qui la confirme ou garantisse et lui donne ainsi une assurance objective, la vérité ne trouve pas de fondement avec l'*ego*, puisque l'*ego*, en tant que substance pensante, ne bénéficie d'aucune extériorité à l'égard de la pensée. Il ne peut qu'être juge et partie des vérités qu'il établit. L'*ego* risque d'en être réduit à jouer le rôle du fondement sans l'être. Il ne peut alors que mimer la fonction du fondement. Il peut seulement se comporter « comme si ». Le problème auquel est confrontée la question du fondement de la connaissance peut, à ce stade, se résumer ainsi à titre d'hypothèse provisoire : Dieu seul aurait les moyens de fonder la connaissance, mais nous ne pouvons espérer lui faire jouer ce rôle, et l'*ego* peut bien jouer ce rôle, mais il n'en pas véritablement les moyens. Deux solutions sont alors envisageables : renoncer à l'idée de tout fondement de la connaissance par la lumière naturelle de notre raison et renoncer alors à la perspective de toute science en s'en remettant aux vérités révélées, ou confier à l'*ego*, à défaut d'être un fondement absolu, le soin d'être un fondement par défaut.

Que faire face à ce double écueil ? Nous suggèrerons qu'entre deux maux Descartes a choisi le moindre. Nous éprouverons, à l'aune des textes, l'hypothèse selon laquelle face à l'impossibilité de s'assurer que les choses sont réellement hors de la pensée comme dans la pensée, l'*ego* cartésien se trouve acculé à devoir endosser lui-même le rôle du fondement manquant, mais sans avoir les moyens de l'être. Il doit se placer, de manière délibérée et parfaitement consciente, dans la situation fictive de fondement de la connaissance. Nous verrons qu'un certain nombre de textes manifestent, chez Descartes, une tendance de l'*ego*, à se comporter comme Dieu, en lieu

et place de Dieu, ou encore à désirer lui ressembler. Dans la proposition de lecture que nous souhaitons mettre à l'épreuve dans ce travail, la décision retenue par Descartes pour sortir de l'impasse consisterait donc, d'une part à écarter toute quête d'un fondement absolu de la vérité en Dieu, et à faire jouer, d'autre part, à l'*ego* le rôle de fondement, en posant la validité de la règle générale de l'évidence qui instaure l'équivalence de la certitude et de la vérité pour nous. En faisant jouer à l'*ego* le rôle de fondement de la connaissance, l'énoncé de la règle générale de l'évidence interviendra alors, dans la philosophie première de Descartes, comme un coup de force. Cette décision au profit de l'*ego* consisterait à faire de la certitude le critère de la vérité. Pour sauver l'idée de connaissance certaine, indispensable à la science, et pour s'affranchir de la menace sceptique, Descartes ne pouvant faire dépendre la certitude de la vérité, aurait, toujours dans l'hypothèse évoquée, décidé de faire dépendre la vérité de la certitude. La certitude posée comme critère de la vérité permettra à la vérité de jouir d'assurance, autrement dit d'une certaine confiance, à défaut de bénéficier d'une assurance au sens où elle bénéficierait d'une garantie objective. À tout le moins, l'*ego* pourra donc, comme le dira Descartes, « marcher avec assurance en cette vie »[53]. Paul Valéry ne croyait probablement pas si bien faire en saluant, chez Descartes, l'emploi de la première personne du singulier en philosophie comme le signe de l'entrée fracassante du moi dans l'enceinte philosophique :

> Qu'est-ce que je lis dans le *Discours de la méthode* ? Ce ne sont pas les principes eux-mêmes qui nous peuvent longtemps retenir. Ce qui attire mon regard à partir de la charmante narration de sa vie et des circonstances initiales de sa recherche, c'est la présence de lui-même [Descartes] dans ce prélude d'une philosophie. C'est, si l'on veut, l'emploi du *Je* et du *Moi* dans un ouvrage de cette espèce, et le son de la voix humaine ; et c'est cela, peut-être, qui s'oppose le plus à l'architecture de la scolastique. Le *Je* et le *Moi* devant nous introduire à des manières de penser d'une entière généralité, voilà mon Descartes. Empruntant le mot à Stendhal, qui l'a introduit dans notre langue, et le détournant un peu pour mon usage, je dirai que la vraie Méthode de Descartes se nomme l'*égotisme*, le développement de la conscience pour les fins de la connaissance[54].

Si Descartes mérite le titre de héros de la pensée, que lui décernera Hegel, ce n'est peut-être pas seulement, pour avoir repris tout depuis le commencement et pour

---

[53] « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie », *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 10.

[54] P. VALERY, « Descartes », *Variété*, in *Œuvres,* t.1, Paris, Gallimard [« NRF-Bibliothèque de la Pléiade »], 1957, p. 806 ; Et encore : « Jamais, jusqu'à lui [Descartes], le philosophe ne s'était si délibérément exposé sur le théâtre de sa pensée, payant de sa personne, osant le *Je* pendant des pages entières ; et, comme il fait surtout, et dans un style admirable, quand il rédige ses *Méditations* […] », « Vue sur Descartes », *Id.*, p. 826.

avoir, comme l'affirme Hegel, rendu à la philosophie son socle véritable en ayant installé la vérité dans l'immanence de la pensée et à la raison son autonomie :

> Il [Descartes] est ainsi un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et constitué à nouveau le sol de la philosophie, sur lequel elle est enfin retournée après que mille ans se soient écoulés[55].

S'il faut saluer l'héroïsme de Descartes, c'est aussi, nous semble-t-il, pour son extraordinaire hardiesse d'avoir pris le risque inouï de tout recommencer depuis les fondements, en sachant peut-être pertinemment qu'il ne pouvait compter sur la garantie d'aucun fondement absolu. Ainsi, le doute hyperbolique n'a peut-être pas le privilège d'un usage, aussi audacieux qu'efficace, de la fiction (consistant à faire « comme si ») chez Descartes, si la nature des vérités que le doute conduit à établir redouble, à son tour, cet usage de la fiction, non plus pour abolir nos anciennes croyances, mais pour en établir de nouvelles. En effet, par un étrange mélange de retournement et de continuité de la situation épistémique dans laquelle il se trouve, après avoir fait comme si tout ce qu'il pensait était faux parce qu'incertain, l'*ego* semble décider, à partir du moment où il ne peut plus en douter, de faire comme si tout ce qu'il pense était vrai parce que certain. Dans cette hypothèse, la théorie cartésienne de la connaissance exige du sujet un comportement moins différent qu'on le croit de celui qu'exige de lui la morale cartésienne. En quel sens ? Pas au sens où la morale par provision requiert que nous fassions comme si ce qui n'est que probable était vrai, alors que la recherche de la vérité, à l'inverse, veut que nous fassions comme si le probable était faux et que tenions ainsi pour tel ce qui peut faire l'objet du moindre doute. Il existe une continuité entre morale et science, au sens où la science exige un comportement du même ordre que la morale parce qu'une fois éliminée toute possibilité de douter, il nous faudra encore faire comme si notre persuasion avait la valeur objective d'une parfaite connaissance de la vérité, alors qu'absolument parlant nous ne saurions être assurés d'aucune vérité entendue comme adéquation de notre pensée avec ce qui existe hors de notre pensée. Ainsi, du doute, à la morale en passant par la connaissance, l'*ego* cartésien poursuivrait obstinément une même discipline intérieure qui exige de lui qu'il se donne lui-même les moyens de douter, d'agir et de connaître.

La décision cartésienne, que nous envisageons comme hypothèse de lecture, qui aurait été de poser la détermination de la vérité à partir de la certitude de l'*ego*, a une

[55] G. W. F. HEGEL, « La philosophie moderne », in *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, t. 6, trad., annotation, reconstitution du cours de 1825-1826 par P. Garniron, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1985, p. 1384.

conséquence immédiate : elle ne peut prendre effet qu'au prix d'un déplacement subreptice et concomitant du sens de la notion de vérité. À partir du moment où elle ne peut jouir d'un fondement absolu, la notion de vérité ne saurait plus désigner la correspondance, jamais vérifiable, de la pensée avec ce qui existe réellement hors d'elle. Or, nous verrons que plusieurs textes semblent effectivement témoigner, dans ce sens, que toute chose, et pas seulement Dieu, demeure, aux yeux de Descartes, irréductiblement incompréhensible pour un esprit fini. La vérité ne peut que désigner une correspondance, interne à la pensée, entre la représentation intellectuelle fournie par notre entendement et son contenu, si tant est qu'il soit parfaitement établi dans les formes requises de la clarté et de la distinction.

Notre hypothèse principale soutenant que Descartes prend la décision de placer l'*ego* et la raison en situation de fondement par défaut, en lieu et place de Dieu, pour donner, au moyen de la seule certitude, une assise à la vérité, s'appuiera sur la proposition d'examen d'interprétations solidaires et secondaires, qui en sont les corollaires :

a) Ainsi, nous mettrons à l'épreuve des textes une hypothèse de lecture déflationniste du doute cartésien. Cette lecture suggèrera que l'argument cartésien selon lequel nous pourrions être dotés par Dieu d'une nature qui nous trompe toujours, ne correspond pas au moment où le doute atteint son plus haut degré, mais au moment où il atteint son plus bas degré de puissance. En effet, l'hypothèse d'un Dieu trompeur est très vite qualifiée de « bien légère, et pour ainsi dire métaphysique »[56]. Elle ne semble pas, pour Descartes, pouvoir être prise au sérieux. Plusieurs raisons textuelles et logiques, que nous examinerons, semblent pouvoir plaider dans ce sens. Nous noterons ici, à titre liminaire, que la question de savoir si les vérités pourraient être éventuellement différentes pour Dieu et pour nous, ne se confond pas chez Descartes avec celle de savoir si ma nature n'est pas telle qu'elle m'abuserait dans les choses mêmes pour moi les plus certaines. Les *Réponses aux secondes objections* iront jusqu'à dire que nous n'avons pas même à nous en « mettre en peine » de la première de ces deux questions[57]. Pourquoi ? Parce qu'autant nous pouvons réfuter l'hypothèse d'un Dieu trompeur, autant nous ne pouvons pas répondre à la question de savoir ce qu'est la vérité aux yeux de Dieu, d'une part, et parce que cette question cesse de se poser, de fait, face à la persuasion qu'entraîne l'expérience de l'évidence, d'autre part. Bref, l'affirmation que Dieu fonde la valeur objective de notre

[56] *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 28.

[57] AT, IX, 1, p. 113.

connaissance au motif qu'il ne nous trompe pas semble pouvoir être d'emblée écartée. Que Dieu crée les vérités dites éternelles et ne nous trompe pas ne signifie aucunement que ces vérités correspondent à ce qu'est la vérité absolument parlant, du point de vue de Dieu, et qu'elles trouvent de la sorte un fondement, c'est-à-dire une confirmation, en Dieu, de leur conformité avec la réalité telle qu'elle est hors de notre pensée. La question semble donc pouvoir être écartée, à la fois, parce que nous ne saurions y répondre et parce que nous n'avons pas besoin d'y répondre pour disposer d'une parfaite certitude. Cette lecture identifiera le principal objectif du doute et du projet de la philosophie première de Descartes non à la recherche en Dieu d'un fondement absolu de la vérité, qui ne se pose peut-être pas, mais à l'ambition de dépasser l'incertitude que nos sens entretiennent dans la connaissance que nous avons des choses matérielles.

b) Nous présenterons une interprétation limitative du rôle de la connaissance de Dieu dans la théorie cartésienne de la connaissance. Dire que Dieu ne fonde pas la connaissance chez Descartes ne signifie pas pour autant que la connaissance de Dieu ne joue aucun rôle dans la théorie cartésienne de la connaissance. Reste à clairement circonscrire ce rôle. Nous le comprendrons comme un rôle subsidiaire consistant à suppléer l'évidence lorsqu'elle ne peut être actuelle. Pour être subsidiaire, ce rôle n'en est pas moins pourvu d'une importance capitale pour la science. La connaissance de Dieu, si elle ne saurait fonder la science, permet de l'étendre au-delà des seules évidences actuelles. Et nous devons considérer que notre savoir se limiterait à bien peu de chose si nous étions privés de la possibilité de répondre de la vérité des évidences passées comme des choses matérielles dont les perceptions sont frappées d'une confusion intrinsèque.

c) Si l'*ego cogitans* se comporte comme si la réalité correspondait au contenu de ses idées, tout en sachant qu'il n'en est jamais assuré, nous soutiendrons, en revanche, que l'on ne saurait soupçonner Descartes de la moindre naïveté à cet égard. Nous nous efforcerons de montrer que plusieurs textes peuvent attester d'un parallèle entre l'affirmation de l'*ego* dans son rôle de fondement par défaut et celle d'une conscience critique des limites de notre rationalité concluant au caractère irréductiblement inconnaissable des choses telles qu'elles sont en réalité. Descartes semble bien ouvrir, de ce point de vue, le champ de la philosophie critique que développera Kant, ainsi que nous l'avons déjà suggéré. Il n'y a, dès lors, rien d'étonnant à ce que la science cartésienne, ne pouvant être soutenue par un fondement absolu, relève d'une certaine forme de pragmatisme, mesurant la valeur de nos idées, celle des modèles théoriques qu'elles nous permettent d'élaborer et celle des explications des phénomènes naturels que

fournissent ces modèles, à notre capacité de reproduire ce que la nature produit et à la réussite de l'action technique que nous exerçons sur elle en vue de nous en rendre « comme maîtres et possesseurs ». La science cartésienne n'emprunte-t-elle pas son modèle aux mathématiques dont les objets, nombres et figures, n'existent nulle part ailleurs que dans notre pensée ? Au-delà de la critique qu'en fait, à cet égard, Descartes, il reste paradoxalement, en un sens, plus fidèle qu'il n'y paraît à ce qu'il leur reproche. Les concepts des mathématiques n'ont pas la prétention de représenter des réalités extérieures à la pensée. Or, il n'est jamais exclu chez Descartes que nos idées des choses ne soient pas finalement, au même titre que les objets des mathématiques, des productions de notre esprit sans lien de conformité avec le réel. Qu'importe que notre rapport à la réalité passe par des vérités qui, après tout, ne sont peut-être, comme les objets mathématiques, que de pures fictions, si ces éventuelles fictions sont efficaces. La fiction assumée du fondement confié à l'*ego* donne le seul fondement possible à la vérité cartésienne qui, absolument parlant, n'en est peut-être pas une ; bref, elle donne un fondement qui n'en pas un à ce qui n'est peut-être qu'une fable, la fable du monde.

PREMIERE PARTIE. QUESTIONS D'INTERPRETATIONS

Avant de mettre en œuvre nos propres hypothèses de lecture des textes, nous souhaitons identifier, dans l'état actuel du commentaire cartésien, les principales interprétations dont elles s'écartent et celles dont, sous certains aspects, elles peuvent être rapprochées. Pour cela, nous discernerons dans le commentaire contemporain trois grands types d'interprétations susceptibles de donner un aperçu l'état de la question sur le fondement cartésien de la connaissance. Ces types d'interprétations peuvent être distingués et schématisés selon que les commentateurs privilégient : i) la recherche par Descartes du primat épistémologique de Dieu sur l'*ego* comme fondement d'une science absolument certaine et objectivement valable[58], ii) une oscillation entre deux principes maintenant une ambivalence dans le traitement cartésien de la question du fondement, iii) l'affirmation du primat épistémologique de l'*ego* sur Dieu.

Nous ne brosserons ici qu'à grands traits un aperçu des différentes interprétations présentées pour ne pas rendre la lecture de ce travail trop longue et fastidieuse. Nous avons donc choisi de ne pas conserver d'assez nombreux points d'analyse plus détaillée et de discussion, parfois critique, des thèses des commentateurs qui figuraient dans la version initiale de nos travaux.

[58] Ce premier ensemble sera traité en deux chapitres permettant de distinguer les commentateurs qui considèrent que Descartes est parvenu à satisfaire cette ambition, et ceux, plus rares, qui jugent qu'il a échoué dans cette quête.

CHAPITRE PREMIER. DIEU FONDEMENT DE TOUTE SCIENCE

Ainsi, une première ligne d'interprétation se montre sensible au primat dont Dieu peut sembler bénéficier dans certains textes cartésiens. Elle consiste à voir en Dieu, et dans sa véracité, l'ultime et le véritable fondement de la relation de la raison humaine à la vérité. Ainsi, Dieu fonde toute connaissance, y compris celle que nous avons des évidences actuelles qui s'imposent pourtant, de façon inébranlable, à notre esprit lorsque nous formons des idées entièrement claires et distinctes. Cette ligne interprétative plaide en faveur de la garantie par Dieu de la règle générale de l'évidence, selon laquelle tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai, de sorte que nos certitudes (subjectives) équivalent et nous permettent d'accéder à la vérité (objective) de la chose dans les limites de ce que nous pouvons en connaître. Cette ligne d'interprétation soutient, en définitive, la thèse d'un achèvement heureux de la recherche cartésienne du fondement de la certitude et de la science en Dieu. Elle défend que Descartes dépasse le seul fondement, fatalement subjectif, qu'accorde le *cogito* à nos connaissances, pour les assurer d'un fondement objectif et absolu. Le *cogito* comme fondement n'a donc, à travers ce prisme de lecture, qu'un statut de fondement provisoire, destiné à passer le relais à Dieu, lequel peut seul satisfaire l'exigence de certitude indéfectible requise par l'idée même de science. Le *cogito* est, en quelque sorte, le fondé de pouvoir du véritable fondement de la science qui est Dieu.

§ 1. LA RÉFUTATION DE LA TROMPERIE DIVINE, PRÉALABLE À LA CONNAISSANCE : MARTIAL GUEROULT

. Cette thèse générale, selon laquelle le fondement ultime et véritable de la science se trouve en Dieu, y compris pour les évidences actuelles, a notamment été défendue par Martial Gueroult[59] pour qui plus une idée aura de réalité objective plus elle sera claire et distincte. Les degrés de clarté et de distinction correspondent chez Descartes, selon M. Gueroult, à des degrés de réalité et de perfection hors de la pensée, et cette correspondance ne peut être établie qu'après qu'ait préalablement été démontrée l'existence d'un Dieu vérace[60]. L'être infini et parfait est ainsi le principe ultime, à la fois, de notre être et de la connaissance humaine, de sorte que le *cogito* se trouve à son égard dans un double rapport de sujétion et dépendance[61]. Dieu donne un fondement objectif et absolu à nos certitudes et sauve, selon M. Gueroult, le *cogito* de sa coupure avec le monde dont, seul, il n'aurait jamais pu sortir. Dieu fonde métaphysiquement la correspondance entre notre pensée et les choses, qui, sans lui, n'était que psychologiquement établie[62]. Il n'y a que Dieu qui nous permette de requalifier les connaissances, découvertes selon la nécessité interne de notre pensée, en vérité des choses et à conférer au contenu de nos idées (la réalité objective des idées en termes cartésiens) une valeur véritablement objective[63]. Dans l'itinéraire que suit la philosophie première cartésienne, la garantie divine entre en jeu, selon M. Gueroult, dès la première connaissance que nous rencontrons après l'évidence du *cogito*, à savoir dès la

[59] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, p. 44 ; pp. 221-247. Nous n'ignorons pas que cette thèse dominante a été défendue avant que ne la soutienne, à son tour, M. Gueroult. Elle est parfaitement exprimée, par exemple, au XIX^e^ siècle par Émile Boutroux, dans sa thèse latine de 1874 (voir E. BOUTROUX, « Des vérités éternelles chez Descartes », trad. G. Canguilhem, Félix Alcan [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], Paris, 1927, pp. 99-108.). Mais, nous prenons ici pour premier point de référence dans l'histoire du commentaire cartésien les travaux de Martial Gueroult, d'une part, en raison de leur autorité et de leur influence sur la suite des interprétations de la philosophie cartésienne, mais aussi parce qu'il n'est pas dans l'ambition de notre travail de reconstituer une histoire exhaustive de la thèse de la présence chez Descartes d'un Dieu fondement de toute science, au-delà du commentaire cartésien contemporain. Il s'agit ici de faire le point sur l'état de la question telle qu'elle se pose aujourd'hui et dans un passé encore relativement récent. Nous assumons donc la part fatalement irréductible d'arbitraire que comporte tout choix d'arrêter à un certain moment de l'histoire de la philosophie l'état de la question que nous examinons.

[60] *Id*., p. 224.

[61] *Id*., pp. 229-230.

[62] *Id*., p. 234.

[63] *Id*., p. 94.

connaissance de notre âme comme chose pensante[64]. Le fondement de la valeur objective de nos idées dépend de la valeur objective de la connaissance que nous avons de l'essence et de la véracité divine. Qu'est-ce qui permet de la soutenir ? L'explication qu'avance M. Gueroult consiste à affirmer que l'application du principe de causalité à nos idées, permettant de rechercher les causes susceptibles de rendre compte de la réalité objective de nos idées, trouve chez Descartes, avec l'idée de Dieu, un point d'application privilégié. L'idée de Dieu permettrait, tout à fait exceptionnellement, d'identifier la cause de sa propre réalité objective à sa réalité formelle et de passer ainsi directement du contenu de sa représentation à une cause qui, en l'espèce, ne peut-être que Dieu. Pourquoi la cause de l'idée de Dieu ne pourrait-elle pas résider ailleurs qu'en Dieu ? Parce qu'elle ne saurait dériver d'autres idées qui puissent la produire, ni de quoi que ce soit qui contienne suffisamment de quantité de réalité pour en rendre compte[65].

Il conclut alors à une parfaite adéquation entre Dieu et l'idée que nous avons de Dieu[66]. Aussi, sa conclusion semble outrepasser ce que Descartes, pour qui Dieu reste incompréhensible, s'autorise à soutenir. Mais une autre difficulté surgit, car nous tombons inévitablement, une fois prouvée l'existence de Dieu, dans l'objection du cercle logique selon laquelle la connaissance de Dieu garantit nos idées claires et distinctes et inversement. Comment M. Gueroult tente-il de dépasser cette aporie ? En considérant qu'il y a bien deux principes premiers de la science chez Descartes, sans qu'il y ait contradiction à l'affirmer. Il suffit, selon sa thèse, de considérer que chacun est premier d'un point de vue : du point de vue épistémologique, selon l'ordre des raisons, le *cogito* est premier ; du point de vue ontologique, selon l'ordre nécessaire des choses, Dieu est premier[67].

§ 2. L'EXIGENCE D'UNE CORRESPONDANCE ENTRE L'ORDRE DU REEL ET CELUI DES RAISONS : FERDINAND ALQUIÉ

Au-delà des nombreuses divergences qui opposent les interprétations de Descartes proposées par Martial Gueroult et par Ferdinand Alquié, ce dernier soutient, comme M. Gueroult, que Dieu est, pour Descartes, le fondement de toute science. Pour

[64] *Id.*, p. 91.

[65] *Id.*, pp. 198-203.

[66] *Id.*, p. 201.

[67] *Id.*, p. 235.

lui, le symbolisme artificiel de la connaissance retrouve le réel que nous observons, parce que la véracité divine fonde la correspondance entre notre connaissance et la réalité[68]. Il estime que le Dieu cartésien ne saurait être trompeur au sens où il ne saurait avoir donné naissance à deux ordres sans lien de correspondance au sein de la création, celui du monde et celui de nos idées, de sorte que la véracité divine rend possible la science et fonde le rationalisme[69]. Ainsi, pour F. Alquié, Dieu est le garant des idées claires et distinctes, et sans la connaissance de Dieu nous ne pouvons rien savoir parfaitement. Cette interprétation repose sur une lecture littérale et isolée, par là-même partielle et partiale, de certains passages des *Méditations troisième et cinquième,* du *Discours de la méthode* et des *Réponses aux secondes objections*[70]. F. Alquié, à l'encontre des positions respectives d'Etienne Gilson et de Jean Laporte[71], qu'il rejette, donne à la thèse de la garantie par Dieu de toute connaissance sa netteté et son extension maximales. Il estime, en effet, que la garantie divine est requise pour toutes les évidences, tant actuelles que remémorées[72]. Son fondement en Dieu, confère à notre pensée l'unique moyen de retrouver équilibre, certitude et paix, dont la privait le vertige suscité par l'exercice métaphysique du doute[73].

§ 3. L'ARGUMENT DE LA SIMPLICITÉ DE DIEU : NICOLAS GRIMALDI

Dans la lignée de Ferdinand Alquié, Monsieur Nicolas Grimaldi soutient, à son tour, la thèse selon laquelle la véracité divine assure le rôle de fondement de la connaissance du vrai dans la théorie cartésienne de la connaissance[74]. Ainsi affirme-t-il

---

[68] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, p. 116.

[69] *Id*., p. 240. De manière générale, voir l'ensemble du chapitre XII de *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, intitulé « La véracité divine », pp. 237-259.

[70] *Ibid.*, pp. 246, 248.

[71] Nous les évoquerons plus avant.

[72] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, pp. 247-249 ; « Descartes fait dépendre de Dieu la garantie de toutes évidence, même actuelle. », R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, pp. 610, n. 3.

[73] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, p. 251.

[74] N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin [« A la recherche de la vérité »], 1978, pp. 130-133.

que la règle générale de l'évidence repose sur l'originelle connivence de la pensée et de l'être, instaurée par Dieu. Dès lors, nulle connaissance ne peut être fondée sans la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu[75]. L'originalité de l'analyse de Monsieur N. Grimaldi consiste, selon nous, à faire remonter la source de la véracité de Dieu, non à la considération morale de sa bonté, mais à la considération ontologique de sa simplicité. Car, si c'est en Dieu une seule et même chose que de vouloir, que d'entendre, que de créer, comme l'affirme Descartes dans sa lettre à Mersenne du 27 mai 1630, de cette simplicité ne peut que s'ensuivre une parfaite identité de ce que Dieu conçoit et de ce qu'il crée, autrement dit, une identité des essences qu'il conçoit et des existences qu'il crée. L'ordre des existences ne peut donc qu'être conforme à l'ordre des essences. Le réalisme de nos certitudes est originellement fondé dans l'acte de la création. Il ne reste qu'à bien juger pour édifier la science. Cela est affaire de méthode.

§ 4. Le Dieu trompeur ou la menace des évidences les plus simples : Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade

Monsieur Jean-Marie Beyssade[76], incarne la même ligne interprétative que celle défendue par Monsieur Grimaldi. Il s'inscrit, sur la question de déterminer quel rôle assigner chez Descartes à la véracité divine, dans le sillon de la lecture faite par F. Alquié, et soutient de façon radicale le principe de dépendance envers Dieu de la vérité de toute évidence, actuelle aussi bien que passée[77], métaphysique aussi bien que mathématique[78]. Ainsi s'effectue, selon lui, la transgression du fondement méthodique

[75] *Ibid*, p. 133.

[76] J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, pp. 14, 29, 46, 51, 56, 256-265, 317-328 ; J.-M. Beyssade, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », in N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 341-364 ; J.-M. Beyssade, « D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'*ego* du *cogito* et la véracité divine », *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil, [« Points Essais-*Série philosophie* »], 2001, pp. 125-151.

[77] J.-M Beyssade, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », in N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 349-351, 360, 361 ; J.-M Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, p. 53.

[78] *Id.*, pp. 14, 29.

de la science vers son fondement métaphysique qui ne serait être assuré que par la véracité divine[79]. Si Dieu garantit toute évidence, c'est parce qu'il garantit d'abord la valeur de notre entendement créé, le regard de l'esprit plus encore que ce que nous concevons clairement et distinctement dans l'expérience de l'évidence[80]. Monsieur J.-M. Beyssade analyse, avec méticulosité, les termes de la *Méditation troisième* pour en déduire qu'il n'y a jamais, pour Descartes, de connaissance « certaine et paisible », pour reprendre ses termes, avant que n'intervienne la clarification de son rapport avec le principe métaphysique ultime qu'est Dieu[81]. Dès lors, la connaissance contenue dans le *cogito*, première proposition indubitable chez Descartes, pour qui conduit par ordre ses pensées, ne saurait, soutient Monsieur J.-M. Beyssade, mériter le nom de science, autrement dit de connaissance entièrement assurée[82]. Cette position peut paraître audacieuse. Elle s'explique, en fait, par l'interprétation générale promue par Monsieur J.-M. Beyssade en faveur d'une absolue dépendance de toute vérité à l'égard de la véracité divine. Or, la véracité de Dieu n'est pas encore établie dans l'ordre de déduction des vérités premières lorsque se présente l'évidence du *cogito*, que Monsieur J.-M. Beyssade interprète comme une liaison logique entre le jugement d'existence et l'acte de penser. Cette interprétation à la baisse de la vérité du *cogito* est, en quelque sorte, le prix à payer pour conférer au principe de garantie divine de l'évidence son extension maximale. Comment, toutefois, justifier que le *cogito* n'accède pas encore à la dignité épistémologique que Monsieur J.-M. Beyssade réserve à la notion de science ? La démonstration de Monsieur J.-M. Beyssade repose sur l'idée que, si le *cogito* n'est certes pas un syllogisme, il n'en est pas moins un raisonnement. C'est là que réside, selon lui, toute la fragilité du premier principe, car, en tant que conclusion d'un raisonnement, le jugement d'existence prend une valeur autonome, hors de l'expérience vécue de l'intuition. Comme dans tout raisonnement, la conclusion est distincte de ses prémisses et s'en détache. Dès lors, le passage des prémisses (je pense, pour penser il

---

[79] J.-M BEYSSADE, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », in N. GRIMALDI, J.-L. MARION (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, p. 351.

[80] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, pp. 51-52.

[81] J.-M. BEYSSADE, « D'un premier principe l'autre. Descartes entre *l'ego* du *cogito* et la véracité divine », *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil, [« Points Essais- *Série philosophie* »], 2001, pp. 145-146.

[82] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, pp. 219-220.

faut être) à la conclusion (je suis) exige d'être garanti par la véracité divine[83]. Dans les *Réponses aux secondes objections* Descartes indique au père Mersenne que la garantie divine ne doit être réservée qu'à certaines propositions qui sont des conclusions et non des principes dont nous avons connaissance immédiatement par simple inspection de l'esprit[84]. L'on comprend ainsi pourquoi Monsieur J.-M. Beyssade s'efforce d'interpréter le *cogito* comme un raisonnement, bien que Descartes semble plutôt renvoyer à une expérience immédiate de la pensée en précisant que lorsque nous disons « je pense donc je suis, ou j'existe », nous sentons (« *experiatur* » dit le texte latin[85]) en nous-mêmes qu'il ne peut se faire que nous pensions sans exister[86]. À s'en tenir à la thèse de Monsieur J.-M. Beyssade, l'*ego* n'est jamais assez grand, ni assez puissant pour exister sans Dieu. Au terme de cette interprétation, l'on peut douter de propositions très évidentes, y compris, comme nous venons de le voir, du *cogito*, tant que nous ignorons la véracité divine. Ce qui est assuré par la règle générale de l'évidence, posant l'équivalence entre certitude et vérité, n'est jamais totalement clair tant que l'on n'est pas définitivement parvenu à évacuer l'idée d'un Dieu trompeur, qui menace d'obscurité toute évidence. L'hypothèse du Dieu trompeur serait donc l'unique raison de douter qui, malgré l'établissement de la règle générale de l'évidence, suffirait à interdire à une proposition très évidente de demeurer parfaitement claire et distincte[87].

[83] *Id*., pp. 253-254.

[84] « *En troisième lieu* où j'ai dit *que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons certainement que Dieu existe*, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, *dont la mémoire nous peut revenir à l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons dont nous les avons tirées* », AT, IX, 1, p. 110.

[85] *Secundae responsiones*, AT, VII, p. 140.

[86] « Et lorsque quelqu'un dit : *Je pense donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe », *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 110 ; tout aussi clairs sont, sur ce point, les termes d'une lettre au marquis de Newcastle [?] de mars ou avril 1648 : « Ne m'avouerez-vous que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis* ? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée, votre esprit la voit, la sent et la manie […] », AT, V, p. 138.

[87] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, p. 258.

Dans la même veine que Monsieur Jean-Marie Beyssade, Madame Michelle Beyssade[88], s'attachera à revenir, elle aussi, en détail sur ce texte de la *Méditation troisième* dans lequel Descartes fait renaître l'hypothèse d'un Dieu trompeur, après avoir tiré du *cogito* la règle générale de l'évidence[89]. Madame M. Beyssade conclut, à son tour, et à l'inverse de nous, de sa lecture de la *Méditation troisième*, que la règle générale de l'évidence ne sera pas assurée tant que ne sera pas levée l'hypothèse d'un Dieu trompeur, car tant qu'elle perdure aucune persuasion ne sera jamais stable[90].

§ 5. La nécessité d'une intellection claire de Dieu : Laurence Devillairs

Enfin, citons encore, les travaux récents de Madame Laurence Devillairs[91] qui illustrent parfaitement cette même ligne interprétative et atteste de son actualité. Madame L. Devillairs s'intéresse à la place qu'occupe la véracité divine dans la connaissance de Dieu et de ses attributs. Pour Madame L. Devillairs, les *Méditations métaphysiques*, partent initialement d'une conception encore obscure de Dieu pour atteindre une intellection claire de l'idée que nous en avons dans la *Méditation troisième* et dans la *Méditation cinquième.* Descartes referme alors définitivement le chapitre ouvert par le doute de la *Méditation première*, dont la théologie fautive, qui opposait entre eux les attributs de Dieu à commencer par la toute puissance et la bonté[92], ne permettait pas d'établir de liaison nécessaire entre véracité divine et puissance infinie[93]. L'intellection claire de Dieu permet alors de fonder, la règle générale de l'évidence, et à partir de la règle générale les évidences actuelles comme les évidences passées dont nous gardons le souvenir. La règle générale de l'évidence se déduit, selon Madame L. Devillairs, directement de la véracité divine[94], laquelle se déduit elle-même de la

[88] M. Beyssade, « Sur le début de la *Méditation troisième* (AT. VII, 34-36 ; IX, 27-28) : de la certitude au doute », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, pp. 575-585.

[89] AT, IX, 1, pp. 28-29.

[90] *Ibid*., p. 585.

[91] L. Devillairs, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie-*Nouvelle série* »], 2004, pp. 197-249.

[92] *Id*., p. 214.

[93] *Id*., pp. 223, 227-228.

[94] *Id*., pp. 227, 230.

souveraine perfection de Dieu. Ainsi, l'affirmation de la véracité doit être tenue pour la première vérité de la science cartésienne. Elle se fonde elle-même par une seule intuition qui nous fait connaître l'existence, la véracité et la toute-puissance de Dieu. Dieu fonde la science et en constitue également le premier objet[95]. Mais que faire et que dire alors du *cogito* et de son antériorité dans l'ordre cartésien des raisons ? Madame L. Devillairs se voit contrainte, pour poursuivre sa logique, de suspendre l'évidence du *cogito* à la connaissance de l'essence de Dieu et aux conclusions de la *Méditation cinquième*[96].

Le choix, nécessairement limité, des auteurs que nous venons de mentionner ne couvre pas l'ensemble du commentaire contemporain défendant l'interprétation dominante selon laquelle Dieu est le fondement de toute science chez Descartes. Nous devons les considérer comme les jalons d'une longue lignée interprétative. À défaut de représenter cette lignée dans son intégralité, au moins nous ont-ils semblé parfaitement l'illustrer.

[95] *Id*., p. 224.

[96] *Id*., p. 228.

CHAPITRE II. L'ECHEC DE LA TENTATIVE DE FONDER LA SCIENCE EN DIEU

Une autre ligne de commentaire, nettement plus critique envers Descartes, maintient la thèse d'une recherche en Dieu du véritable et ultime fondement de la connaissance par Descartes, mais conclut, à l'inverse des précédentes interprétations à l'échec de cette recherche.

§ 1. L'ENTREPRISE FUNESTE DE LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE : ERNST CASSIRER

Cette interprétation est notamment celle d'Ernst Cassirer[97]. Malgré la divergence franche de conclusion avec la ligne précédente, nous avons tendance à considérer cette interprétation comme une forme dérivée de la première, à partir du moment où elle ne remet pas en cause l'intention de Descartes de fonder la science sur la connaissance préalable de Dieu. En effet, la véracité divine reste la pierre angulaire de toute vérité accessible à l'homme, dans l'esprit de Descartes métaphysicien, selon E. Cassirer[98]. En abordant les questions de métaphysique Descartes aurait, selon E. Cassirer, changé radicalement de critères pour déterminer le vrai. Il serait passé de la certitude fournie par l'intellect à la dépendance à l'égard de Dieu, puissance extérieure et transcendante à notre intellect. Descartes aurait abandonné l'autonomie de la raison telle qu'elle semble accomplie dans les *Regulae*, pour définitivement basculer, avec la métaphysique, dans

[97] E. CASSIRER, *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, pp. 27-28, 40-46 ; *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad de l'allemand R. Fréreux, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004, pp. 325-371.

[98] E. CASSIRER, *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, pp. 26, 42.

une doctrine de l'hétéronomie de la raison[99]. Ce basculement aurait été funeste, car Descartes aurait cessé de se contenter d'une doctrine épistémologique cohérente, pour la compléter par une doctrine métaphysique incohérente. En plaçant Dieu au fondement de la science, Descartes serait tombé dans un cercle logique auquel il était impossible d'échapper, puisque l'être de Dieu ne peut être démontré autrement que sur la base de l'idée claire et distincte que nous en avons[100]. E. Cassirer adhère donc parfaitement à l'objection du cercle cartésien que soulevaient déjà les auteurs des *Secondes objections*, Arnaud dans les *Quatrièmes objections* et Gassendi dans ses *Instances*. Pour E. Cassirer, nous pourrions dire que Descartes a eu tort de ne pas avoir su se satisfaire de ce qu'il avait réussi avec la méthode : fonder la vérité sur l'intellect humain. Il estime, toutefois, que Descartes reste, comme malgré lui, fidèle à sa doctrine de départ, puisque Dieu n'est affirmé qu'à partir de la connaissance que nous en avons. De ce point de vue, la thèse d'E. Cassirer nous semble particulièrement intéressante. Elle est à rapprocher, sur ce point, de la ligne d'interprétation que nous présenterons, en dernier lieu du présent aperçu de l'état de la question et qui prend l'*ego* comme seul fondement cartésien de la science. Bien qu'il ait essayé d'y parvenir, Descartes n'a pas pu sortir du cercle du *cogito*, affirme E. Cassirer, mais sa recherche d'un fondement en Dieu de la certitude est, en réalité, selon lui, plus vaine que préjudiciable aux avancées de la méthode pour établir une théorie cohérente de la connaissance[101]. Finalement l'idée de Dieu n'a rien apporté, Descartes s'est « embrouillé », puisque tout l'être et le sens de cette idée lui viennent des règles et des enchaînements propres à la connaissance dont elle cherche, incompréhensiblement, à sortir pour la critiquer[102]. La garantie divine est, en quelque sorte, un sceau fictif apposé sur les propositions nécessaires de la logique déjà mises à jour par la méthode. Pour E. Cassirer, la raison continue, en fait, à se reconnaître, malgré les apparences, comme majeure et capable d'embrasser le tout de l'être, mais sous un jour métaphysique modifié et sans véritable intérêt[103]. E. Cassirer nous dit, finalement, que Descartes a été distrait de sa doctrine de départ par les prétentions inutiles de sa métaphysique, mais qu'il ne s'est, toutefois et paradoxalement, pas totalement égaré chemin faisant, puisque son aventure métaphysique n'a pas abouti.

---

[99] *Ibid.*

[100] *Ibid.*; voir aussi E. CASSIRER *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Fréreux, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 363.

[101] E. CASSIRER, *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, p. 27.

[102] E. CASSIRER *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1, trad. de l'allemand R. Fréreux, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, p. 364.

[103] *Ibid.*

Autrement dit, il défend Descartes contre Descartes, le Descartes scientifique, inventeur de la méthode qui ne s'est pas trompé, contre le Descartes métaphysicien, qui a échoué en voulant fonder la vérité en un Dieu vérace et créateur des vérités éternelles[104]. Descartes n'aura pas su mener le combat en faveur d'une critique de la connaissance jusqu'à son terme selon E. Cassirer ; sa critique qui commence par la condamnation des formes substantielles échoue sur le problème de la substance absolue, en cédant aux sirènes de la métaphysique.

§ 2. SORTIR DE DOUTE, UNE ENTREPRISE VOUÉE À L'ÉCHEC : DOMINIK PERLER

L'on citera encore, comme défenseur critique de la thèse de la recherche par Descartes du fondement de la science en Dieu, Monsieur Dominik Perler. Monsieur D. Perler attribue à Descartes la tentative de vouloir fonder la science en Dieu, tout en soulignant son insoutenable faiblesse. Ainsi, Monsieur D. Perler souligne la contradiction qu'il y a à vouloir fonder la correspondance entre nos pensées et les choses sur la garantie divine, alors qu'elle doit elle-même pouvoir être garantie, mais il ajoute que c'est bien, et malgré cette incohérence, ce que Descartes a cherché à établir, se rendant coupable d'un cercle logique[105]. Descartes aurait donc tenté, en en appelant au point de vue extérieur de Dieu, de dépasser le problème que pose la validation de la vérité de correspondance. Or, puisque nous ne disposons, pour nous assurer de la conformité de nos jugements avec la réalité, que de nos jugements, l'entreprise

[104] E. CASSIRER, *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, pp. 44-46.

[105] « Cela signifie que nous ne pouvons pas constater comment un état de choses est « en soi » puisqu'il ne nous est accessible que par le biais des idées. Nous ne pouvons donc pas davantage examiner l'éventuelle correspondance de notre jugement avec l'état de choses « en soi ». Descartes tente de dépasser cette difficulté par le recours à Dieu. Il est tout à fait suffisant, dit-il, d'examiner simplement nos jugements sans que nous ayons aussi à constater une correspondance avec les états de choses. Dieu garantit en effet qu'une certaine classe de jugements, à savoir ceux qui reposent sur des idées claires et distinctes, correspond effectivement aux états de choses dans le monde. Grâce au fait que Dieu n'est point trompeur et ne veut point nous induire en erreur (AT VII, 79 sq.), nous pouvons avoir la certitude que ceux de nos jugements qui reposent sur des idées claires et distinctes correspondent effectivement aux états de choses du monde. Pourtant, tenter de résoudre ainsi le problème ne suffit pas à l'éliminer. De fait, la question se pose immédiatement de savoir comment nous pouvons être certains que Dieu existe véritablement et qu'il est véritablement le garant de la vérité. On sait que Descartes tente de répondre à cette question par la démonstration du fait que nous avons une idée claire et distincte de Dieu. Cette démonstration a pourtant l'air d'un cercle argumentatif, comme l'ont déjà remarqué nombre de commentateurs ». D. PERLER, « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la *IV^e Méditation* », *Les études philosophiques* 2004/4, n° 71, p. 480.

cartésienne ne pouvait qu'être, d'avance, vouée à l'échec. Descartes ne serait pas parvenu à résoudre, comme il l'entendait, la question du fondement de la connaissance. Il aurait apporté une mauvaise réponse, ou une réponse en trompe l'œil, à une bonne question, en déplaçant la question de notre point de vue vers le point de vue de Dieu, alors qu'il ne pouvait rendre compte de l'existence de Dieu et de ses attributs qu'en s'appuyant sur nos propres jugements. Déplacé par Descartes, le problème ne serait pas résolu. Il serait demeuré intact. Bref, Descartes n'aurait reculé que pour mieux sauter dans l'abîme qui sépare notre pensée des choses. Cette thèse a pour inconvénient de faire de Descartes un piètre logicien, lui qui, dans L'*Épître dédicatoire* des *Méditations*, met en garde justement contre le risque de commettre, en voulant démontrer l'existence de Dieu, ce que les logiciens appellent un cercle[106]. Le moins que l'on puisse dire est que les thèses de Monsieur D. Perler et d'E. Cassirer, comme celles de tous les tenants de la présence d'un cercle logique dans la philosophie première de Descartes, ont écarté de leur lecture tout principe de charité interprétative.

[106] AT, IX, 1, pp. 4-5.

CHAPITRE III. UNE DOUBLE QUETE DU FONDEMENT

D'autres lectures présentent le traitement de la question du fondement de la connaissance par Descartes comme une double recherche, mais en des sens très différents, pour ne pas dire opposés. Nous retiendrons ici les interprétations de Pierre Lachièze-Rey, de Jean Laporte, de Roger Lefèvre, d'une part, et de celle de Monsieur Jean-Luc Marion, d'autre part. Pierre Lachièze-Rey, Jean Laporte et Roger Lefèvre concluent à la superposition chez Descartes de deux fondements épistémologiques : l'*ego* et Dieu. Monsieur Marion estime, quant à lui, que la pensée cartésienne ne cesse d'osciller entre un fondement et l'autre, laissant ainsi en suspend la question de la détermination du fondement de la connaissance.

§ 1. LA NÉCESSITÉ D'UNE RÉPONSE MÉTAPHYSIQUE À L'ARGUMENT DU DIEU TROMPEUR : PIERRE LACHIÈZE-REY

Le point de départ de Pierre Lachièze-Rey repart est à nouveau l'objection du cercle logique qu'adressent respectivement à Descartes les auteurs des *Secondes objections*, puis Arnaud dans les *Quatrièmes objections*, et Gassendi enfin dans ses *Instances*[107]. Il remarque qu'autant les passages de la quatrième partie du *Discours de la méthode* et de la *Méditation troisième*, relatifs à l'intervention de la véracité divine dans

[107] P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, pp. 205-225.

la garantie de l'évidence, semblent justifier l'objection, autant, en revanche, la *Méditation cinquième* et l'article 13 de la première partie des *Principes de la philosophie*, traitant de la même question, ne semblent plus laisser à l'objection aucune prise. La position de P. Lachièze-Rey va consister à dépasser l'apparente contradiction qu'il souligne entre les textes que nous venons de mentionner[108]. Sa thèse s'appuie sur le fait que lorsque l'évidence est inactuelle, en raison de notre incapacité de fixer notre attention de manière prolongée sur les mêmes objets ou de notre incapacité d'être simultanément attentifs à toutes les idées que requièrent de longues démonstrations, elle perd sa force contraignante qui nous empêchait de douter de sa vérité. Le défaut d'évidence actuelle, ouvre, selon P. Lachièze-Rey, une réflexion sur l'évidence. Cette réflexion ne peut que nous conduire à prendre conscience que nous sommes dans l'impossibilité de justifier, sans l'assurance que Dieu n'est pas trompeur, la valeur objective de nos idées claires et distinctes[109]. La perte du contact intuitif avec l'objet d'une évidence, qui ne nous parvient plus que comme un souvenir, autorise le doute à s'immiscer entre notre pensée et son objet. À partir de l'ouverture de cette brèche mettant en cause la valeur objective de nos idées, deux solutions s'offrent à nous. P. Lachièze-Rey qualifie la première solution de psychologique. Elle consiste en une réactualisation, une restauration des évidences passées par un retour à leur intuition directe. Il reste que cette solution n'est pas toujours possible, notamment en mathématiques, lorsque les démonstrations reposent sur de longues chaînes de propositions qui ne peuvent toutes faire simultanément l'objet d'une réactualisation de l'intuition de leurs contenus. Il faut, dans ce cas, bien se contenter, à un moment ou à un autre de la démonstration, de simples souvenirs d'évidences[110]. Dès lors, la solution psychologique ne suffit plus. D'où la recherche d'une seconde solution que P. Lachièze-Rey qualifie de métaphysique. Elle consiste à en appeler à la garantie de la véracité divine, grâce à l'évidence actuelle de l'existence de Dieu. Cette garantie porte sur la correspondance de la réalité objective de l'idée avec un objet extérieur. La garantie, que P. Lachièze-Rey nomme métaphysique, va alors beaucoup plus loin, selon lui, qu'on ne pourrait l'espérer et qu'il suffirait. La véracité divine, telle que P. Lachièze-Rey la conçoit, revêt, en effet, une portée absolument générale. Elle accorde, soutient-il, non seulement un fondement aux évidences inactuelles qui en manquaient, mais elle octroie aussi un second fondement aux évidences actuelles. Ainsi, l'évidence actuelle se trouve bénéficier d'une double assurance, psychologique et métaphysique. Reste une difficulté : comment l'existence de Dieu est-elle garantie, elle

[108] *Id.*, p. 207.

[109] *Id.*, p. 209.

[110] *Id.*, p. 215.

qui sert à garantir les autres vérités ? Autrement dit, comment P. Lachièze-Rey propose-t-il de résoudre la question du cercle logique ? Il suggère de considérer que l'idée de Dieu, chez Descartes, jouit d'un statut exceptionnel, d'une sorte de privilège exorbitant. En effet, il estime que l'idée de Dieu se fonde elle-même, qu'elle est la seule idée qui n'exige aucune garantie extérieure à soi. Comment le justifie-t-il ? En reprenant les considérations qui président à l'établissement de la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, tels qu'elles ressortent de la *Méditation cinquième*[111]. Il considère que l'idée de Dieu est celle d'un être dont l'existence a le privilège d'être justifiée, parce qu'il dispose de la puissance de se faire exister[112]. À quoi il ajoute que Dieu est la cause de sa propre idée, car rien, sinon lui, ne peut, par définition, être supérieur à la réalité objective de son idée et en être la cause[113]. Il reprend ici l'argument des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, telles qu'elles sont déployées dans la *Méditation troisième*[114]. Ainsi, selon P. Lachièze-Rey, Dieu me fait connaître son idée et son idée me le fait connaître. C'est donc Dieu qui garantit lui-même sa propre idée. « Le circuit se ferme exactement sur lui-même avec une entière détermination »[115].

§ 2. Le besoin d'apposer un sceau définitif à l'évidence : Jean Laporte

Examinons, maintenant, sur la même ligne générale d'interprétation, comment Jean Laporte fait coexister, lui aussi, deux fondements dans la doctrine cartésienne de l'évidence. J. Laporte montre que la certitude se fonde, chez Descartes, sur une propension irrésistible de notre esprit faisant en sorte qu'il nous est impossible de ne pas tenir pour vrai ce qui se donne à nous comme certain dans l'expérience de l'évidence[116]. Ce caractère irrésistible de notre croyance est un effet de notre nature, une inclination

[111] AT, IX, 1, p. 52.

[112] P. Lachieze-Rey, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 220.

[113] *Id*., p. 223.

[114] AT, IX, 1, pp. 35-41.

[115] P. Lachieze-Rey, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 223.

[116] J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1945, p. 151.

naturelle irrépressible que J. Laporte, rapprochant Descartes de Pascal et de Hume, qualifie d'instinct[117]. Son interprétation va ainsi très loin dans l'affirmation d'une autonomie de la lumière naturelle dont la force de l'inclination, qu'elle provoque en nous, suffit à nous empêcher de douter. La règle générale de l'évidence repose sur une impulsion profonde de notre volonté, sur une inclination sans réserve à donner notre assentiment, et cet assentiment ne requiert rien de plus que lui-même pour nous assurer de la vérité. C'est un fait psychologique. Pour J. Laporte ce fait est, chez Descartes, le fondement dernier sur lequel s'appuie toute certitude humaine[118]. L'on serait alors tenté d'en déduire que l'hypothèse selon laquelle Descartes aurait besoin d'en appeler à la véracité divine pour fonder la science se trouve écartée. Telle n'est pas, toutefois, la conclusion à laquelle conduit l'interprétation de J. Laporte. Il estime, en effet, que Descartes a voulu apporter un second fondement à la connaissance en recourant à la véracité divine. Assez étrangement, J. Laporte soutient que Descartes, bien qu'ayant trouvé et établi en nous un fondement parfaitement autosuffisant à la connaissance, en aurait recherché un second en Dieu. L'existence de deux fondements, à ses yeux, n'en affaiblit aucun, au contraire. La doctrine de la véracité divine vient, par surcroît, apporter un nouveau fondement à la connaissance. Elle vient donner à la certitude, déjà acquise, un sceau définitif[119]. Ce sceau, la véracité divine l'appose, selon Jean Laporte, sur la certitude de deux façons : en éliminant tout soupçon à l'encontre de ma propre nature qui ne peut pas avoir été créée de manière à toujours me tromper, d'une part, et en garantissant la permanence de la vérité, d'autre part[120].

§ 3. Le redoublement de l'assurance de l'évidence : Roger Lefèvre

En réponse à la question de savoir si le fondement de la connaissance se trouve pour Descartes en Dieu ou en nous, Roger Lefèvre estime que Descartes est renvoyé d'un pôle à l'autre, sans se fixer sur l'un des deux, parce qu'il a besoin des deux[121]. Sa

[117] *Id*., p. 149, n. 4.

[118] *Id*., p. 152.

[119] *Id*., p. 163.

[120] *Id*., pp. 163-168.

[121] R. Lefevre, *La métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1958, p. 233.

thèse est une lecture en cascade de l'enchaînement des vérités de la métaphysique cartésienne et de leurs liens de dépendance entre elles. Au sommet de la chaîne des vérités cartésiennes, se trouve Dieu, l'être parfait, à la fois bon et tout puissant, qui commande toutes choses. En raison et de sa puissance et de sa bonté, Dieu ne saurait être trompeur. L'évidence est donc authentifiée[122]. Dieu ne peut être que source de vérité et non d'erreur, laquelle participe du non-être. Il assure la permanence des vérités éternelles dont il est le créateur. En tant qu'il est le créateur des vérités, il les garantit. Or, Dieu ne fait pas, selon R. Lefèvre, que garantir l'évidence, il garantit aussi le souvenir de l'évidence en raison du caractère immuable de la nature divine. Si Dieu changeait les vérités, ce dont il a l'absolu pouvoir, il serait inconstant, ce qui entrerait en contradiction avec sa perfection. Ainsi toute vérité perdure, même lorsque l'esprit s'en détourne[123]. À ce stade de son interprétation, R. Lefèvre semble se rabattre sur la ligne des tenants d'un fondement unique de la connaissance humaine en Dieu. En fait, son raisonnement balance, comme est supposée le faire, selon lui, la pensée de Descartes, entre ces deux pôles que sont l'*ego* et Dieu. D'où l'affirmation que la vérité porte en elle-même sa lumière en raison de l'inclination de notre volonté, qui nous force à y adhérer[124]. Ainsi, le fondement de la connaissance, chez Descartes, aurait deux versants : un versant psychologique avec le *cogito*, un versant métaphysique avec Dieu. Cette dualité veut, selon R. Lefèvre, que la vérité chez Descartes soit fondée deux fois, par l'esprit qui la saisit et par Dieu qui la crée. Comme rien n'est connu que par la pensée, la pensée de l'évidence se suffit à elle-même. Et comme rien n'est créé que par Dieu, la pensée et l'évidence lui sont subordonnées, en tant qu'il en est la cause. R. Lefèvre conclut que la philosophie de Descartes tourne ainsi en rond. On ne serait mieux dire.

§ 4. Le Dieu trompeur, menace au second degré : Jean-Luc Marion

Une autre lecture, avancée par Monsieur Jean-Luc Marion, s'est montrée particulièrement sceptique quant au rôle joué par la véracité divine dans la philosophie première cartésienne. Cette interprétation s'appuie d'abord sur des faits lexicaux. Monsieur Jean-Luc Marion souligne, en procédant à l'inventaire des lemmes présents dans les *Meditationes de prima philosophia*, l'absence totale de termes dont on aurait pu

[122] *Id.*, p. 253.

[123] *Id.*, p. 254.

[124] *Id.*, p. 256-257.

croire qu'ils jouent un rôle essentiel dans la métaphysique et la philosophie première de Descartes. Parmi ces termes absents, viennent se ranger celui de *veracitas* (véracité) et tous mots qui pourraient se traduire par garantie ou garantir. Du coup, Monsieur J.-L. Marion dénonce, à bon droit, la fragilité des interprétations de la métaphysique et de la philosophie première cartésiennes, principalement centrées sur le problème supposé de la véracité d'un Dieu garantissant toutes nos connaissances, puisqu'elles posent un problème qui ne semble pas s'être posé à Descartes[125]. Les faits textuels bruts, avancés par Monsieur J.-L. Marion, légitiment le besoin de recentrer la compréhension du problème que rencontre Descartes au sujet de la règle générale de l'évidence autour de son application et non plus de sa garantie[126]. Le problème n'est pas tant de savoir, pour Descartes, si nous pouvons être certains de la règle (cela ne semble jamais remis en cause), mais si nous avons matière à l'appliquer au-delà de l'évidence qui a permis de l'établir, à savoir celle du *cogito*. La question posée n'est donc pas une question de droit, mais de fait. Toutefois, le rôle de la véracité divine ne fait pas totalement faillite dans l'interprétation qu'en donne Monsieur J.-L. Marion. Elle s'y intègre pour lever l'hypothèque extrinsèque qui pèse sur la clarté et la distinction des vérités mathématiques, pourtant intrinsèquement (à la différence des perceptions sensibles) aussi claires et distinctes que le *cogito*. Car une hypothèque extrinsèque demeure, qui pèse sur les idées mathématiques claires et distinctes. Cette hypothèque teint à l'absolue puissance de Dieu qui pourrait faire qu'elles ne soient pas telles que je les conçois. Monsieur J.-L. Marion évoque cette éventualité comme le risque de ce qu'il appelle un « surcodage » des vérités mathématiques et des idées de l'entendement pur. Ce « surcodage » toujours possible pourrait faire que les vérités mathématiques ne soient pas pour Dieu telles que nous les entendons, exactement comme les choses sensibles ne sont déjà pas comme nous les percevons et imaginons de manière intrinsèquement toujours confuse. Les choses sensibles doivent être « décodées » notamment en termes d'étendue, de figures et de mouvement, à l'aide des natures simples générales et matérielles, notions primitives qui sont innées en notre esprit. Autrement dit, ces natures simples, ces notions primitives pourraient à leur tour n'être conformes à aucune réalité, d'où l'idée d'un risque de « surcodage ». Il découle de ce risque que l'on ne peut écarter *a priori* la nécessité de prouver que Dieu ne nous trompe pas, ce dont se met en charge la *Méditation troisième*[127]. Dès lors, la véracité divine sert à étendre la validité de la

[125] J.-L. MARION, « Préface », in J.-L. MARION, J-PH MASSONIE, P. MONNAT, L. UCCIANI, *Index des* Meditationes de prima Philosophia *de R. Descartes*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1996, pp. XI-XII ; J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, p. 51.

[126] *Id*., p. 65.

[127] J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 80-82. Sur les notions de code et de surcodage, voir

règle de l'évidence aux évidences mathématiques, c'est-à-dire au-delà du seul *cogito* et de l'évidence des modes de la pensée, qui n'avaient pas besoin d'être garantis puisqu'ils échappaient d'eux-mêmes au doute hyperbolique et permettaient précisément d'en sortir. L'on voit la part, finalement limitée, qu'accorde Monsieur J.-L. Marion au rôle de la démonstration de l'existence d'un Dieu vérace chez Descartes. Néanmoins l'auteur discerne chez Descartes comme une oscillation, une indécision sur la question du fondement de la connaissance. Cette indécision établit ce que l'on pourrait comparer, selon Monsieur J.-L. Marion, à un droit de tirage, à un chèque en blanc que n'endossent ni Dieu, ni l'*ego*[128]. Cette impossible décision est, selon Monsieur J.-L. Marion, à mettre en relation directe avec la thèse singulière de Descartes sur la création des vérités éternelles, datant de 1630[129]. Cette doctrine ruine toute perspective d'accorder un fondement infini à la science humaine, malgré l'effort déployé en ce sens dans les *Méditations*[130]. Aussi nécessaires que puissent nous apparaître les vérités librement créées par Dieu, elles sont dépourvues, au regard de Dieu, de toute validité absolue[131] précisément parce qu'il les a créées et qu'il aurait pu en créer d'autres, contraires à celles-ci ou différentes d'elles. Cette instauration divine de la vérité, loin de renforcer la vérité, la prive de tout caractère absolu et ne manifeste que l'absoluité de la puissance divine. Avec la thèse de la création des vérités éternelles, Descartes a introduit un abîme entre l'entendement humain et celui de Dieu. Puisque Dieu crée les vérités librement, elles ne s'imposent pas à lui comme elles s'imposent à nous. Il n'y a point d'univocité entre Dieu et nous. L'analogie entre entendement divin et entendement humain s'en trouve rompue. Il en résulte que tous les efforts que déploiera, par la suite, Descartes pour trouver un fondement, dès lors hors de portée de l'esprit humain, ne parviendront plus à combler cet abîme.

J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 313-345.

[128] Voir notamment J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 22-23.

[129] La thèse de la création de vérités éternelles qui ne trouve ni prédécesseurs, ni héritiers dans l'histoire de la théologie et de la métaphysique occidentale apparaît, pour la première fois, dans trois lettres au père Mersenne respectivement datées des 15 avril 1630, 6 mai 1630 et 27 mai 1630.

[130] J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, p. 13

[131] *Id.*, p. 11.

CHAPITRE IV. L'*EGO* PREMIER PRINCIPE

Une troisième ligne interprétative, enfin, voit dans l'*ego*, dans l'esprit humain, le premier principe sur lequel repose entièrement toutes nos connaissances pour Descartes. L'on trouve, dans le commentaire contemporain, les premiers pas de cette ligne de lecture chez Octave Hamelin, Etienne Gilson et Henri Gouhier. Elle a connu un regain ces dernières décennies auprès des commentateurs anglo-saxons.

§ 1. L'AUTONOMIE DE LA RAISON DANS LES EVIDENCES PRESENTES : OCTAVE HAMELIN, ETIENNE GILSON, HENRI GOUHIER

Etienne Gilson considère le problème posé par l'objection du cercle comme l'un des plus ouverts du commentaire cartésien. Les interprétations d'E. Gilson[132] et d'Henri Gouhier[133] insistent sur les termes du texte de la *Méditation cinquième*, autrement dit, sur les termes de la présentation la plus réductrice du rôle joué par la véracité divine à laquelle Descartes renvoie ses objecteurs. Elles doivent manifestement beaucoup, du moins dans le cas d'E. Gilson, qui le cite à de très nombreuses reprises dans son commentaire historique du *Discours de la méthode*, à Octave Hamelin. Ce dernier, aux chapitres X et XI du *Système de Descartes* (1921), respectivement intitulés « Le critérium de la vérité » et « La certitude », aborde la question du cercle logique et celui de la véracité divine, puis traite de la relation entre certitude et vérité, de la théorie cartésienne de l'évidence, et d'une façon générale de la théorie du jugement. Il y défend la thèse selon laquelle la vérité est marquée chez Descartes de subjectivité et que

[132] E. GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1925, pp. 312-313, 353-354, 360-362 ; La véracité divine et l'existence du monde extérieur », *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin [« Études de Philosophie Médiévale », XIII], 1930, rééd. 1984, pp. 234-244.

[133] H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie »], 1962, pp. 293-319.

Descartes pose l'autonomie de la raison et l'intériorité de la certitude comme les véritables fondements de la connaissance. D'où l'importance que revêt, pour Hamelin, la ligne d'interrogation qui va des Stoïciens à Descartes sur la question de la certitude. Hormis les Stoïciens, personne n'aurait donné, d'après Hamelin, autant d'importance à la certitude en philosophie que Descartes qui en fait « l'élément le plus intérieur et déterminant de la pensée ».

Si la connaissance discursive et la connaissance par les sens ont besoin d'être garanties par la véracité divine, tel n'est pas le régime auquel doit se soumettre la connaissance intuitive des axiomes ou principes par le moyen de la raison. Selon cette interprétation du rôle de la véracité divine, Descartes a recours à la véracité divine non pour garantir la règle générale de l'évidence, mais seulement pour garantir le souvenir d'évidences passées. Pour éviter tout contresens, mieux vaut parler ici des évidences dont nous nous souvenons, car ce n'est pas le souvenir qui fait l'objet d'une garantie divine, mais ce dont il est le souvenir[134]. Selon les interprétations d'Etienne Gilson et d'Henri Gouhier, la garantie divine ne s'applique, en réalité, à aucune évidence, mais plutôt à un défaut, à une absence d'évidence actuelle, dans le cas des évidences passées et dans celui de l'existence du monde extérieur qui ne se donne ni comme évidente, ni comme nécessaire. Dans le cas des évidences passées, la garantie divine entre en jeu comme un supplétif qu'autant que les évidences dont elles nous assurent n'en sont plus, qu'elles ne se relient à notre activité intellectuelle que par le fil de la mémoire. Ce ne sont donc pas toutes les évidences, ni même un type d'objets d'évidence qui exigent la garantie de Dieu, mais seulement un certain mode de présence de l'évidence à l'esprit, indirecte et éloignée dans le temps. Dès lors, il faut admettre, comme le dit E. Gilson, que c'est bien de la seule nécessité interne de la pensée que se déduit la réalité de son objet dans l'expérience d'une évidence actuelle[135]. C'est la ligne d'interprétation dont nous serons le plus proche dans ce travail. L'on notera ici que l'interprétation d'H. Gouhier ne nous apparaît pas aussi nettement tranchée que celles d'O. Hamelin et d'E. Gilson pour qui l'évidence actuelle ne requiert pas un second niveau de garantie

[134] Parmi les commentateurs de la question du cercle logique chez Descartes, Pierre Lachièze-Rey insiste, à bon droit, sur cette distinction et le contresens qu'il convient ici d'éviter : « Nous dirons qu'elle [la garantie divine dont il est question dans la *Méditation cinquième*] est requise, non point par *la mémoire de l'évidence*, mais par l'évidence *en tant qu'elle est objet de mémoire*, ce qui est tout différent » P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 208 ; et d'ajouter par conséquent : « La 5e *Méditation* et les textes qui lui servent pour ainsi dire de commentaires n'opposent donc pas l'évidence intuitive à la mémoire, mais *l'évidence actuelle* à *l'évidence inactuelle* », *Ibid*.

[135] E. GILSON, « La véracité divine et l'existence du monde extérieur », *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale », XIII], 1930, rééd. 1984, p. 235.

par la véracité divine. Elle nous semble demeurer, en quelque façon, embarrassée et même contradictoire à certains égards, puisqu'elle soutient encore que le Dieu de la *Méditation troisième* libère de la menace du doute hyperbolique les évidences actuelles, telles que celles portant sur les plus simples vérités des mathématiques[136]. Comment peut-on admettre avec H. Gouhier que nous avons une parfaite connaissance des vérités les plus actuelles et les plus simples sans recourir à Dieu et soutenir, tout à la fois, que Dieu garantit la valeur objective de l'évidence ? Le fond de sa thèse recèle, dès lors, une forme d'ambiguïté. Nous aurions peut-être pu la ranger, encore qu'H. Gouhier ne l'affirme pas explicitement, parmi les thèses qui soutiennent que Descartes a recherché un double fondement à la vérité. Sa thèse admet en particulier : i) que la connaissance du Dieu vérace garantit la règle générale de l'évidence, selon laquelle est vrai tout ce qui est clairement et distinctement conçu au moment où on le conçoit, ii) que, par conséquent, la connaissance du vrai Dieu ne peut manifestement pas dépendre de la règle qu'elle garantit[137]. Il reste que si l'on se refuse d'admettre que la connaissance de Dieu dépend de la règle de l'évidence l'on comprend mal d'où la connaissance que nous avons de Dieu tire sa légitimité.

Nous noterons que ce sont souvent des commentateurs d'inspiration chrétienne, O. Hamelin, E. Gilson, H. Gouhier, Monsieur J.-L. Marion, qui se retrouvent sur des lignes proches en ce qu'elles limitent la portée de la thèse de la véracité divine dans la philosophie première cartésienne, bien qu'elles ne lui opposent pas les mêmes limites, ni les mêmes arguments. Faut-il s'étonner de cette convergence ? Non, au sens où l'affirmation du principe de la véracité divine contrevient aux principes de la théologie chrétienne, particulièrement de la théologie thomiste. En effet, affirmer que Dieu est vérace, en déterminant ce qui en l'espèce relève de la volonté de Dieu, va certainement au-delà de ce qu'il est possible, du point de vue de la doctrine théologique chrétienne, de connaître d'un Dieu qui reste fondamentalement incompréhensible et inaccessible à la raison humaine. Or, la thèse de la véracité divine ne se limite pas à affirmer l'existence et la grandeur de Dieu. Elle a la prétention de connaître, à l'aide la raison humaine, une détermination de la volonté divine.

[136] *Id.*, p. 294.

[137] *Id.*, p. 316.

§ 2. LA CERTITUDE, REMPART CONTRE LE DOUTE : RONALD RUBIN

Monsieur Ronald Rubin s'emploie à réfuter, en faveur de Descartes, l'objection selon laquelle les *Méditations* ne parviendraient à établir le théorème de la véracité divine et son corollaire, à savoir la validité de règle générale de l'évidence, qu'au prix d'une double circularité du raisonnement, i) qui démontrerait la vérité de nos idées claires et distinctes grâce à des axiomes préalablement acceptés en raison de leur clarté et de leur distinction, ii) qui démontrerait la validité de la règle générale de l'évidence par l'existence de Dieu et l'existence de Dieu par la règle générale de l'évidence (objection classique du cercle). Le principe de la réfutation par Monsieur R. Rubin de ce double procès en circularité consiste à démontrer que Descartes s'appuie sur la production d'états mentaux (« *mental states* »), psychologiques, en présence desquels rien ne peut plus parvenir à susciter le moindre doute[138]. Ces états mentaux sont, selon l'auteur, obtenus grâce aux arguments développés dans les *Méditations troisième et quatrième*, à l'issue desquelles il devient possible de soutenir que tout ce qui est clairement et distinctement conçu est vrai. L'originalité de la thèse de l'auteur consiste à considérer que Descartes ne déduit pas la validité de la règle générale de l'évidence à partir de la démonstration de l'existence de Dieu et de sa véracité, mais produit une démonstration de l'existence et de la véracité divine pour faire naître un état psychologique exempt de toute possibilité de doute. La démonstration de l'existence et de la véracité de Dieu jouerait son rôle dans un registre psychologique, en nous permettant de nous débarrasser de la seule possibilité de continuer de douter de notre aptitude à la vérité qu'alimente encore, au début de la *Méditation troisième*, l'hypothèse d'un Dieu trompeur. La vraie fonction de la preuve de l'existence d'un Dieu vérace serait donc d'être la condition de possibilité psychologique d'un état mental inébranlable. Elle aurait pour effet de nous rendre imperméables à toute possibilité de douter. Elle serait la cause logique d'un effet psychologique. Selon la thèse de Monsieur R. Rubin, il n'y a, dans les *Méditations*, apparence de cercle logique que si l'on veut voir un enchaînement de déductions visant à établir la règle générale de l'évidence, là où il suggère de voir plutôt la production d'un fait psychologique qui nous rend à l'expérience pure de l'évidence, en écartant toute raison de douter de ce que se présente à notre entendement de la façon la plus claire et distincte[139]. Il ne faut pas, insiste Monsieur R. Rubin, croire, malgré les apparences, que Descartes déduit que tout ce qui

[138] R. RUBIN, « Descartes' Validation of Clear and Distinct Apprehension », *Philosophical Review*, vol. 86, n° 2 (avril 1977), p. 197.

[139] *Id.*, pp. 196-197.

est clairement et distinctement conçu est vrai de ce que Dieu est vérace[140]. En supprimant l'hypothèse d'un Dieu trompeur, il se contente de faire cesser le trouble que cette hypothèse entretenait et restitue, de ce fait, son caractère indubitable à ce qui est présente à nous de façon claire et distincte. Ainsi, la persuasion que ce qui se pense clairement et distinctement est vrai est originaire chez Descartes. Elle est admise dès le départ. Ce n'est qu'après-coup qu'elle vient à être troublée par le doute métaphysique et l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Elle retrouve ses droits dès que cette hypothèse est écartée par la démonstration que Dieu est vérace. Il ne s'agit aucunement de déduire de la véracité divine la validité de règle générale de l'évidence, et d'argumenter en faveur de la règle elle-même. Il s'agit à l'évidence son éclat et sa force initiale. La véracité divine joue bien un rôle dans l'acquisition de cette certitude. Mais ce rôle n'est pas celui qu'on croit. Elle ne sert pas de principe ou de prémisse à la règle générale de l'évidence. Elle ôte un doute.

Toutefois, est-ce, parce que je suis rendu incapable de douter de la vérité des idées claires et distinctes, que ces idées sont vraies, au sens où elles seraient conformes à la réalité ? Non, car Descartes parvient seulement à se prémunir de la tromperie et non de l'erreur. Selon eux, Descartes s'assure de la stabilité de ce qu'il pense, sans pouvoir s'assurer que nos pensées correspondent bien à la réalité. Monsieur R. Rubin conclut à un échec de la démarche cartésienne. Pourquoi ? Parce que Descartes n'obtient la fermeté et la constance de ces jugements qu'au prix d'une démarche qui le rend incapable de douter de la fausseté de ses pensées claires et distinctes. Ce n'est donc pas parce qu'elles sont vraies qu'il en est certain. Il n'en est certain que parce qu'il ne peut plus en douter. Or, de quel droit l'absence subjective de doute saurait en mesure de remplacer l'assurance objective de la vérité ? Monsieur R. Rubin, fort de sa thèse, estime que Descartes s'étant mis dans l'incapacité de continuer à nourrir toute forme de suspicion, ne peut même plus se poser la question de la vérité de l'évidence. Reste que ses lecteurs, susceptibles de comprendre que Descartes élude la question de la vérité en se rendant incapable d'en douter, peuvent toujours éviter ce piège, se demander si la stratégie d'abolition psychologique, mais aveuglante, du doute suivie par Descartes dans les *Méditations* ne le conduit pas à se méprendre, sans même pouvoir encore se le dire.

[140] *Id.*, pp. 203-205.

§ 3. L'ASSENTIMENT CONTRAINT PAR L'ÉVIDENCE : CHARLES LARMORE.

Monsieur Charles Larmore défend, à son tour, une détermination entièrement psychologique de la vérité chez Descartes, ne trouvant aucun fondement en Dieu. Il propose une théorie psychologique de l'assentiment qui insiste, en particulier, sur l'indéfectibilité de l'assentiment auquel l'expérience de l'évidence contraint notre esprit à considérer ce qu'il pense comme vrai. Il soutient que l'évidence se suffit, chez Descartes, à elle-même, de sorte qu'aucune proposition indubitable ne saurait se révéler fausse pour nous, pas même de manière indirecte, à un second degré, par la remise en cause de la règle générale de l'évidence, comme le suggère Monsieur Anthony Kenny[141]. Si nous pouvons en douter, ce n'est jamais qu'à la condition contingente d'en distraire notre attention, mais le doute sera immédiatement, et à nouveau, mis en échec par le retour de l'attention à ce que nous considérions avec clarté et distinction. La prétention de l'esprit humain à la vérité est un simple fait psychologique qui relève de la structure même de l'esprit humain[142]. La question de la correspondance avec la réalité extérieure se pose toutefois, pour Descartes, avec l'adoption d'un point de vue externe à l'évidence. La possibilité de s'interroger sur la relation entre l'évidence et la vérité est précisément mise en œuvre par le retour du doute hyperbolique, lorsque notre attention ne peut soutenir plus longtemps l'expérience de l'évidence en raison du caractère fini des capacités de notre esprit. Selon Monsieur C. Larmore, l'interrogation sur l'évidence, tentant d'envisager ce que pourrait être un point de vue extérieur à notre esprit, n'est jamais, comme l'évidence, qu'un effet de la structure et de la nature de notre esprit fini[143]. La structure de notre esprit ouvre et referme alternativement cette question. Elle l'ouvre lorsque notre esprit relâche son attention, elle la referme lorsqu'il reproduit l'expérience de l'évidence. Le dépassement de la subjectivité de la connaissance humaine ne reste qu'un questionnement interne à la subjectivité, questionnement qui

[141] Cette thèse de Monsieur A. Kenny tente de répondre au passage de la *Méditation troisième* où Descartes dit que toutes les fois qu'il considère la puissance divine, il ne peut s'empêcher de penser qu'il pourrait être trompé, même dans les choses qu'il juge être les plus évidentes, alors que toutes les fois qu'il considère des choses parfaitement évidentes, il ne peut douter de leur vérité (AT, IX, 1, pp. 28-29). Monsieur A. Kenny propose de comprendre qu'il s'agit de deux niveaux de doute. A un premier degré, les évidences ne laissent aucune prise au doute. A un second degré, tant que la véracité divine ne permet pas de valider la règle générale de l'évidence, aucune évidence reposant sur un jugement (cela ne concernant ni le *cogito*, ni de la présence en nous de l'idée de Dieu qui sont de simples faits de conscience ne supposant aucun jugement) ne résisterait au doute qui les affecte toutes indirectement, en raison de l'éventualité que tout ce qui est clair et distinct pourrait néanmoins être faux. Voir A. KENNY, *Descartes, a Study of His Philosophy*, New York, Random House [« Studies in Philosophy »], 1968, pp. 183-187.

[142] Ch. LARMORE, « Descartes' Psychologistic Theory of Assent », *History of Philosophy Quarterly*, 1984/1, p. 72.

[143] *Ibid*.

dérive de sa nature finie. Car un esprit infini, Dieu, ne pourrait un instant imaginer que ce que lui présente son esprit puisse ne pas correspondre à la vérité, d'autant qu'il en est, chez Descartes, le créateur[144].

§ 4. Le repli de Descartes sur une vérité de cohérence : Harry Frankfurt

Nous aurions pu partir de l'ouvrage de Monsieur Harry Frankfurt *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's* Meditations[145], pour aborder son interprétation de l'épistémologie cartésienne et du fondement de la connaissance chez Descartes. Comme nous nous référerons, à plusieurs reprises, aux thèses qu'il y développe, plus loin dans ce travail, nous avons préféré considérer, ici, un texte moins connu de Monsieur Frankfurt, mais particulièrement intéressant en raison des vues ramassées qu'il donne de son interprétation de la philosophie cartésienne. Il s'agit d'une contribution au colloque organisé en Sorbonne à l'occasion du 350e anniversaire du *Discours de la méthode*[146].

Dans ce texte, Monsieur H. Frankfurt s'attache à suggérer une interprétation des motifs fondamentaux qui président, selon lui, au rationalisme épistémologique de Descartes et à son intérêt pour les problèmes touchant au fondement de la connaissance. Ainsi, il estime que Descartes s'inquiète d'un risque d'inadéquation irréductible entre les principes qui gouvernent notre rationalité et la structure de la réalité, de sorte que des propositions logiquement contradictoires pourraient, malgré tout, être vraies. Bref, si une telle inquiétude était fondée, le monde nous demeurerait à jamais inintelligible. Loin d'être un moyen de connaître, la raison serait alors, tout à l'inverse, un obstacle définitif à toute connaissance véritable. Cette éventualité ne peut être occultée par Descartes, car elle trouve sa source dans la doctrine proprement cartésienne de la

[144] *Id*., p. 73.

[145] H. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's* Meditations, Indianapolis et New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970. Cet ouvrage a donné lieu à une traduction française : H. Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais par S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1989.

[146] H. Frankfurt, « Les désordres du rationalisme », in *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987 par le Centre d'études cartésiennes, N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), Paris, Presse Universitaires de France, [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 395-411.

création de vérités éternelles, estime Monsieur H. Frankfurt. Ainsi, la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles nous contraint d'admettre que, Dieu, n'étant pas soumis comme nous aux vérités de la raison, Dieu, et, par conséquence, le monde qu'il crée, ne peuvent être tenus comme nécessairement rationnels et compréhensibles au moyen des lois qui gouvernent la raison humaine. Si la contradiction est pour nous la marque manifeste de ce qui est faux, et si Dieu a pu faire que ce qui est contradictoire soit vrai, il faut en conclure et avouer qu'aucune vérité n'est accessible, du moins avec une absolue certitude, à un esprit humain. La démonstration rationnelle de la véracité divine n'y changera rien, puisqu'elle tombe sous le coup de la même impossibilité de connaître la vérité par la raison, de sorte que Monsieur H. Frankfurt est fondé à souligner que cela n'apporte rien à la connaissance de Dieu. Dieu et le monde sont à égalité devant l'ignorance les concernant, à laquelle nous sommes réduits.

Monsieur H. Frankfurt examine comment Descartes redonne toutefois vie et consistance à l'idée de connaissance. En ultime instance, connaître est un fait d'expérience[147]. Ce que nous expérimentons en nous sont le fait d'être incapables d'approuver ce qui nous tenons pour faux et celui d'être incapables de désapprouver ce que nous tenons pour vrai. Nous sommes alors contraints par la nature de notre esprit d'accepter des jugements qui ne décrivent peut-être pas la réalité. Peut-être pas ; autant dire que nous n'en savons rien. Il serait donc absurde de répudier la raison au nom d'une défaillance dont nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir. Il faudra savoir se satisfaire du rationnel, qu'il coïncide ou non avec le réel[148]. Notre rationalité n'est peut-être qu'une illusion collective qui nous permet de communiquer entre nous. Monsieur H. Frankfurt en arrive à la conclusion que la rationalité chez Descartes ne peut être une tentative de découvrir comment est réellement le monde, ni de posséder quelque vérité absolue[149]. La raison peut, en revanche, prendre pour ambition de se déployer le mieux possible, conformément à ses propres exigences et parvenir à être en adéquation avec elle-même, à défaut de pouvoir s'assurer qu'elle l'est avec la réalité. La vérité de la raison ne saurait être alors qu'une vérité de cohérence et non de correspondance.

Monsieur H. Frankfurt, voit dans l'incapacité de la raison cartésienne à nous instruire sur la nature intime du monde, la fin d'une rivalité avec les vérités de la foi. Car, la raison n'étant pas capable de connaître le monde que Dieu a créé, seul Dieu peut nous enseigner ce qu'il est. Par contrecoup, en renonçant, à l'objectif d'atteindre la

[147] *Id.*, p. 400.

[148] *Id.*, p. 404.

[149] *Ibid*.

vérité absolument parlant, la rationalité et les sciences se sont libérées de toute dépendance à l'égard de la révélation et ont conquis leur autonomie.

§ 5. Le renoncement cartésien a la vérité absolue : Jonathan Bennett

Descartes s'est-il véritablement mis en quête de la garantie de la vérité, comprise comme vérité de correspondance entre la pensée et la réalité ? N'a-t-il pas fini par simplement chercher à s'assurer d'un principe de fiabilité et de stabilité de la raison fondé sur la permanence de nos idées claires et distinctes en réponse au scepticisme ? Cette seconde hypothèse est celle défendue par Monsieur J. Bennett[150]. Selon lui, Descartes recherche des croyances stables, indépendamment de la question de l'assurance de leur vérité qu'il laissera de côté. La certitude et la stabilité de nos jugements ne seraient pas, pour Descartes, une simple conséquence ou le bénéfice escompté de la recherche de la vérité, mais constitueraient un objectif autonome.

Monsieur J. Bennett distingue deux sens du terme « certain ». Est certain ce dont, de fait, je ne doute pas ; la certitude est un fait psychologique. Est certain aussi, ce dont on ne saurait douter, ce qui n'est pas ouvert au doute, ce dont il est fondé ou juste de ne pas douter ; il ne s'agit plus alors d'une question de fait, mais de droit : il n'y a pas matière à douter. Il en va de même pour le doute : est douteux soit ce dont on doute, soit ce dont on peut douter. Descartes fait-il une telle distinction ou passe-t-il, sans distinction, du fait au droit, de la factualité à la normativité, de la conviction à la vérité, du fait d'être convaincu à l'affirmation de ne pouvoir se tromper ? Plusieurs textes (*Entretien avec Burman*, 6 ; *Principes* I, 13) recensés par Monsieur J. Bennett indiquent une indifférence cartésienne à l'emploi du concept de certitude dans un sens ou dans l'autre, ou encore une indécision quant au sens visé (*Discours de la méthode*, AT, VI, p. 31). Or, lorsque je ne peux me mettre à douter de quelque chose, je devrais y voir le signe de mes limites plutôt que le signe de la vérité de ma pensée. Autrement dit, le caractère, de fait, indubitable d'une pensée ne saurait être la garantie de sa vérité. D'autre part, la certitude ou le caractère, de fait, indubitable ne me garantissent en rien que ce qui me paraît indubitable soit promis à toujours devoir me paraître comme tel. Dès lors, seule une conception normative de la certitude, prenant pour certain, non ce dont je ne peux pas douter pendant que je le pense, mais ce qui est soutenu par de bonnes raisons sans être contesté par d'autres, semble pouvoir satisfaire la quête de

[150] J. Bennett, « Truth and Stability in Descartes' *Meditations* », *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 16, 1990, p. 76.

stabilité de ses jugements poursuivie Descartes. Et pourtant, l'on se tromperait si, fort de cette logique, l'on pensait que Descartes ait fondé son projet sur autre chose qu'une indubitabilité de fait[151]. Ainsi, les raisons qui soutiennent une proposition ne valent jamais directement pour elles-mêmes, chez Descartes, lorsqu'il s'agit d'établir une certitude. Elles valent, en réalité, comme des causes qui agissent sur ma raison, laquelle me contraint, de fait, à ne pas pouvoir douter. Monsieur J. Bennett, bien qu'il ne s'y réfère pas, poursuit, ici, la même analyse que Monsieur R. Rubin précédemment, pour qui les arguments logiques des *Méditations troisième et quatrième* devenaient, chez Descartes, les causes d'un état psychologique, rendu de fait hermétique au doute. La valeur de la raison n'est donc pas chez Descartes normative, mais appréciée à l'aune de son pouvoir de produire des certitudes de fait. Les arguments de la raison jouent le rôle de causes psychologiques plus que de pures justifications de la confiance que nous accordons à nos pensées[152]. Si Descartes, soutient Monsieur J. Bennett, s'intéresse à autre chose qu'aux raisons rationnelles de douter ou de ne pas douter, prises pour elles-mêmes, comme il le fait pourtant dans l'exercice du doute, c'est parce qu'il envisage la possibilité que les fondations de notre raison soient elles-mêmes douteuses. Par ailleurs, lorsque l'on considère les raisons de ne pas douter pour elles-mêmes, d'un point de vue logique et normatif, lorsque nous sommes sûrs d'une proposition, c'est d'abord en vertu d'une autre proposition, qui nous fournit une raison d'être sûrs de la première, mais qui en appelle elle-même une nouvelle, ainsi à l'infini. Pour ne pas tomber dans une régression à l'infini, Descartes choisira de s'arrêter à des croyances certaines qui n'exigent plus d'arguments rationnels et se contentera de ne pouvoir en aucun cas les rejeter ou mettre en cause. Ainsi en va-t-il, notamment, et par exemple, du *cogito*, dans lequel le « je pense » a, selon Monsieur J. Bennett, la valeur d'une prémisse dont d'indubitabilité n'est que de fait[153]. Ainsi, la certitude ou indubitabilité de fait est-elle chez Descartes, dans le cas de *cogito*, mais aussi dans le cas d'autres propositions simples et évidentes, le socle qui lui permet de vaincre, dans les *Méditations*, le scepticisme.

L'essentiel de l'interprétation générale avancée par Monsieur J. Bennett consiste à soutenir que l'ultime fondement ou socle sur lequel s'appuie la connaissance dans l'épistémologie cartésienne est la conception parfaitement distincte, dont est capable notre raison, qui entraîne une entière impossibilité de douter de la vérité de ce que l'on conçoit. Il ne s'agit finalement que d'un fait psychologique dont la correspondance avec

[151] *Id.*, p. 80.

[152] *Id.*, p. 82.

[153] *Id.*, p. 85.

la réalité n'est jamais avérée. Descartes assimile, cependant, le fait qu'il soit certain d'une chose au fait que cette chose soit certaine et le fait qu'il la juge vraie au fait qu'elle soit vraie. Il faut en conclure, suggère Monsieur J. Bennett, que la certitude psychologique vaut en pratique comme l'équivalent d'une certitude absolue et objectivement garantie, même si elle ne l'est pas. Puisque, pratiquement, je ne peux pas même soupçonner comment ce dont je suis convaincu de la vérité pourrait être faux, la question de savoir si cela est vrai ne se pose pas pour moi. À défaut d'avoir pu maintenir comme objectif d'atteindre une connaissance assurée de la vérité, Descartes sera au moins parvenu, à l'intérieur des limites de notre rationalité, à s'assurer de la stabilité de nos jugements, ce qui n'est pas le moindre de ses succès. Ainsi, selon Monsieur J. Bennett, Descartes, aurait, plus ou moins consciemment, substitué à son l'objectif initial, cet objectif subsidiaire, mais beaucoup plus prometteur.

§ 6. Le faux problème de la tromperie et de la véracité divines : Louis Loeb

Monsieur Louis Loeb, comme Messieurs R. Rubin, C. Larmore et J. Bennett, défend une interprétation psychologique de la connaissance et de son fondement chez Descartes. Son analyse part du constat de l'avantage accordé par Descartes à la raison sur toute autre faculté et, en particulier, sur nos sens, dans le domaine de la connaissance. À quoi se reconnaît et en quoi consiste cette priorité dont jouit la raison chez Descartes ? Au fait que l'épistémologie cartésienne expose la thèse d'une asymétrie réglant l'usage de nos facultés de connaître, et accordant des statuts différents à l'usage de la raison, d'une part, et à celui de la perception sensible, d'autre part. En effet, seule la raison est appelée, pour Descartes, à corriger les perceptions sensibles, alors qu'aucune légitimité n'est reconnue par Descartes à la perception sensible pour contrôler et corriger, si besoin, les croyances ou opinions (« *beliefs* ») engendrées par la raison[154]. Sur quoi repose l'affirmation cartésienne de l'infaillibilité de la raison face la faillibilité des sens ? La réponse à cette question, avancée par Monsieur L. Loeb, consiste à affirmer que l'avantage accordé, chez Descartes, à la raison procède, en ultime instance, du caractère psychologiquement irrésistible, et par là aussi pérenne, des croyances qu'elle produit dans notre esprit, à la différence des perceptions sensibles qui ne donnent lieu qu'à des opinions ou croyances toujours susceptibles d'être écartées ou

[154] L. Loeb, « The Priority of Reason in Descartes », *The Philosophical Review*, vol. 99, n° 1 (Jan. 1990), pp. 3-5.

rectifiées[155]. La thèse de Monsieur L. Loeb est que la priorité accordée par Descartes à la raison résulterait de caractéristiques et d'effets psychologiques différents de ceux des perceptions sensibles. Se référant à la *Méditation troisième* (AT, IX, 1, p. 31), Monsieur L. Loeb souligne, à juste titre, que Descartes n'affirme pas que sa raison lui enseigne que la vraie taille du soleil est celle qui lui vient des raisons de l'astronomie et non de ses sens, mais qu'elle le lui fait croire. Inversement, mais exactement sur le même registre, dans la *Méditation sixième* (AT, IX, 1, pp. 61,66), la raison nous détourne des choses que la nature nous incline à croire ou encore nous empêche d'en être totalement persuadés. Descartes décrit dans ces textes des caractéristiques psychologiques propres aux effets produits en nous par nos facultés cognitives. Ainsi, les effets de persuasion de la raison sont les plus forts. Ils l'emportent sur les simples inclinations provenant des sens. Ils se révèlent être parfaitement irrésistibles chaque fois que nous disposons d'idées entièrement claires et distinctes. Cette doctrine psychologique de la priorité accordée à la raison par Descartes explique tous les cas de correction des perceptions sensibles par la raison, tant ceux où les sens sont générateurs d'opinions contraires que ceux où ils ne le sont pas. De plus, cette doctrine répond parfaitement à l'objectif annoncé par Descartes, au commencement des *Méditations*, d'établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Ce qui est irrésistible, et qui ne saurait ainsi être renversé en vertu de son caractère irrésistible, produit des jugements fermes et définitifs, autrement dit, constants. Dès lors, les croyances provenant des sens, étant toujours susceptibles d'être rectifiées par celles de la raison, ne répondent pas à l'exigence cartésienne de constance et de fermeté et ne peuvent donc pas jouer le rôle épistémique qui revient à la raison. Ne peut-on toutefois objecter que la raison pourrait encore être déstabilisée par les sens ? L'on peut bien avancer que nos sens sont susceptibles de faire obstacle à l'attention requise pour que nous disposions d'idées claires et distinctes, de nous en distraire, et d'ébranler ainsi la stabilité de la raison. Mais c'est précisément en réponse à ce risque que Descartes élabore une méthode dont l'observation des règles doit garantir un exercice pur de la raison[156].

Il demeure, toutefois, une menace pesant sur la priorité épistémique de la raison : celle, bien connue, du cercle cartésien. Monsieur L. Loeb résout le problème de la manière suivante : l'état psychologique de croyance irrésistible est incompatible avec l'existence d'un Dieu trompeur[157]. À quelle condition l'idée d'un Dieu trompeur peut-elle alors déstabiliser nos croyances provenant d'idées claires et distinctes ?

[155] *Id.*, p. 6.

[156] *Id.*, p. 17

[157] *Id.*, p. 32

À condition qu'elles ne soient plus actuelles, mais remémorées. Dès lors, la stabilité de nos croyances issues de la raison peut encore être récupérée, grâce au caractère irrésistible de la croyance qu'il est impossible que Dieu tout puissant soit trompeur et à la croyance qu'il est impossible que la règle générale de l'évidence, que Dieu garantit, puisse ne pas être valide.

Monsieur L. Loeb estime, cependant, insatisfaisante la réponse de nature psychologique que Descartes apporte à l'objection du cercle. Il en déduit que Descartes cherche à donner une réponse à un problème qui, en réalité, ne se pose pas à ses yeux, au sens où sa doctrine psychologique des facultés et la priorité psychologique de la raison, à la différence de sa priorité épistémique, se passe de tout appel à l'existence de Dieu et à sa véracité. Autrement dit, Descartes en appellerait à l'existence de Dieu pour d'autres motifs, pour des motifs de convenance, étrangers au besoin de sa doctrine, dont l'ultime fondement pour trouver quelque chose de ferme et constant dans les sciences se satisfait du caractère psychologiquement irrésistible des idées claires et distinctes de notre raison. Bref, l'existence de Dieu et sa véracité seraient inutiles à l'épistémologie cartésienne et leur démonstration viendrait dissimuler cette inutilité[158].

§ 7. DESCARTES, TRANSITION VERS UNE PHILOSOPHIE SANS DIEU : MICHAEL DELLA ROCCA

Monsieur Michael Della Rocca tient une position, selon nous, particulièrement intéressante dans l'évolution du commentaire cartésien, qui considère la philosophie de Descartes comme une transition historique vers une épistémologie qui se dispense de tout appel à Dieu. Ainsi, soutient-il que, si Descartes n'en arrive pas à la conclusion (que l'auteur réserve à Hume et à Kant) selon laquelle Dieu ne saurait jouer un rôle central et légitime dans aucune théorie sérieuse de la connaissance, Descartes franchit toutefois une étape décisive dans cette direction, en particulier dans la manière dont il répond à l'objection spécieuse l'accusant d'avoir commis un cercle logique sur la question du fondement de l'évidence[159].

---

[158] L. LOEB, « Is There Radical Dissimulation in Descartes' *Méditations* ? » in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 243-258 ; « Was Descartes Sincere in His Appeal to the Natural Light ? », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26-3 (1988), pp. 377-406.

[159] M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan. 2005), p. 2.

Monsieur M. Della Rocca propose une interprétation limitée de la portée du doute hyperbolique, tel qu'il est encore présent au début de la *Méditation troisième*. À ce stade, si nous pouvons douter de tout, cela ne signifie pas que nous doutons toujours de tout. Nous pouvons douter de toute chose, dès qu'elle n'est pas présente à notre esprit de manière parfaitement claire et distincte. Tout est susceptible de tomber sous l'emprise du doute, parce que tout peut sortir du champ de l'évidence à partir du moment où j'en détourne mon attention. En revanche, lorsque la clarté et la distinction de nos idées sont entières, aucun doute ne peut nous saisir, nous sommes assurés de ce que nous pensons, non seulement en raison de l'assentiment que l'évidence provoque, mais parce que ce qui est certain est vrai[160]. Autrement dit, Monsieur M. Della Rocca limite la portée du doute à deux égards : i) il ne s'exerce qu'à défaut d'évidence, ii) il n'atteint pas l'équivalence entre certitude et vérité, que consacre la règle générale de l'évidence. Le lien entre évidence et vérité ne serait jamais mis ni à mal, ni en cause par Descartes, le seul problème sérieux étant de distinguer ce qui est évident de ce qui ne l'est pas ou qui ne l'est plus, c'est-à-dire de distinguer l'évidence de l'apparence ou du souvenir de l'évidence. La certitude cartésienne ne serait donc pas simplement psychologique, mais normative pour reprendre l'expression de l'auteur (« *normative certainty* »), c'est-à-dire portant sur la vérité de la chose, avant même qu'intervienne la preuve de l'existence de Dieu et de sa véracité. Quel enseignement Monsieur Della Rocca en tire-t-il ? Tout d'abord, que la véracité divine n'intervient qu'à titre rétrospectif pour garantir les évidences passées, et nous assurer que ce que nous avons clairement et distinctement perçu était effectivement vrai au moment où nous l'avons perçu, sans avoir à reproduire l'expérience de l'évidence que nous en avons eue[161]. Il en déduit, par conséquent, que la valeur objective de nos certitudes actuelles ne dépend pas de la véracité divine. Il ajoute que Descartes tient pour vraies toutes ses idées claires et distinctes (et non seulement certaines d'entre elles, tels que le *cogito* ou l'idée de Dieu, qui jouiraient de la sorte d'un privilège)[162], antérieurement à la démonstration de l'existence de Dieu, que Monsieur M. Della Rocca qualifie d'argument théologique (« *theological argument* »)[163]. Reste une objection, que pointait déjà Margaret Wilson[164]

[160] *Id*., pp. 12-13.

[161] *Id*., p. 16.

[162] Monsieur M. Della Rocca s'oppose sur ce point à la thèse de Madame Janet Broughton qui soutient qu'il y aurait chez Descartes deux classes d'idées claires et distinctes, la seconde ayant besoin d'attendre d'être garanties par la véracité divine pour dépasser le stade de la simple certitude subjective et pshychologique et prétendre à la vérité ; voir J. BROUGHTON, « The Method of Doubt », in D. Pereboom (éd.), *The Rationalists ; Critical Essays on Descartes, Spinoza and Leibniz*, Landham, Rowman and Littlefield, 1999, pp. 1-18 ; *Descartes's Method of Doubt*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

[163] M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan., 2005), pp. 8, 15.

s'appuyant sur la *Méditation troisième*[165]: comment, si une proposition absolument manifeste implique que je sache que je ne suis pas trompé, Descartes peut-il encore soutenir que Dieu peut faire en sorte que je me trompe en raison de son absolue puissance ? S'il faut admettre que l'évidence résiste à toute puissance trompeuse et qu'elle est en mesure de mettre en échec une éventuelle volonté divine de me tromper, comment ne pas voir dans cette affirmation d'une limitation de la puissance sans borne que Descartes reconnaît pourtant à Dieu ? Pour sortir de cet embarras et dépasser la contradiction ainsi pointée, Monsieur M. Della Rocca estime qu'il faut admettre comme vrai ce qui nous semble cependant contradictoire, à savoir : je sais que Dieu, en raison de sa puissance peut faire que mes idées claires et distinctes soient fausses et, tout autant, lorsque je conçois une idée claire et distincte, je sais parfaitement que je ne me trompe pas et que je ne suis pas trompé. Pour soutenir, à la fois, ces deux affirmations opposées, Monsieur M. Michael Della Rocca en appelle à la doctrine de la création des vérités éternelles[166]. Les vérités que l'on nomme éternelles et que Dieu crée librement ne sont pas, souligne l'auteur, pour autant contingentes, mais bien nécessaires de l'aveu même de Descartes[167], de sorte que, bien que Dieu ait tout pouvoir sur nos idées claires et distinctes et qu'il pourrait avoir voulu qu'elles soient fausses, nous pouvons affirmer qu'elles sont absolument et nécessairement vraies. Cela, admet l'auteur, est contradictoire pour notre esprit fini, relève de l'incompréhensibilité de Dieu, et doit, par conséquent, être admis à ce titre et pour ce motif[168]. Cette interprétation qui présente une doctrine cartésienne trouvant facilement refuge dans l'incompréhensibilité divine, est néanmoins, juge l'auteur, peu satisfaisante pour la raison.

---

[164] M. WILSON, Descartes. London, Routledge, 1978, p. 134 ; « Review of Descartes'Conversation with Burman, translated with introduction and commentary by John Cottingham », *Philosophical Review* 87 (1978), p. 456.

[165] « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande », AT, IX, 1, p. 28.

[166] M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan., 2005), p. 22.

[167] Monsieur M. Della Rocca s'oppose, sur ce point, notamment à Monsieur H. Frankfurt pour qui la doctrine de la création des vérités éternelles les condamne à être contingentes ; voir H. FRANKFURT, « Descartes on the Creation of the Eternal Truths », *Philosophical Review* 86 (1977), p. 42. Selon nous, à défaut d'univocité entre Dieu et nous, les vérités éternelles sont contingentes au regard de Dieu et nécessaires pour nous. Il y a, ici, deux plans : celui de la la puissance infinie de Dieu et celui de la rationalité humaine finie. Dieu crée en toute liberté ce qui s'impose à nous en toute nécessité.

[168] M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan. 2005), p. 24.

La diversité et la richesse des approches de Descartes que propose la philosophie anglo-saxonne, dont nous avons essayé de donner ici un aperçu, convergent sur trois points qui dessinent une véritable ligne d'interprétation critique : i) l'apport de Descartes à la philosophie tient en bonne partie à son interrogation sur les fondements de la connaissance et son approche problématique des rapports entre la certitude et la vérité. ii) La vérité cartésienne se mesure, en ultime instance, à la puissance de nos certitudes, généralement interprétée comme un fait psychologique indéfectible et contraignant. iii) Descartes a échoué dans sa quête d'un fondement objectif et absolu de la connaissance, même s'il est parvenu à donner à la science, à défaut d'un fondement, une stabilité certaine et à consacrer l'autonomie de la raison à l'égard de toute autre faculté, d'une part, et envers Dieu, d'autre part. La tonalité globale de cette ligne interprétative est donc assez largement négative, ou du moins réservée, dans les jugements qu'elle porte sur les résultats auxquels parvient, sur le plan de la doctrine de la connaissance, la philosophie première de Descartes.

CHAPITRE V. PERSPECTIVE DE REEXAMEN DE LA QUESTION

Il eût été illusoire, compte tenu du volume de la littérature secondaire sur les questions relatives à la philosophie première, la métaphysique et la théorie de la connaissance chez Descartes, d'envisager d'en couvrir, seul et ici, toute l'étendue. Aussi, sommes-nous conscient que, loin de pouvoir prétendre à l'exhaustivité, l'aperçu de l'état de la question, que nous venons de proposer, forme un parcours possible, parmi d'autres, au sein du commentaire cartésien contemporain touchant à la question de la certitude, de la vérité et du fondement de la science chez Descartes. Nous espérons simplement ne pas avoir omis de courants ou de thèses décisives ou incontournables et avoir suffisamment montré la richesse et la diversité des analyses qui s'affrontent ou se recoupent sur la question du fondement cartésien de la connaissance. Toutefois, en raison de l'ampleur et de la qualité de la littérature critique sur cette question, ne pourrait-il paraître inutile de vouloir, une fois de plus, l'aborder ? Et n'est-il pas téméraire d'espérer apporter à son interprétation quelque complément ou renouveau ? Nous ne le pensons pas. Nous pensons, à l'inverse, que la voie ouverte notamment par les commentateurs anglo-saxons de ces dernières décennies doit être discutée sous un angle fondamental qui consiste à déterminer si Descartes a échoué ou pas dans son entreprise philosophique. La thèse selon laquelle Descartes échoue dans son ambition de fonder la science, déjà présente chez Cassirer, ne va pas de soi. Bien au contraire, nous souhaitons montrer que Descartes n'a cessé d'approfondir une réflexion sur les limites de notre raison et la nécessité, à laquelle il s'est tenu, de ne jamais céder à la tentation de vouloir en faire la mesure du réel. On trouve chez Descartes une conscience jamais démentie des limites de la rationalité, qui constitue non un écueil sur lequel viendrait échouer sa pensée, mais une conscience critique entièrement positive, mûrie et maîtrisée du pouvoir de la raison. Cette conscience critique nous semble lui avoir

permis de ne jamais rechercher à donner à notre connaissance un fondement absolu, qu'il savait par avance impossible à établir, et de prendre la décision de faire assumer par l'*ego* le rôle de fondement manquant. La thèse générale qui reconnaît que la preuve de l'existence de Dieu ne garantit jamais la correspondance de l'ordre des raisons et l'ordre des choses chez Descartes, mérite donc d'être ajustée en intégrant toute l'acuité critique de la doctrine de la connaissance que développe la philosophie première de Descartes, comme nous avons tâché de le souligner dès l'introduction de ce travail. Ainsi, l'examen de la question ne nous semble pas définitivement épuisé sur le fond. Il ne nous semble pas plus épuisé au regard des ressources dont dispose encore l'approche méthodique qui peut en être faite en considérant :

a) qu'il reste pour l'étudier à approfondir un ensemble de textes de Descartes qui n'ont, jusqu'ici, été que peu mobilisés ensemble et rapprochés les uns des autres,

b) que l'analyse de ces textes est susceptible de nourrir une approche internaliste de la philosophie de Descartes permettant de projeter sur le système cartésien un éclairage moins sombre ou négatif que celui apporté ces dernières décennies par les commentateurs qui ont eu, selon nous, toutefois raison de reconnaître l'absence de fondement absolu dont est trop souvent réputée bénéficier la connaissance chez Descartes,

c) que ces textes doivent permettre de cerner et de suivre une évolution dans l'exposition progressive du traitement de la question du fondement de la connaissance par Descartes sous un angle critique.

Ces trois considérations, que nous allons préciser, définissent la méthode que nous avons suivi dans notre analyse de la question du fondement de la connaissance chez Descartes.

§ 1. RELIER UN ARCHIPEL DE TEXTES PEU MOBILISÉS SÉPARÉMENT OU DE CONCERT

Un certain nombre de textes, un peu plus d'une quinzaine, traitant de la manière dont Descartes aborde la question de la vérité et de son fondement, ont été assez peu reliés pour en éclairer la compréhension. Du moins n'ont-ils pas été sollicités de manière centrale ou décisive et méthodiquement rapprochés les uns des autres par les commentateurs, lorsqu'ils n'ont pas été, pour certains, purement et simplement passés sous silence. Nous suggérons que ces lacunes peuvent s'expliquer de deux façons : Premièrement, aussi discutable que cela soit, ces textes peu mobilisés ont, tout d'abord,

pu être considérés négligeables parce que mineurs, du fait qu'ils appartiennent à la correspondance de Descartes, à l'*Entretien avec Burman*[169], ou encore au paratexte des *Objections* et *Réponses* et non au texte même des *Méditations*. Secondement, ces textes ont aussi pu être écartés parce qu'ils sont apparus difficilement compatibles, voire incompatibles, avec l'interprétation dominante de la doctrine soutenant que la connaissance de Dieu constitue le fondement cartésien de la vérité.

Nous avançons deux raisons de leur prêter une attention soutenue :

a) Premièrement, ces textes, laissés le plus souvent dans l'ombre ou à la périphérie du système par les commentateurs, et que l'on n'a pas pris le soin de rapprocher et de recouper systématiquement, seront d'autant plus éclairants qu'ils prennent à rebours et permettent de discuter utilement la lecture proposée par l'interprétation dominante de la manière dont Descartes traite la question du fondement de la connaissance. Ils permettent, grâce aux reformulations qu'ils en proposent, d'éclairer de biais le sens de la doctrine cartésienne de la connaissance telle qu'elle est exposée dans les œuvres majeures de Descartes. Ce qui a pu être un motif de leur mise à l'écart, nous semble devoir être, à l'inverse, ici, une raison de leur prise en compte.

b) Secondement, leur prise en considération relève d'un souci et d'un devoir d'objectivité. Nous n'avons pas à décider, en lieu et place de l'auteur lui-même, ce qui doit entrer dans son système ou rester à sa porte, au gré de l'interprétation que l'on cherche à en donner, sauf à risquer de ne plus mettre le travail d'interprétation au service de la compréhension de l'œuvre, mais l'œuvre

[169] L'attitude manifestement la plus réticente à l'égard de ce texte est celle de Ferdinand Alquié qui exclut de publier l'*Entretien* dans son édition des œuvres philosophiques de Descartes, au motif qu'il n'est pas de la main de Descartes, mais de celle de Burman. Pour F. Alquié, il s'agit, non d'un texte de Descartes mais d'un texte sur Descartes, auquel ne peut être, par conséquent, accordée une entière confiance ; voir F. ALQUIE, « Introduction au écrits et publications de 1647-1648 », in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, pp. 765-766. Ce texte, au statut, certes, assez mal défini, a été retrouvé en 1895, à la bibliothèque de l'Université de Göttingen. Il se présentait sous la forme d'une copie anonyme tirée d'une première copie ou mise en forme des réponses faites par Descartes à Burman. Ce premier texte fut écrit par Johannes Clauberg quatre jours après l'entretien, qui eut lieu le 16 avril 1648. Les indications et explications consignées dans l'entretien sont particulièrement éclairantes sur les aspects les plus épineux de la pensée de Descartes exposés dans les *Principes*, les *Méditations* et le *Discours* auxquels il se réfère. Ce texte, qui ne fut jamais écrit, ni relu, ni signé, ni contresigné, ni publié par Descartes, n'en reste pas moins le commentaire le plus sûr de Descartes, parce que recueilli par Burman auprès de Descartes lui-même. Pour plus de précisions sur ce texte et son statut, voir notamment J.-M. BEYSSADE, « Un entretien avec Burman ? RSP ou le monogramme de Descartes » in *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Seuil [« Points Essais-*Série philosophie* »], 2001, pp. 247-322 ; X. KIEFT, L'*Entretien de Burman avec Descartes* : un malentendu historico-philosophique, *Klésis, Revue philosophique*, 2009, n° 11, revue électronique, site www. revue-klesis.org [consulté en ligne le 18 février 2013].

au service de son interprétation. Fort de ce principe, nous efforcerons, dans notre lecture des textes, de convoquer et d'examiner, chaque fois que nécessaire, les textes qui ne semblent pas être favorables à notre thèse et à nos hypothèses de lecture ou qui semblent même les contredire frontalement, en souhaitant que ce travail de confrontation soit fertile et offre des perspectives de réinterprétation de certains passages des œuvres canoniques de Descartes. Bref, nous essaierons autant que faire se peut, d'éviter l'esquive et de procéder par élisions. Parmi les textes qui semblent *a priori* résister à notre thèse, citons d'ores et déjà, à titre d'exemples massifs, le développement des pages 38 et 39 du *Discours de la méthode* où Dieu est cité en garantie de la vérité de ce que nous concevons clairement et distinctement[170]ou encore ce passage de la *Méditation cinquième*[171] selon lequel « sans cette connaissance [celle d'un être souverain et parfait en l'idée duquel l'existence nécessaire est comprise], il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement ». Ce ne serons, bien sûr, pas les seuls, à mériter d'être convoqués.

Mais, avant d'en venir aux textes susceptibles d'exiger un travail délicat de confrontation, quels sont les textes qui peuvent soutenir l'interprétation générale d'un fondement cartésien de la connaissance par la seule rationalité du sujet pensant dans l'expérience de l'évidence, que nous souhaitons examiner et éprouver ici ? Au premier rang d'entre eux, nous plaçons un passage du quatrième point, pour le moins troublant, des *Réponses aux secondes objections*, adressées à Descartes par Mersenne, en janvier 1641. Il n'est pas inutile de citer ici le passage visé :

---

[170] « Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses ? Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui : d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies.
Or, après que la connoissance de Dieu et de l'âme nous a ainsi rendus certains de cette règle, il est bien aisé à connoître que les rêveries que nous imaginons étant endormis ne doivent aucunement nous faire douter de la vérité des pensées que nous avons étant éveillés. », AT, VI, pp. 38-39.

[171] AT, IX-1, p. 55.

> Mais d'autant que je remarque ici que vous vous arrêtez encore aux doutes que j'ai proposés dans ma première Méditation, et que je pensais avoir levés assez exactement dans les suivantes, j'expliquerai derechef le fondement sur lequel il me semble que toute la certitude humaine peut être appuyée.
> Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire (*persuademus*). Et si cette croyance (*persuasio*) est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons (*persuademus*) de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement (*cum ratione*) souhaiter.
> Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés (*persuasi*) paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons (*credamus*) point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? Car nous supposons une croyance ou une persuasion (*persuasio*) si ferme qu'elle ne puisse être ôtée, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude[172].

La rédaction des *Réponses aux secondes objections* est achevée dans la période comprise entre le 28 janvier 1641, où Descartes écrit à Mersenne ne pas avoir encore eu le temps de répondre aux *Secondes objections*[173], et probablement le 18 mars 1641[174], date à laquelle il adresse à Mersenne des corrections apportées au texte des *Méditations* et aux premières séries des *Objections*. Qu'affirme ce texte ? Le texte des *Réponses aux secondes objections* qui nous intéresse ici, affirme, en substance, que la certitude humaine ne doit pas chercher à se procurer d'autre fondement que la force de la persuasion ou croyance qui provient de la clarté de ce que nous concevons et provoque l'inclination de notre volonté dans l'acte de juger. Il semble prendre ainsi à contrepied l'interprétation dominante de la théorie cartésienne de la connaissance plaidant en faveur de l'exigence et de l'établissement effectif, chez Descartes, d'un fondement absolu de la connaissance en Dieu. Descartes paraît déclarer, dans ce texte, qu'aucun fondement absolu ne peut être établi pour soutenir la raison humaine, qu'en ultime instance nous ne pouvons que conclure à la vérité d'une chose lorsque son intellection est parfaitement claire et distincte, et que nous n'avons aucune autre raison pour rendre légitime cette conclusion que de reconnaître la clarté et de la distinction qui nous viennent de notre entendement. Il reste que si l'assurance d'un fondement objectif de notre connaissance est bien condamnée à demeurer introuvable, parce que notre pensée restera fatalement toujours prisonnière d'elle-même, Descartes n'y voit pas une raison

[172] AT, IX, 1, pp. 113-114. Nous avons ici indiqué entre parenthèses, lorsque cela nous a paru utile à la compréhension du sens de ce passage les termes du texte initial en latin (*Secundae responsiones*, AT, VII, pp. 144-145).

[173] *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, p. 293.

[174] *A Mersenne*, 18 mars 1641, p. 340.

de s'en défier. Au contraire, il y trouve le motif de s'en contenter. Il nous paraît, dès lors, intéressant, utile, voire inévitable, pour la compréhension de sa doctrine, de confronter la thèse canonique de la présence, chez Descartes, d'un fondement absolu de la connaissance humaine à ce texte, qui semble manifestement la contredire. Parfois négligé, ce texte, lorsqu'il a attiré l'attention des interprètes de la philosophie première de Descartes, n'a été qu'assez sommairement commenté. Sans prétendre être exhaustif, mentionnons ici plusieurs commentateurs qui ont souligné l'intérêt de ce texte. Jean Laporte estime (bien qu'il ne commente lui-même ce passage que brièvement) que l'ultime réponse à la question de la possibilité d'un risque d'incertitude dans l'expérience de l'évidence est donnée dans ce « texte rarement mentionné et bien digne de mention ». La thèse de Descartes, explique Jean Laporte, est qu'en dernière analyse nos certitudes découlent de la propension irrésistible que nous avons à croire ce qui se présente à notre esprit dans l'expérience de l'évidence, et cette persuasion est telle qu'elle évince *de facto* l'hypothèse, que nous n'avons pas les moyens de réfuter logiquement, selon laquelle notre nature pourrait nous abuser même dans les choses que nous croyons comprendre avec le plus d'évidence et de certitude[175]. Monsieur Jean-Luc Marion a souligné la qualité du commentaire de ce texte par Jean Laporte, et l'intérêt de s'y référer[176]. Avant Monsieur Marion, Monsieur Jean-Marie Beyssade avait mentionné ce texte, très brièvement, estimant, selon nous à tort, qu'il relève d'une assurance retrouvée par Descartes, une fois éliminée toute raison de douter et acquise la connaissance de la véracité divine, inspirant à Descartes un mépris fondé à l'égard des fictions inquiétantes venues, un temps, troubler la raison, mais désormais dissipées[177]. À la lecture de ce passage des *Réponses aux secondes objections*, Monsieur Harry Frankfurt ne reconnait, comme Descartes, aucun intérêt réel à l'hypothèse d'une fausseté absolue évoquée par le texte[178]. Il y trouve argument pour considérer que la conception cartésienne de la vérité n'est pas celle d'une vérité de correspondance avec le réel, mais d'une vérité reposant sur une exigence de cohérence logique de nos

[175] J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1945, pp. 150-151.

[176] J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, p. 66, n. 16.

[177] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, pp. 52, n. 1 ; 56, nn. 1-2.

[178] H. FRANKFURT, « Descartes and the consistency of reason », in *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, M. Hooker (éd.), The Johns Hopkins UP, Baltimore-Londres, 1978, p. 38.

pensées fondée sur le principe de non contradiction[179]. Richard Popkin fait aussi allusion à ce passage dans son histoire du scepticisme pour refuser de prendre au sérieux le risque d'une absolue fausseté de nos jugements[180]. Monsieur Georges Moyal discutera la position de Monsieur Harry Frankfurt, pour soutenir (de manière, somme toute, assez proche de l'interprétation de Monsieur Jean-Marie Beyssade) qu'il ne saurait y avoir d'équivocité entre l'entendement de Dieu ou des anges et le nôtre, une fois reconnue la véracité divine. Selon lui, l'hypothèse d'une fausseté absolue est loin d'être insignifiante, mais elle est battue en brèche par la preuve de l'existence de Dieu[181]. Enfin, Monsieur Gilles Olivo a récemment commenté ce passage des *Réponses*. Il soutient que la persuasion, ainsi que nous le pensons aussi, s'y révèle comme étant le fondement de la certitude humaine, c'est-à-dire de la vérité, Monsieur Olivo défendant, par ailleurs, que la certitude est, chez Descartes, l'essence de la vérité[182]. Monsieur Olivo voit poindre dans ce passage la question de la valeur de la vérité qui, plus tard, reviendra sous la plume de Nietzsche.

Pas toujours commenté autant qu'il aurait pu l'être, ce texte n'en marque pas moins, nous semble-t-il, un tournant dans la manière dont Descartes expose la question de l'objectivité et du fondement de la connaissance, dans la période charnière des années 1640-1641, durant laquelle il met la dernière main au texte des *Méditations métaphysiques*. Le défi que représentent les *Méditations* visant à établir, une fois pour toutes, quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, amène naturellement Descartes, en 1640-1641, à expliciter et reformuler sa doctrine de la connaissance. Ce passage des *Réponses aux secondes objections* nous apparaît d'autant plus intéressant qu'il ne doit pas être lu de manière isolée et qu'il peut être mis en relation et en résonance avec d'autres textes éclairant, sous divers angles, la question des limites et de la relativité de la connaissance humaine par la lumière naturelle. Nous présenterons ici ces textes dans l'ordre chronologique.

1) La *Regula VIII,* (AT, X, pp. 392-400) qui traite des limites constitutives de l'esprit humain et qui recommande de s'abstenir de vainement chercher à

[179] H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1989, p. 40.

[180] R. POPKIN, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. de l'anglais Ch. Hivet, Presses Universitaires de France [« Léviathan »], Paris, 1995, pp. 262-263.

[181] G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les* Méditations, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 167-169.

[182] G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], Paris, 2005, pp. 404-412.

connaître ce qui ne peut, d'aucune façon, faire l'objet d'idées claires et distinctes. Il y a, en effet, des choses que nous ne connaissons pas, non en raison d'un mauvais usage que nous ferions de nos facultés, mais que nous ne pouvons pas connaître de droit, en raison de la nature même de ce qui est examiné. Cette impossibilité de connaître est, dit Descartes, le fait de l'humaine condition, autrement dit, le fait du caractère fini de notre esprit, lequel est constitué de telle sorte qu'il ne nous accorde pas de tout pouvoir connaître :

> […] nam quicumque priores exacte servaverit circa alicujus difficultatis solutionem, et tamen alicubi sistere ab hac jubebitur, tunc certo cognoscet se scientiam quaesitam nulla prorsus industria posse invenire, idque non ingenii culpa, sed quia obstat ipsius difficultatis natura, vel humana conditio[183] ; [[…] car quiconque aura observé exactement les règles précédentes en cherchant à résoudre quelque difficulté, et se verra cependant ordonner par celle-ci de s'arrêter quelque part, saura dès lors avec certitude qu'il ne dispose d'aucun moyen pour découvrir la connaissance qu'il cherche, et cela non par la faute de son esprit, mais parce que l'obstacle qui s'y oppose est la nature de la difficulté même, ou encore l'humaine condition[184]]

Descartes donne quelques exemples de ce qui dépasse les limites de notre connaissance. Ainsi, en va-t-il des arcanes de la nature, de l'influence des cieux, de la prédiction de l'avenir, etc., autant de choses dont nous ne saurions avoir une expérience certaine et qui, pour cela, outrepassent entièrement ce qui est à la portée de l'esprit humain :

> Nihil autem mihi videtur ineptius, quam de naturae arcanis, coelorum in haec inferiora virtute, rerum futurarum praedictione, et similibus, ut multi faciunt, audacter disputare, et ne quidem tamen unquam, utrum ad illa invenienda humana ratio sufficiat, quaesivisse. Neque res ardua aut difficilis videri debet, ejus, quod in nobis ipsis sentimus, ingenii limites definire, cum saepe de illis etiam, quae extra nos sunt et valde aliena, non dubitemus judicare[185] ; [Rien ne me semble plus absurde au contraire que de disputer témérairement des arcanes de la nature, de l'influence des cieux sur nos régions inférieures, de la prédiction de l'avenir, et autres choses de ce genre, comme font tant de gens, sans s'être seulement demandé si la raison humaine est capable de résoudre ces questions. Il ne faut pas, du reste, supposer si ardue ou si difficile la tâche de tracer les limites de cet esprit dont nous avons en nous-mêmes conscience, puisque si souvent

[183] AT, X, p. 393.

[184] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 116.

[185] *Regulae*, VIII, AT, X, p. 398.

> nous n'hésitons pas à porter aussi des jugements sur ce qui est hors de nous, et qui est tout à fait étranger[186]]

Il y a, de ce fait, des questions sans solution pour l'esprit humain. C'est pourquoi, il faut se demander, une fois en sa vie, de quelles connaissances notre raison est capable. Elle ne peut accéder qu'à des connaissances ne portant pas sur les choses qui sont hors de nous, dit le texte, c'est-à-dire étrangères à l'expérience de la pensée. La vérité n'a de sens que rapportée à ce qui, dans un sens large de la notion d'expérience, est objet d'expérience certaine ou, si l'on préfère objet de pensée claire et distincte dans notre entendement. Cela exclut de nos prétentions légitimes la connaissance des choses en soi, telles qu'elles sont hors de la pensée. Nous ne connaîtrons jamais rien autrement que dans les limites de la constitution de notre esprit.

2) Un court passage d'une lettre à Mersenne du 28 octobre 1640, dans lequel Descartes applique au domaine des vérités révélées, en particulier au mystère de la Trinité, le principe d'une limitation des prétentions de notre esprit à comprendre ce qui est vrai. De la sorte, ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas nécessairement faux. Il y a des vérités, celles de la foi, qui excèdent la portée de notre rationalité, et en soulignent d'autant son caractère fini :

> Il [un frère Minime de Blaye] a raison aussi de dire que tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour cela, et il l'applique bien au Mystère de la Trinité, qui est de la Foi, et ne peut être connu par la seule raison naturelle[187].

3) Un passage d'une lettre à Mersenne du 31 décembre 1640 dans lequel Descartes réaffirme l'impossibilité de connaître par la lumière naturelle le mystère de la Trinité, conformément à la doctrine thomiste, mais qui étend au champ de toutes nos connaissances les limites que leur assigne notre raison. Il n'est pas que Dieu que nous ne saurions parfaitement connaître. Tout objet de connaissance est logé à la même enseigne. Ainsi, bien que nous sachions ce qu'est un triangle, il faut admettre que certaines des

[186] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, pp. 120-121.

[187] AT, III, pp. 215-216.

propriétés du triangle ne seront jamais connues d'aucun mathématicien. Ce n'est pas parce que Dieu a pu créer tout ce que nous concevons, que nous pouvons concevoir tout ce qu'il a créé. On ne saurait mieux affirmer l'impossibilité, de droit, d'épuiser le réel par la connaissance rationnelle. Descartes dessine une scission indépassable entre les limites du connaître et l'être réel des choses :

> Pour le Mystère de la Trinité, je juge, avec Saint Thomas, qu'il est purement de la Foi, et ne se peut connaître par la lumière naturelle. Mais, je ne nie point qu'il y ait en Dieu des choses que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce qu'est un triangle[188].

4) Une phrase des *Réponses aux secondes objections* sur l'impossibilité de déterminer l'entière adéquation de notre connaissance aux choses, de sorte que même s'il ne demeure rien d'inconnu dans le contenu d'une idée, lorsqu'elle est parfaitement claire et distincte, nous ne pouvons pas affirmer qu'il ne demeure rien d'inconnu dans la chose dont elle est l'idée :

> Car, bien que j'avoue que je ne savais pas encore si cette chose qui pense, n'était point différente du corps, ou si elle ne l'était pas, je n'avoue pas pour cela que je ne la connaissais point ; car qui a jamais tellement connu aucune chose qu'il sût n'y avoir rien en elle que cela même qu'il connaissait[189] ?

5) Encore un passage des *Réponses aux secondes objections* établissant un parallèle entre les évidences de la raison, et celles que nous octroie la grâce de Dieu, en ce qu'elles agissent les unes et les autres en même façon sur notre volonté, les évidences de la raison consistant, comme les évidences de la foi, en une « certaine lumière intérieure » qui entraîne « une confiance certaine » dans les choses que nous examinons et évacue de notre esprit toute forme de doute. Ce texte souligne à quel point la vérité se définit, chez Descartes, à partir d'une certaine expérience intérieure de la pensée :

[188] AT, III, p. 274.

[189] AT, IX, 1, p. 102.

> Outre cela, il faut remarquer que la clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes : l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine.
>
> Or, quoiqu'on die ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons ; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe […][190].

6) Un passage des *Réponses aux quatrièmes objections* dont le dernier feuillet est expédié à Mersenne le jour de Pâques, soit le 31 mars, 1641[191], et qui, à la différence de la lettre du 31 décembre 1640, n'exclut plus aussi abruptement que nous puissions acquérir une entière et parfaite (« *adaequata* » dans le texte latin[192]) connaissance de plusieurs choses. Il en envisage l'hypothèse, mais Descartes ne recule, ici, que pour mieux rebondir en faveur de l'affirmation du caractère fini de la connaissance humaine. Il ajoute que, quand bien même disposerions-nous d'une connaissance adéquate, nous ne pouvons le savoir, sauf si Dieu nous le révèle. Nous ne pouvons, en effet, mesurer notre connaissance des choses aux choses elles-mêmes, puisque les choses ne sont ce qu'elles sont pour nous qu'au travers de ce que nous en connaissons. Si nous avons une connaissance adéquate de quelque chose, elle n'en est jamais une connaissance absolument parfaite, puisque nous ne pouvons pas savoir ce que nous connaissons de la chose connue. En ce sens, tout nous demeure, en quelque façon, inconnu. Que je ne puisse connaître toutes les propriétés d'un triangle ou que je ne puisse connaître que je les connais toutes, que ma part d'ignorance porte sur la chose connue ou sur la manière dont je la connais, ma connaissance ne peut être accomplie et reste finie, parce que relative aux limites de mon entendement :

> Mais, quoiqu'un entendement créé ait peut-être en effet les connaissances entières et parfaites de plusieurs choses, néanmoins jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu

[190] AT, IX, 1, p. 116. Henri Gouhier note déjà se rapprochement, chez Descartes, entre le jugement ordinaire et l'acte de foi. Voir H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale », n° 6], 1924, 2e éd. revue et complétée 1972, pp. 189-196.

[191] Sur la datation, voir *A Mersenne*, 18 mars 1641, AT, III, pp. 334, 340 ; *A Mersenne*, 31 mars 1641, AT, III, p. 349.

[192] *Quartae responsiones*, AT, VII, p. 220.

> même ne le lui révèle entièrement. Car, pour faire qu'il ait une connaissance pleine et entière de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connaître qui est en lui égale cette chose, ce qui se peut faire aisément ; mais pour faire qu'il sache qu'il a une telle connaissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose que ce qu'il en connaît, il faut que, par sa puissance de connaître, il égale la puissance infinie de Dieu, ce qui est entièrement impossible. Or, pour connaître la distinction réelle entre deux choses, il n'est pas nécessaire que la connaissance que nous avons de ces choses soit entière et parfaite, si nous ne savons en même temps qu'elle est telle ; mais nous ne le pouvons jamais savoir, comme je viens de le prouver ; donc il n'est pas nécessaire qu'elle soit entière et parfaite […]. Car il y a bien une différence entre avoir une connaissance entièrement parfaite, de laquelle personne ne peut jamais être assuré, si Dieu ne le lui révèle, et avoir une connaissance parfaite à ce point que nous sachions qu'elle n'est point rendue imparfaite par aucune abstraction de notre esprit[193].

7) Un passage des *Réponses aux cinquièmes objections* que Descartes achève d'adresser à Mersenne le 23 juin 1641[194]. Dans ce passage, comme dans la lettre à Mersenne du 31 décembre 1640, Descartes confirme que nous ne saurions rien connaître parfaitement d'aucune chose qui soit au monde, de sorte que l'infini n'a pas le privilège de l'incompréhensibilité et de l'impossibilité d'être conçu par nous de façon entière et parfaite, « *a conceptu rerum adaequato* » (par concept adéquat) :

> Cum autem addis, *eum qui infinitum qui dicit attribuere rei, quam non capit, nomem quod non intelligit,* non distinguis intellectionem modulo ingenii nostri conformem, qualem de infinito nos habere unusquisque apud se satis experitur, a conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla re quamtumvis parva. Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem, cum e contra omnis limitatio negationem infiniti contineat[195] ; [Et lorsque vous ajoutez que "celui qui dit une chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il ne comprend point non plus'', vous ne mettez point de distinction entre l'intellection conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun reconnaît en soi-même avoir de l'infini, et la conception entière et parfaite des choses, c'est-à-dire qui comprenne tout ce qu'il a d'intelligible en elles, qui est telle que personne n'en eut jamais non seulement de l'infini, mais même aussi peut-être d'aucune autre chose, pour petite qu'elle soit ; et il n'est pas vrai que nous concevions l'infini par la négation du fini, vu qu'au contraire toute limitation contient en soi la négation de l'infini[196]]

[193] AT, IX, 1, pp. 171-172.

[194] Sur la datation, voir *A Mersenne*, 23 juin 1641, AT, III, p. 384.

[195] *Quintae responsiones*, AT, VII, pp. 364-365.

[196] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 808. Après le texte latin des *Réponses aux cinquièmes objections*, nous donnons, ici, la traduction française de Clerselier dans l'édition d'Alquié et non la référence à la traduction française des

8) Un passage des *Réponses aux septièmes objections*, dont la rédaction fut achevée en mars 1642[197]. Dans ce texte, Descartes soutient que l'abdication de toutes nos anciennes opinions, provoquée par la mise en œuvre du doute de la *Méditation première*, n'a de sens qu'autant que l'on ne conçoit encore rien de clair et de distinct, mais que, dès que l'on conçoit quelque chose clairement et distinctement, l'on parvient à une certitude métaphysique (inébranlable) et l'on cesse alors entièrement de douter de ce que l'on connaît de la sorte. Ce texte ne subordonne en rien la certitude métaphysique à la garantie divine, mais à la seule évidence et contribue à défendre que la règle générale de l'évidence, posant l'équivalence entre la clarté et la distinction de nos jugements et leur vérité telle qu'elle est connaissable, est bien le premier principe cartésien de la connaissance, indépendant de la connaissance de Dieu et de sa véracité :

> Denique non videt abdicationem non pertinere nisi ad eum qui nondum quicquam clare ac distincte percipit. Ut, exempli causa, Sceptici, quibus est familiaris, nihil unquam, quatenus Sceptici, clare perciperunt. Ex hoc enim ipso quod aliquid clare percipisssent, de eo dubitare ac Sceptici esse defiissent. Ex quia vix etiam alii ulli ante istam abdicationem quicquam clare unquam percipiunt, ea scilicet claritate quae ad certitudinem metaphysicam requiritur […][198] ; [Enfin, il [Bourdin] ne voit pas que l'abdication [de nos anciennes opinions, provoquée par l'exercice du doute] ne regarde que celui qui ne conçoit pas encore clairement et distinctement quelque chose ; comme, par exemple, les sceptiques, auxquels cette abdication est familière, en tant que sceptiques, n'ont jamais rien conçu clairement ; car, du moment qu'ils auraient conçu clairement quelque chose, ils auraient cessé d'en douter et d'être en cela sceptiques. Et parce qu'il est aussi fort difficile que personne, avant que d'avoir fait cette abdication, puisse jamais rien concevoir fort clairement, j'entends d'une clarté telle qu'il est requis pour une certitude métaphysique ; c'est pour cela que cette abdication est fort utile à ceux qui étant capables d'une connaissance si claire ne l'ont pourtant pas encore acquise […][199]]

Méditations dans l'édition d'Adam et Tannery dont les *Cinquièmes objections et réponses* ne font pas partie. En effet, étant donné que l'ajout, en fin de volume, de la traduction des *Cinquièmes objections et réponses*, dans l'édition française de 1647, est une décision prise par Clerselier contre l'avis de Descartes, Adam et Tannery ont jugé ne pas devoir prendre l'initiative de publier cette traduction.

[197] Sur la datation, voir *A Mersenne*, mars 1642, AT, III, p. 543.

[198] *Septimae responsiones*, AT, VII, pp. 476-477.

[199] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 977. Comme précédemment pour les *Réponses aux cinquièmes objections*, nous donnons, ici, la traduction française de Clerselier de 1661, légèrement modifiée par F. Alquié dans l'édition d'Alquié, car l'édition en français des *Méditations métaphysiques* d'Adam et Tannery s'en tenant au texte de 1647, revu par Descartes, ne comprend pas les *Septièmes objections et réponses*, qui ne furent publiées que dans la seconde édition latine de 1642.

9) Un second passage des *Réponses aux septièmes objections* où Descartes, filant la métaphore de l'architecture, affirme que ce qui fait objet de doute peut, après avoir été mis en cause, servir à la recherche de la vérité, comme les pierres et les moellons, que l'on commence par extraire lorsqu'on excave le sol d'un futur édifice, peuvent ensuite servir à en jeter les fondations. Au détour de cette comparaison, Descartes précise que le doute s'exerce, tant que nous ne savons pas qu'il y a un Dieu, sur toutes choses, à l'exception de celles dont nous avons une claire perception présente à l'esprit, ce qui signifie que l'évidence actuelle n'a pas besoin de la connaissance de Dieu, en garantie de la vérité de ce qu'elle conçoit, et que la connaissance de Dieu ne nous épargne de douter que des choses qui ne font pas l'objet d'évidences actuelles :

> Nec, ex eo quod, antequam quis sciat Deum existerer, habeat occasionem dubitandi de omni re (nempe de omni re de cujus claram perceptionem animo suo non habet, ut aliquoties exposui), magis sequitur omnia esse ad vestigandum verum inutilia, quam, ex eo quod Achitectus omnia ex follis suis rejeci curasset, antequam firmum solum esset inventum, sequabatur nulla rudera aut alia in ipsis fuisse, quae sibi postea in jaciendis fundamentis usui fore judicaret[200] ; [Et il s'ensuit aussi peu que toutes choses soient inutiles pour la recherche de la vérité, de ce qu'auparavant de savoir qu'il y a un Dieu chacun a occasion de douter de toutes choses, à savoir, de toutes celles dont on n'a pas la claire perception présente à l'esprit, ainsi que j'ai dit plusieurs fois ; que, de ce que cet architecte avait commandé de rejeter toutes choses de la fosse qu'il faisait pour creuser ses fondements, auparavant et jusques à ce qu'il eût trouvé la terre ferme, il s'ensuivait qu'il n'y avait eu ni moellons, ni pierres dans cette fosse qu'il pût par après employer à bâtir et élever ses fondements[201]]

10) Une lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642 (AT, III, pp. 472-478), qui revient sur le fait que nous ne pouvons rien connaître des choses autrement que par les idées que nous en avons. La raison est pour nous la seule mesure des choses, et il s'ensuit que nous pouvons seulement comparer nos idées entre elles et non les comparer aux choses dont elles sont les idées pour déterminer si elles sont adéquates ou non :

> Car étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses, et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive avant dans leurs idées ; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve dans ces

[200] *Septimae responsiones*, AT, VII, pp. 546-547.

[201] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 1057.

> idées, est nécessairement dans les choses. Ainsi, pour savoir si mon idée n'est point rendue non complète ou *inadaequata*, par quelque abstraction de mon esprit, j'examine seulement si je ne l'ai point tirée, non de quelque chose hors de moi qui soit plus complète, mais de quelque autre idée plus ample ou plus complète que j'ai en moi, et ce *per abstractionem intellectus*, c'est-à-dire en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre plus d'autant plus attentif à l'autre partie. Ainsi, lorsque je considère une figure sans penser à la substance ni à l'extension dont elle est figure, je fais une abstraction d'esprit que je puis aisément reconnaître par après, en examinant si je n'ai point tiré cette idée que j'ai, de la figure seule, hors de quelque autre idée plus ample que j'ai aussi en moi, à qui elle soit tellement jointe que, bien qu'on puisse penser à l'une sans avoir aucune attention à l'autre, on ne puisse toutefois la nier de cette autre lorsqu'on pense à toutes deux[202].

Nos idées seront adéquates, si je peux les concevoir sans devoir concevoir autre chose à laquelle rattacher ce que je pense. Descartes donne une série de quatre exemples. Ainsi, sauf par abstraction, je ne peux penser une figure sans substance, ni étendue. Je ne peux pas plus concevoir, autrement que par abstraction intellectuelle, une montagne sans vallée. En revanche, je peux concevoir une partie de matière sans sa moitié ou son tiers. Il en va de même de l'âme et du corps, qui se pensent chacune de manière complète sans l'autre, de sorte que nous pouvons soutenir qu'ils sont réellement distincts. Je n'en connais peut-être pas toutes les propriétés, dit Descartes, mais je ne peux que les penser conformes aux idées que j'en ai et croire que ce qui se trouve en leurs idées est nécessairement en chacun d'eux. Sans cela, ajoute Descartes Dieu serait trompeur et il n'y aurait aucune règle pour nous assurer de la vérité :

> Mais je ne nie pas pour autant qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées ; mais je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai, et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour assurer de la vérité[203].

Cette dernière considération est capitale à deux égards. D'une part, comme le remarque Ferdinand Alquié[204], sans en tirer toutes les

[202] AT, III, pp. 474-475.

[203] *Id.*, p. 478.

[204] « Ce texte établit un point méconnu par bien des commentateurs. La véracité divine fonde la distinction que j'opère entre idées complètes, mais elle ne garantit pas que les idées qui sont, pour moi complètes, soient la représentation complète de la chose. L'arrière-fond ontologique de la substance est

conséquences quant à la valeur objective de nos connaissances, la connaissance de Dieu m'assure de la validité de la distinction que je fais entre deux idées complètes, mais ne m'assure pas que les idées complètes, pour moi, m'accordent une connaissance complète des choses, ce qu'affirmait déjà le passage visé, ci-avant, des *Réponses* à Arnauld[205]. D'autre part, le texte indique que si je ne pouvais pas attribuer pas aux choses les propriétés que mes idées claires et distinctes m'en présentent parce qu'elles leur répugneraient, autrement dit, parce qu'il y aurait dans les choses des propriétés incompatibles avec celles que j'en conçois, alors Dieu serait trompeur et je n'aurais pas de règle générale pour m'assurer de la vérité. Or, comment sais-je que Dieu n'est pas trompeur et que je dispose d'une règle pour connaître la vérité ? À proprement parler je ne le sais pas, je le crois, dit Descartes, autrement dit, je le pose à titre d'exigence de mon esprit. « Je crois » que tous ce qui se trouve dans mes idées claires et distinctes est nécessairement dans les choses dont elles sont les idées. La question d'un risque d'une fausseté absolue de mes jugements se trouve *de facto* écartée, comme dans le premier passage des *Réponses aux secondes objections*, précédemment cité (AT, IX, 1, pp. 113-114).

11) Un passage d'une lettre à Mesland du 2 mai 1644 qui traite de la détermination du jugement n'est qu'affaire d'attention, de sorte que le problème que nous rencontrons n'est jamais de savoir si nous devons suivre ce qui est présent à notre esprit par la lumière naturelle de l'entendement, mais seulement si nous devons encore suivre ce qui n'est plus présent à notre esprit autrement que par le souvenir d'une évidence passée, au sujet de laquelle nous pouvons toujours trouver des arguments qui la mettent en cause et des raisons d'en douter. Ainsi, ce qui est évident de manière actuelle n'est objet d'aucun doute et ne requiert aucune garantie. :

---

donc sauvegardé, et rien ne permet d'affirmer l'identité de la substance et de son attribut essentiel », R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 908, n. 2. Sur la question de l'identité de la substance et de son attribut essentiel qui opposa vivement Alquié à Gueroult, voir *Descartes*, Actes du colloque organisé par le Cercle culturel de Royaumont du 15 au 21 octobre 1955, sous la présidence d'H. Gouhier et de M. Guéroult, Paris, Les Éditions de Minuit [Cahiers de Royaumont-*Philosophie* », n° 2], 1957, pp. 32-71.

[205] « Or, pour connaître la distinction réelle entre deux choses, il n'est pas nécessaire que la connaissance que nous avons de ces choses soit entière et parfaite, si nous ne savons en même temps qu'elle est telle ; mais nous ne le pouvons jamais savoir, comme je viens de le prouver ; donc il n'est pas nécessaire qu'elle soit entière et parfaite », *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, 1, pp. 71-172. F. Alquié ne semble pas faire le rapprochement entre les deux textes, du moins n'en dit-il mot.

> Mais, pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre[206] et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire[207].

12) Un passage de la lettre à Clerselier du 12 janvier 1646 sur les *Instances* de Gassendi, précisant que ce que Descartes entend par la vérité d'une chose consiste dans l'adéquation de notre jugement avec les perceptions claires et distinctes que nous en avons, autrement dit, dans un accord interne de la pensée avec elle-même :

> […] je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire, que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perceptions pour être bons[208].

13) Un passage de l'*Entretien avec Burman*, qui se déroula le 16 avril 1648, concernant l'impossibilité de savoir si nous disposons d'une connaissance adéquate de la moindre chose, dans lequel Descartes confirme à son jeune interlocuteur les termes des *Réponses* à Arnauld (AT, IX, 1, pp. 171-172), citées plus haut, auxquels il ajoute l'exemple de notre connaissance du triangle déjà pris, à ce propos, dans la lettre à Mersenne du 31 décembre 1640. Il en va de la connaissance d'un objet aussi simple que le triangle comme de la connaissance que nous pouvons avoir de toute autre chose : nous ne pouvons déterminer si elle est adéquate ou non, c'est-à-dire si la connaissance complète de nos idées correspond à une connaissance complète des choses dont nous avons idée. Le fait d'avoir une idée complète ne nous donne pas pour autant l'assurance que nous connaissons complètement ce dont elle est l'idée. L'on ne saurait faire un aveu plus clair de la reconnaissance des limites de notre rationalité et de l'impossibilité d'être assurés de la vérité de correspondance entre la raison et le réel :

---

[206] Descartes parle ici du désirable, nous ajoutons que la même chose peut se dire du vrai.

[207] AT, IV, p.116.

[208] *Sur les cinquièmes objections*, AT, IX, 1, p. 208.

> Hoc nesciamus […]. Ipse etiam auctor nullius rei adaequatam cognitionem sibi trinuit, sed nihilominus certus est se in multis, si non omnibus rebus habere eam cognitionem, et ea fundamina, ex quibus adaequata cognitio deduci posset, et forsan deducta est. Quis enim hoc ferat[209] ? ; [Nous n'en [de l'adéquation de notre connaissance aux choses] savons rien […] il n'en est pas une [chose] dont l'auteur [Descartes] s'attribue à lui-même la connaissance adéquate, et néanmoins il est certain d'avoir sur bien des choses, sinon sur toutes, une connaissance telle, et des fondements tels, que la connaissance adéquate pourrait s'en déduire, et peut-être en a-t-elle été déduite. Mais qui oserait l'assurer[210] ?]

14) Un second passage, décisif, de l'*Entretien avec Burman* où est confirmée l'entière autonomie, à l'égard de la connaissance de Dieu, de la connaissance de la vérité de nos idées claires et distinctes, sans laquelle nous ne pourrions jamais démontrer que Dieu existe, de sorte que nos idées claires et distinctes sont indubitables, sans qu'il faille pour cela connaître que Dieu existe :

> Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare, nam alias non possumus demonstrare Deum esse[211] ; [Même sans savoir que Dieu existe, nous ne pouvons les [nos idées claires et distinctes] mettre en doute quant notre attention est fixée sur elles, autrement nous ne pourrions démontrer que Dieu existe[212]]

15) Une lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 (AT, V, pp. 223-224) où Descartes fidèle à sa thèse de la création par Dieu des vérités éternelles, aborde la difficulté, que l'on éprouve souvent, de comprendre qu'il est impossible qu'il y ait du vide. Il explique que cette difficulté vient de ce que nous savons que ce qui entraîne contradiction n'a de valeur qu'au regard de la constitution de notre esprit, de sorte que ce qui est impossible à nos yeux, ne l'est peut-être pas pour Dieu. C'est pour cela que nous pensons qu'il peut y avoir du vide. Indépendamment de la question du vide, il en découle que si, pour Descartes, Dieu ne nous trompe pas, cela ne peut s'entendre qu'au sens où nous sommes assurés que nos jugements sont conformes à ce que nous

[209] AT, V, pp. 151-152.

[210] *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. du latin Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, pp. 22-23.

[211] AT, V, p. 178.

[212] *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. fr. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p.127.

pensons, et non pas au sens où nous sommes assurés que ce que nous pensons est conforme à la réalité telle qu'elle est hors de notre pensée :

> […] nequidem dicere ausim, Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria ; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc. atque talia implicare contradictionem in meo conceptu[213] ; [[…] je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois, mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agrégé d'un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conception[214]]

16) Un passage d'une lettre à Morus du 5 février 1649 (AT, V, pp. 272-274), reprenant les exemples de l'impossibilité du vide, évoqué dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, et de la divisibilité de la matière, déjà utilisé dans la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642. Descartes affirme que Dieu peut faire tout ce que je conçois comme possible, mais aussi tout ce qui est à mes yeux impossible, comme maintenir séparés par du vide les parois d'un vase ou rendre indivisible la matière. Dans la droite ligne de la thèse de la création des vérités éternelles et de la subordination à Dieu de notre logique, Descartes déclare, par conséquent, que notre esprit n'est la règle que de ce que nous affirmons ou nions au regard de la constitution de notre esprit, mais en rien la règle des choses, ni de la vérité. La vérité est ce qui est nous est donné de connaître relativement à la constitution de l'esprit humain. Nous n'en sommes pas la règle au sens où nous elle nous est donnée, parce que créée par Dieu, et au sens où ce que nous connaissons comme vrai ne peut être tenu pour vrai absolument parlant. L'adéquation de notre esprit aux choses en soi demeure indécidable :

> Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconsideratius, quam velle judicium ferre de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confinetur[215] ? [Et bien que notre esprit ne soit ni la règle des choses, ni celle de la vérité, du moins doit-il l'être de ce que nous affirmons ou nions. En effet rien de plus absurde et plus inconsidéré que de vouloir porter un jugement sur des choses

[213] AT, V, p. 224.

[214] Trad. anonyme de l'édition des lettres de Descartes de 1724-1725, à Paris, par la Compagnie des Libraires, revue par F. Alquié, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 865.

[215] AT, V, p. 274.

> auxquelles, de notre propre aveu, nos perceptions [intellectuelles] ne sauraient atteindre[216]]

Lorsque l'ensemble de ces textes a été pris en compte par le commentaire cartésien, ils n'ont pas été systématiquement mis en résonance entre eux. Nous estimons, cependant, que la compréhension de la question du fondement de la science ne que peut gagner à les rapprocher et à leur permettre de s'éclairer mutuellement. Il nous semble que cette seconde lacune, en sus du fait que ces textes ne soient pas assez utilisés, selon nous, par les commentateurs, mérite d'être comblée. Cela ne pourra qu'utilement permettre de discuter les lectures établies qui tiennent pour certaines la découverte en Dieu du fondement cartésien de la science et l'assurance, aux yeux de Descartes, que notre pensée est effectivement conforme à la réalité. Cet archipel de données textuelles tend, en effet, à faire émerger la physionomie d'une philosophie qui progressivement expose de plus en plus nettement, avec plus en plus de force, sa conscience des limites de notre science et qui ne revendique jamais pour notre entendement quelque prétention à l'objectivité et à l'adéquation de nos idées avec les choses. Peu à peu, à leur lecture, une nouvelle ligne interprétative peut se dessiner, les thèses cartésiennes deviennent problématiques, susceptibles de relectures, d'éclairage nouveaux, de basculements : le supposé fondement en Dieu de la règle générale de l'évidence fait place au défaut de garantie absolue de l'évidence ; l'objectivité, jamais atteinte, du fondement met en cause la perspective d'un fondement de l'objectivité de nos pensées ; l'idée d'une apparente absoluité de nos certitudes recule devant l'affirmation de la relativité de la connaissance humaine.

Nous ajouterons que les textes que nous mobilisons dans ce travail constituent des réponses, réponses épistolaires ou réponses à des objections aux arguments des *Méditations*. À ce titre, ils témoignent d'une pensée sollicitée au gré des échanges et, de ce fait, plus réactive, plus mobile, plus éruptive, plus authentique, d'une certaine façon, que celle qu'exposent les œuvres dites majeures, relevant d'une écriture plus convenue et apprêtée. Les textes de la correspondance et des *Réponses aux objections*, que l'on pourrait, à tort, considérer comme secondaires ou mineurs, offrent ainsi une seconde ligne de lecture de la pensée de Descartes d'une grande richesse. Ils sont, en quelque façon, aux œuvres de philosophie première de Descartes, ce que Gilles Deleuze dit que sont, chez Spinoza, dans l'*Éthique*, les scolies à l'ensemble bien ordonné des

[216] Trad. anonyme de l'édition des lettres de Descartes de 1724-1725, à Paris, par la Compagnie des Libraires, revue par F. Alquié, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophique*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 882.

démonstrations, propositions et définitions qu'ils commentent et complètent[217]. Ils peuvent ainsi largement aider à soutenir de nouvelles perspectives de lecture des œuvres.

§ 2. UNE APPROCHE INTERNALISTE

En s'appuyant, non sur des matériaux nouveaux, ni sur de nouvelles sources, ni sur l'histoire de la réception de la philosophie ou de la science cartésienne, mais sur des textes de Descartes relativement peu exploités de concert, il nous semble intéressant de reconstruire et d'évaluer la doctrine cartésienne sur la question de la connaissance et de son fondement, par une approche internaliste. Les grandes interprétations de type internaliste, dans les études cartésiennes, ont marqué les années 1950-1960. Elles étaient dominées, en France, par Ferdinand Alquié et Martial Gueroult. Cette tradition a, en partie, laissé place, depuis plus d'un demi-siècle, à des approches qui se sont donné pour ambition, d'éclairer et de renouveler l'interprétation de Descartes i) grâce à la mise en évidence de sources et d'éléments contextuels philosophiques, théologiques et scientifiques encore ignorés ou mal connus, ou à partir de la réception de Descartes dans l'histoire de la philosophie, ii) ou encore, à partir, d'auteurs « mineurs » contemporains de Descartes. S'inscrire aujourd'hui dans le fil d'une tradition d'interprétation de type internaliste de Descartes se justifie-t-il ? Nous le pensons, ne serait-ce que parce que la distance historique qui nous sépare des grandes interprétations des années 1950-1960, rend possible et appelle ce travail. Cette distance l'appelle et le rend possible en raison des changements qui sont survenus depuis cinquante ans et surviennent sans cesse dans le paysage philosophique. Certes, il ne nous appartient pas de brosser ici un tableau de la philosophie contemporaine, et nous n'en aurions pas la prétention, mais nous pouvons dire que nous avons, notamment, vu s'accroître, en un demi-siècle, l'influence des méthodes et des thèses de la philosophie analytique, alors que nous assistions à une perte relative d'influence de courants philosophiques tels que l'existentialisme, le structuralisme, ou la phénoménologie. Ce type de changements dans le paysage de la philosophie contemporaine ne saurait pas ne pas avoir d'incidence sur notre lecture de l'histoire de la philosophie. Ces changements entraînent avec eux des déplacements constants dans la façon de poser les problèmes philosophiques et dans la manière de lire notre tradition philosophique. Ils le font en développant de nouveaux concepts, de

[217] « Il y a donc comme deux *Éthiques* coexistantes, l'une constituée par la ligne ou le flot continu des propositions, démonstrations et corollaires, l'autre, discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies », G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit [« Arguments »], 1968, p. 318.

nouveaux plis de pensée, de nouvelles méthodes, assimilés de façon d'ailleurs plus ou moins consciente ou volontaire. De ce fait, c'est naturellement, sans même avoir à le rechercher, que nous ne saurions plus lire Descartes comme il y a un demi-siècle. Chaque nouveau commentaire, en histoire de la philosophie, se nourrit des influences, diffuses ou revendiquées, des philosophies qui imprègnent son temps. De cette transformation historique de la philosophie, l'on ne peut que légitimement attendre un renouvellement de l'histoire de la philosophie et de son interprétation des systèmes sur lesquels elle se penche. L'histoire de la philosophie est, nécessairement, elle-même historique. Elle est vouée à porter en elle les préoccupations, les concepts et les méthodes philosophiques propres aux temps dans lesquels elle s'écrit. En ce qui concerne le présent travail, l'actualisation de la lecture des textes de philosophie première que nous nous proposons de mener sera particulièrement attentive à l'analyse logique des énoncés cartésiens et de leurs enchaînements, en particulier à la détermination des axiomes fondamentaux sur lesquels repose l'édification logique du système. Nous pensons ici, en premier lieu, à l'axiome de la règle générale de l'évidence dont la validité est souvent interprétée comme résultant de démonstrations alors qu'elle en est en réalité, la prémisse, posée mais non démontrée. C'est ce que nous nous efforcerons d'exposer et de fonder. Nous le ferons en apportant de nouveaux arguments et une certaine radicalité aux interprétations de la théorie cartésienne de la connaissance qui plaident déjà en faveur d'une absence de fondement objectif de la vérité chez Descartes. Cette radicalité ne tient pas simplement à l'idée que Descartes n'établit pas autre chose qu'un fondement méthodique et subjectif à la connaissance. Nous rejoignons sur ce point les commentateurs que nous avons mentionnés dans le second et dans le dernier chapitre consacrés aux questions d'interprétations. Mais, à l'inverse de la plupart d'entre eux, nous soutenons la thèse selon laquelle Descartes n'a pas cherché à apporter à nos certitudes un fondement autre que subjectif, reposant sur le caractère inébranlable de la persuasion dont notre esprit est en mesure de bénéficier. Autrement dit, il n'y a pas lieu de constater, de ce point de vue, un quelconque échec de la philosophie cartésienne, mais seulement matière à entreprendre une réévaluation de la nature exacte de ses visées. Les textes que nous avons retenus permettent de défendre que Descartes assume, d'une part, l'autonomie de la raison et, reconnaît, d'autre part, le principe selon lequel la raison ne saurait jamais prétendre être la mesure de la réalité. En ce sens, nos arguments plaident pour l'idée que la philosophie cartésienne anticipe assez largement la philosophie de Hume et celle de Kant.

DEUXIEME PARTIE. ESSAI DE LECTURE DEFLATIONNISTE DU DOUTE

Nous souhaitons nous pencher, une nouvelle fois, sur l'enchaînement des raisons de douter à partir de la forme la plus accomplie qu'en donne Descartes dans les *Méditations métaphysiques*. L'exercice du doute pour rechercher la vérité constitue l'entrée en matière de la philosophie première de Descartes. Aussi, détermine-t-il, par avance, l'importance, dans la doctrine cartésienne de la connaissance, des certitudes qui permettront d'en sortir. Nous proposons donc comme grille d'analyse que plus une raison de douter est puissante et sérieuse, plus elle constitue un indice de la force et de l'importance que joue, dans la philosophie première de Descartes, le principe sur lequel repose la réfutation qui lui sera opposée. Par sa force ou son importance, nous désignons le caractère décisif qu'il convient de reconnaître à un principe dans le processus cartésien de sortie du doute et d'entrée dans le domaine de la connaissance certaine. Nous avons vu que deux principes, l'*ego* et Dieu, la règle générale de l'évidence par laquelle l'esprit, trouvant une assurance en soi, pose l'équivalence de la certitude et de la vérité telle que nous pouvons la connaître, d'une part, et la véracité divine, d'autre part, pouvaient sembler se contrarier dans la philosophie première de Descartes et même se contredire si l'on s'en tient à l'objection dénonçant l'existence d'un cercle logique entre l'affirmation de la vérité de l'évidence et celle de l'existence de Dieu. Pour éclairer ce problème, nous nous proposons de mieux déterminer, ici, le statut que Descartes accorde, dans sa doctrine de la connaissance, à la garantie par Dieu de la vérité, d'une part, et à la connaissance certaine des choses par l'assurance que la raison trouve en elle-même, d'autre part, nous nous proposons de partir d'un examen et d'une évaluation de la force des raisons de douter. Déterminer la place de la garantie divine, et celle de l'assurance de la raison par elle-même, pour accéder à la connaissance de la réalité, exige d'évaluer la force des hypothèses qui les mettent en cause dans la philosophie première de Descartes. Or, chaque raison de douter ne prend son sens qu'au sein du dispositif que forment toutes les étapes par lesquelles passe le doute. Pour procéder à l'évaluation de chacune, l'on ne saurait faire l'économie d'une analyse de toutes les raisons de douter. Toutes sont solidaires à l'intérieur d'un

mouvement continu. Elles ne se juxtaposent pas les unes après les autres, mais s'enchaînent les unes à partir des autres. La force de chacune ne peut s'apprécier qu'au regard de toutes, qu'à partir de l'ensemble qu'elles forment et qu'en fonction des places respectives qu'elles y occupent et des moments auxquels elles interviennent. Si, au terme de cet examen général, l'hypothèse d'un Dieu trompeur, redoublée par celle du malin génie, se révélait moins convaincante et moins sérieuse que nous le pensions, il faudra envisager qu'il y a, par conséquence, peut-être une certaine exagération à vouloir faire de l'affirmation de sa véracité la pièce maîtresse et le fondement cartésien de la connaissance de toute vérité. Inversement, si l'hypothèse d'une erreur généralisée de sens s'avérait la plus puissante et sérieuse des raisons de douter, l'assurance que l'esprit trouve dans la raison pour s'en déprendre et entreprendre la connaissance de ce qui est hors de lui, se révèlerait être le principe le plus fondamental de la théorie cartésienne de la connaissance.

La volonté de nous défaire de nos anciennes opinions ne suffit pas à l'exercice du doute dans la philosophie première cartésienne. Ainsi en convient le personnage d'Épistémon dans *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* ; il faut à notre volonté le secours de quelques puissantes raisons :

> Mais vous n'ignorez pas que les premières créances qui ont été reçues en notre fantaisie, y demeurent tellement imprimées, que notre volonté seule ne suffit pas pour les effacer, si elle n'emprunte le secours de quelques puissantes raisons[218].

La même exigence est confirmée très clairement dans la *Lettre à Clerselier sur les* Instances *de Gassendi*, où Descartes rappelle que la résolution d'y parvenir ne suffit à chasser de notre esprit nos anciennes opinions, si n'y concourent quelques raisons de douter dont les principales sont consignées dans les *Méditations* :

> J'ai dit néanmoins qu'il y avait de la difficulté à chasser ainsi hors de sa créance tout ce qu'on y avait mis auparavant, partie à cause qu'il est besoin d'avoir quelque raison de douter avant que s'y déterminer (c'est pourquoi j'ai proposé les principales en ma première Méditation), et partie aussi à cause que, quelque résolution qu'on ait prise de rien nier ni assurer, on s'en oublie aisément par après si on ne l'a fortement imprimé en sa mémoire; c'est pourquoi j'ai désiré qu'on y pensât avec soin[219].

[218] AT, X, p. 509.

[219] AT, IX, 1, p. 204.

Le doute volontaire ne saurait reposer sur une seule décision abstraite, il doit être concrètement soutenu par des raisons dont notre entendement doit le pourvoir. L'examen de chaque raison de douter, l'évaluation de sa puissance et sa place dans l'exercice du doute sont donc décisifs. Ils le sont pour appréhender comment l'exercice inaugural de la philosophie première cartésienne est effectivement possible et sur quoi repose l'efficacité de sa fonction épistémique. De raison de douter en nouvelle raison de douter, le doute volontaire gagne, à l'évidence, en extension. Chaque raison nouvelle englobe, en sus des évidences déjà mises en cause, des évidences résiduelles que ne parvenait pas à faire vaciller la raison précédente. Ainsi, le doute, fondé sur les erreurs que nous font parfois commettre nos sens sur des objets éloignés, se heurte-t-il à l'évidence des perceptions quotidiennes des objets les plus proches, situés à l'entière portée de nos sens. Les arguments de la folie et du rêve viennent immédiatement submerger ces points de résistance demeurés à l'écart des premiers assauts du doute. Puis les vérités mathématiques, qui semblent un temps résister aux arguments de la folie et du rêve, sont, à leur tour, submergées par l'hypothèse d'un Dieu trompeur et celle d'un malin génie. Dans leur ordre d'apparition au cours de la *Méditation première*, les raisons de douter proposées sont donc les suivantes :

a) l'expérience des erreurs de perception qui permet d'envisager une illusion généralisée du témoignage de nos sens,

b) l'hypothèse d'une folie qui affecterait jusqu'à nos représentations les plus intimes que nous avons de notre propre corps,

c) l'expérience trompeuse du rêve, qui entretient une confusion entre le sommeil et la veille, au point de nous faire craindre que ce que nous tenons pour réel n'ait pas plus substance que les illusions de nos songes,

d) l'hypothèse d'un Dieu tout puissant, qui m'a créé et qui voudrait que je me trompe toujours et en tout, jusque dans les pures intellections des vérités mathématiques les plus simples et évidentes.

e) L'hypothèse du malin génie qui redouble celle d'un Dieu trompeur, parvenue au point d'extension maximal du doute, mais sous une forme certainement plus seyante, moins susceptible de heurter les consciences dévotes d'un siècle très chrétien, assortie de la résolution d'en entretenir délibérément la fiction.

À examiner leur enchaînement, notre question est la suivante : la force des raisons de douter n'est-elle pas inversement proportionnelle à l'étendue des certitudes qu'elles atteignent ? Le doute ne gagne-t-il pas en portée qu'autant que les raisons qui le portent perdent en force et vraisemblance ? Ne peinent-elles pas, de plus en plus, à nous convaincre, à contrebalancer avec efficacité le poids de nos opinions, à faire fléchir nos

résistances intérieures ? En ce sens, et à l'inverse de ce qu'admet l'interprétation canonique de la *Méditation première*, il n'y a pas de montée en puissance du doute. Les raisons de douter ne sont pas délivrées par ordre croissant, mais par ordre décroissant de puissance. Pour fonder cette lecture inversée de la valeur habituellement reconnue aux raisons de douter, nous nous réfèrerons, ici, à des faits textuels précis, d'une part, auxquels nous adjoindrons un élément contextuel pour l'hypothèse du malin génie, et une considération d'ordre logique relative à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, d'autre part.

Dans une philosophie qui attache tant d'importance à la méthode et dont toute la méthode réside dans la mise en ordre des propositions, la manière dont se suivent les arguments déployés pour sortir du doute métaphysique ne saurait être indifférente. Qu'est donc en mesure de nous indiquer, sur la valeur des raisons de douter avancées dans la *Méditation première*, l'observance, dans la suite des *Méditations*, des règles de la méthode pour bien conduire sa raison ? Que peut-on espérer apprendre de l'application de la méthode à la structure argumentative des *Méditations* ? Mais d'abord en quoi consiste la méthode ?

> Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum, ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus. Atqui hanc exacte servabimus, si propositiones involutas et obscuras ad simpliciores gradatim reducamus, et deinde ex omnium simplicissimarum intuitu ad aliarum omnium cognitionem per eosdem gradus ascendere tentemus[220] ; [Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Et nous l'observons fidèlement, si nous réduisons par degrés les propositions complexes et obscures à des propositions plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples de toutes, nous essayons de nous élever par les mêmes degrés jusqu'à la connaissance de toutes les autres[221].]

Le *Discours de la méthode* confirme cette disposition fondamentale de la méthode cartésienne :

> Le troisième [précepte de la méthode], [était] de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par

[220] *Regulae ad directionem ingenii*, V, AT, X, p. 379.

[221] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 100.

> degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres[222].

Selon l'exigence méthodologique fondamentale, qui veut, chez Descartes, que l'on parte ainsi des vérités les plus faciles à connaître pour monter par degrés vers les plus difficiles, l'ordre suivi pour tenter de réfuter les raisons qui soutiennent le doute fournira un indice d'évaluation de leur force. Les premières à être écartées devront nécessairement être tenues pour moins solides que celles qui le seront les dernières, puisque les vérités qui les condamnent, étant les premières, sont aussi les plus faciles à établir[223]. De la facilité de la réfutation l'on pourra légitimement déduire la fragilité de ce qui est réfuté. Autrement dit, puisque les premières vérités sont, conformément à la méthode, les plus faciles à connaître, il en résulte que les raisons de douter qu'elles disqualifient sont nécessairement celles qui offrent le moins de résistance à un examen de la raison, et qu'elles sont, par là, les moins puissantes. Ainsi, la force et la valeur des raisons de douter peut-elle se mesurer à l'aune de la place qu'occupent, dans l'ordre des raisons, les arguments mobilisés pour les dissiper.

Notre question devient alors la suivante : quel est l'ordre suivi par Descartes pour venir à bout des raisons de douter de la *Méditation première* ? Il apparait que le dispositif cartésien de sortie du doute épouse un ordre inverse de celui dans lequel les raisons de douter sont initialement exposées. Nous avons à faire à une structure argumentative en chiasme, où les dernières raisons de douter sont les premières à être reprises pour être écartées. Cet ordre de difficulté et de complexité croissant de leur réfutation va de la mise hors-jeu du malin génie dans les *Méditations seconde et troisième*, à la démonstration de l'existence et de la véracité de Dieu dans les *Méditations troisième, quatrième et cinquième*, à la dissipation de l'argument du rêve dans la *Méditation sixième*. Il se heurtera à deux écueils qui, eux, ne seront pas éliminés : l'hypothèse de la folie et l'erreur des sens. De folie l'ordre des *Méditations* ne parlera plus. Elle sera éludée, mais non réfutée. Et des erreurs des sens, il sera bien à nouveau question, mais pour reconnaître la fausseté généralisée des jugements de connaissance reposant sur leur seul témoignage. La première raison de douter, à savoir l'argument de l'erreur des sens, se révèlera finalement la plus sérieuse de toutes, comme l'indiquent à la fois sa place dans le dispositif de leur réfutation et la conclusion du parcours des *Méditations*. Les dernières raisons de douter, à savoir l'hypothèse d'un

---

[222] AT, VI, p.18.

[223] Nous évoquons ici de la facilité ou simplicité de la connaissance et non de la simplicité de la chose connue. Les choses les plus simples ou faciles à établir ne sont pas les plus simples considérées du point de vue de leur nature ou essence. C'est en particulier vrai pour Dieu.

Dieu trompeur et son avatar, sous la forme du malin génie, se révèleront, en revanche, être les plus fragiles et les moins sérieuses de toutes puisque les premières et les plus faciles à éliminer. Elles donnent, certes, au doute son maximum d'extension en envisageant une illusion généralisée, une déficience de toutes nos représentations frappant jusqu'aux idées claires et distinctes dont notre entendement est capable. Mais à quel prix ? Car, ce doute si radical, voulant toucher jusqu'à l'ultime fondement de nos représentations vraies des choses au moyen de notre entendement, ne résistera finalement que peu de temps aux évidences de la raison. Une sorte d'immunité de la raison sera, en effet, très vite rétablie face à l'hypothèse d'un Dieu trompeur ou d'un malin génie. Notre démonstration consistera, avant même de remettre en cause le poids de l'hypothèse d'un Dieu trompeur, à rétablir la valeur et la force des premières raisons de douter, à commencer par celle fondée sur l'expérience des erreurs des sens et celle de la folie. La première est souvent considérée comme une raison propédeutique à un exercice plus sérieux et plus décisif du doute qui prendrait son véritable envol avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur, et la seconde comme une fausse piste condamnée à être écartée aussitôt évoquée. Il s'agit ici réviser en faveur du poids des premières raisons de douter et au détriment de celui des suivantes, l'économie générale de l'exercice du doute cartésien.

CHAPITRE I. SUR L'HYPOTHESE D'UNE ERREUR GENERALISEE DES SENS

§ 1. LA GRANDE AFFAIRE DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

L'argument des sens trompeurs ne pourra être entièrement réfuté. Il sera, bien au contraire, partiellement validé se révélant être, ainsi, la seule des raisons, avancées dans la *Méditation première* pour soutenir la volonté et l'effort de douter, qui soit en partie fondée. En ce sens, elle est la fois la première et la plus sérieuse de toutes les raisons de douter avancées dans la *Méditation première*. Le caractère banal du constat des erreurs des sens, sur lequel l'argument s'appuie, rendrait presque tentant de le négliger au profit de l'attraction intellectuelle qu'exerce l'évocation des hypothèses grandioses, mais extravagantes, qui lui succèdent : éventualité que la vie ne soit qu'un songe, Dieu trompeur, malin génie. L'argument des sens trompeurs n'entre manifestement pas dans ce cycle d'hypothèses. Elle n'a notamment rien de comparable avec l'hypothèse d'un démiurge décidé à nous interdire tout accès à la vérité que la *Médiation troisième* qualifiera de bien légère et pour ainsi dire métaphysique :

> Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique[224].

[224] AT, IX, 1, p. 28.

Et pour cause, l'argument des sens trompeurs n'a rien de métaphysique. Il n'a rien, non plus, de léger, car il se fonde sur ce fait têtu qui est que parfois nos sens nous trompent, que nous percevons effectivement de manières successivement contradictoires les mêmes choses, de sorte qu'il est manifeste qu'elles ne peuvent toutes être vraies, et même possible qu'elles soient toutes fausses. Sur lui, en revanche, repose la critique des formes substantielles de la physique d'Aristote, le principe de l'adhésion au mécanisme de la révolution galiléenne, celui de la convertibilité de la matière en étendue géométrique, les avancées décisives de la physique nouvelle, aux yeux de laquelle les données sensibles ne seront plus en mesure de fournir le critère de la vérité, mais où toute différence d'objet, de mouvement et de lieu se traduit en rapports quantifiables appliqués à une matière identique à elle-même dans tout l'univers. La critique du sensible est la grande affaire de toute la philosophie et, en particulier, de toute la physique de Descartes. Son importance et son intérêt doivent se mesurer à l'aune des fins que Descartes assigne à la philosophie. Quelles sont-elles ? Elles sont d'ordre entièrement pratique[225]. Ce qui intéresse la philosophie cartésienne est la vie, cette vie, et, par conséquent, toutes les connaissances utiles à la vie, autrement dit, les connaissances qui, en ultime instance, nous permettront de disposer d'une science générale de la nature et d'asseoir sur elle un peu de notre souveraineté. Le nerf de la guerre, dans cette quête quasi prométhéenne, destinée à nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature » est la connaissance de tous les corps, de toutes les choses matérielles qui nous environnent, la connaissance de la force et de l'action des éléments composés ou des éléments qui les composent, le feu, l'eau, l'air, les astres, les cieux :

> Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature[226].

L'ambition de fonder une philosophie pratique, consistant à tirer parti des choses matérielles, que la sixième partie du *Discours de la méthode* annonce avec beaucoup de

[225] Sur la défense de cette interprétation, voir notamment N. GRIMALDI, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin [« A la recherche de la vérité »], 1978, pp. 73-81.

[226] *Discours de la méthode*, AT, VI, pp. 61-62.

netteté, n'a rien d'une affirmation isolée. Elle relève, chez Descartes, d'une conception constante de la philosophie, comprise comme le corps entier du savoir, reliant dans l'unité d'un système les domaines les plus divers de la connaissance. On la trouve déjà implicitement énoncée avec la critique des mathématiques que l'on trouve dans les *Regulae ad directionem ingenii*, en 1628. On la retrouve, à l'autre bout du corpus cartésien, en 1647, dans la lettre, préface de l'édition en français des *Principes de la philosophie*, qu'adresse Descartes à son traducteur, l'abbé Picot. La critique cartésienne des mathématiques va de pair avec cette décision de fonder une philosophie pratique tournée vers les choses matérielles. Descartes accuse les mathématiciens de résoudre des problèmes creux pour meubler leurs loisirs et de ne s'occuper que de bagatelles :

> Hoc vero ego praecipue in hoc tractatu faciendum suscepi ; neque enim magni facerem has regulas, si non sufficerent nisi ad inania illa problemata resolvenda, quibus Logistae vel Geometrae otiosi ludere consueverunt; sic enim me nihil aliud praestitisse crederem, quam quod fortasse subtilius nugarer quam caeteri[227] ; [Voici la tâche principale que je me suis assignée dans le présent traité ; je ne ferai pas en effet grand cas de ces règles [celles de la méthode], si elles n'avaient d'autre office que de résoudre les problèmes creux avec lesquels les arithméticiens ou les géomètres ont coutume d'amuser leurs loisirs ; car je croirais de la sorte n'avoir rien fait d'autre que de m'occuper de bagatelles, avec plus de subtilités peut-être que les autres[228]]

Et de surenchérir, toujours dans la *Regula IV*, en disant qu'il n'y a rien de plus vain que de vouloir s'occuper de nombres abstraits et de figures imaginaires, que de vouloir se contenter de connaître de telles futilités et que de se repaitre de démonstrations superficielles, qui doivent moins à la rectitude d'un usage volontaire de la raison qu'au hasard, aux sens et à l'imagination :

> Nam revera nihil inanius est, quam circa nudos numeros figurasque imaginarias ita versari, ut velle videamur in talium nugarum cognitione conquiescere, atque superficiariis istis demonstrationibus, quae casu saepius quam arte inveniuntur, et magis ad oculos imaginationemque pertineant quam ad intellectum, sic incumbere, ut quodammodo ipsa ratione uti desuescamus […][229] ; [C'est qu'en vérité rien n'est plus vain que de s'occuper de nombres abstraits et de figures imaginaires, au point de sembler vouloir se contenter de connaître de pareilles bagatelles ; rien n'est plus vain non plus que de s'appliquer à ces démonstrations superficielles, que l'on trouve plus souvent par hasard que par savoir-faire, et qui sont du ressort

[227] *Regulae*, IV, AT, X, p. 373.

[228] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, pp. 93-94.

[229] *Regulae*, IV, AT, X, p. 375.

> des yeux et de l'imagination plus que celui de l'entendement, au point de se déshabituer en quelque sorte d'user de sa raison […][230]]

Le *Discours* continuera, sur la lancée des *Regulae*, ce procès en règle des mathématiques s'étonnant et regrettant que l'on n'ait rien bâti dessus de plus relevé que ce qui les occupe[231], au regard des ressources si manifestes que représentent leur subtilité et la solidité de leurs fondements pour l'invention de tous les arts et la diminution du travail humain, que nous sommes en droit d'attendre du développement subséquent des techniques[232].

Convaincu de la nécessité de fonder une science à la fois certaine et utile, c'est-à-dire prenant pour objet les choses matérielles, Descartes ne cessera d'exprimer sa lassitude envers la pratique des mathématiques. À Mersenne, le 15 avril 1630, déjà, il déclare laisser à d'autres le soin de résoudre des problèmes de mathématiques et qu'il peut leur en fournir autant que celui-ci le désirera :

> Pour des problèmes, je vous en enverrai un million pour proposer aux autres, si vous le désirez ; mais je suis si las des mathématiques, et en fais maintenant si peu d'état, que je ne saurais prendre la peine de les soudre moi-même[233].

À Stampion, fin 1633, pour lequel il consent à répondre à une question de géométrie relative au calcul de la proportion entre le plus petit et le plus grand côté d'un triangle, il dit fuir, autant qu'il le peut, les occasions de se consacrer aux mathématiques en raison du temps qu'elles lui prennent :

> Encore que j'aie fort peu étudié aux mathématiques, et même que je fuis les occasions de m'y exercer le plus possible, à cause du temps qu'elles emportent, toutefois j'ai cru être obligé d'examiner votre question, puisque vous avez pris la peine de me l'envoyer tout exprès, et je

[230] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 95.

[231] « […] mais je ne remarquais point encore leur [celui des mathématiques] vrai usage ; et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé […] », AT, VI, p. 7.

[232] « […] les mathématiques ont des inventions très subtiles, et qui peuvent beaucoup servir tant à contenter les curieux qu'à faciliter tous les arts et diminuer le travail des hommes […] », *Id*., p. 6.

[233] AT, I, p. 139.

> trouve que la proportion, qui est entre le moindre côté du triangle ABC et le plus grand, est comme l'unité à l'une des deux racines qui peuvent être tirée de cette équation […][234].

Encore à Mersenne, 12 septembre 1638, il confirme avoir délibérément mis fin à ses activités de mathématicien et son intention de vouloir s'en tenir à ce choix, comme s'il s'était, par ses contributions à la solution de problèmes, suffisamment acquitté de sa dette envers la géométrie :

> Mais n'attendez plus rien de moi, s'il vous plait en géométrie ; car, vous savez qu'il y a longtemps que je proteste de ne m'y vouloir plus exercer, et je pense pouvoir honnêtement y mettre fin[235].

Il y a, à n'en pas douter, beaucoup mieux, beaucoup plus utile à faire, en matière de science, pour Descartes, que des mathématiques : apprendre à connaître le monde des choses matérielles, en fondant une physique certaine.

C'est sans surprise que l'on verra l'*Abrégé des six méditations* présenter les choses matérielles comme les objets principaux du doute et, par conséquent, de l'investigation philosophique qu'il inaugure :

> Dans la première [*Méditation*], je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences, que ceux que nous avons eus jusqu'à présent[236].

C'est des choses matérielles qu'il faut principalement douter en philosophie première, puisque c'est à leur connaissance que tend tout le système des sciences. La connaissance de l'âme et de Dieu ne sont jamais proposées comme les fins de la philosophie première chez Descartes, mais comme des moyens et les objets les plus faciles à connaître. Cherchant à établir que le monde existe hors de lui, Descartes découvre i) que ce qu'il connaît d'abord le plus facilement n'est pas hors de lui, mais l'*ego* lui-même, ii) que ce qu'il connaît ensuite hors de soi n'est ni le monde, ni dans le monde, mais Dieu. Cet ordre de la connaissance impose à la philosophie première un

[234] AT, I, pp. 275-276.

[235] AT, II, pp. 361-362.

[236] AT, IX, 1, p. 9.

détour métaphysique, mais ce détour n'en constitue pas la fin. Le parcours des *Méditations*, qui consiste à résorber le doute, en écartant, une à une, les raisons de douter s'achève, en bonne logique, par la démonstration de l'existence des choses matérielles dans la *Méditation sixième* et le mode d'emploi de nos facultés pour en acquérir une connaissance certaine. Cette démonstration est la fin, au deux sens du mot, de la philosophie première de Descartes. Elle en est, bien sûr, le terme, le point d'achèvement au-delà duquel peut commencer l'édification des sciences. Elle en est aussi le but, la finalité même. Ce second aspect a peut-être été insuffisamment souligné. Il est implicitement contenu dans la première phrase du texte annexe de l'*Abrégé des six méditations*, qui affirme que la *Méditation première* présente les raisons qui font que l'on peut douter de toutes choses, surtout des choses matérielles, tant que nous ne disposerons pas de nouveaux fondements dans les sciences. Cela signifie, en effet, que de nouveaux fondements dans les sciences devront permettre de ne plus douter de toutes choses, à commencer par les choses matérielles qui sont l'objet même des sciences et dont la certitude de l'existence est, par conséquent, la condition de toute science. L'objectif de remplir cette condition pour la philosophie première cartésienne est contenu, en creux, dans la mise en œuvre du doute et sera atteint à la fin des *Méditations*. Outre cette indication sur le sens même de la philosophie première, telle que Descartes la conçoit et lui assigne un but, le texte de *l'Abrégé* contient d'autres éléments qui méritent d'être interrogés. Il pose, en effet, deux questions qui nous paraissent cruciales : premièrement, comment interpréter le rapport entre le caractère universel du doute, que Descartes reconnaît explicitement à l'exercice qu'il en propose (douter de toutes choses), et le doute particulier sur les choses matérielles dont il souligne l'intérêt (douter en particulier des choses matérielles) ? Secondement, comment interpréter la thèse selon laquelle le doute persistera tant que seront maintenus les fondements qui ont été retenus jusqu'alors dans les sciences ?

§ 2. LE DOUTE ET LES CHOSES MATÉRIELLES

Concernant notre première interrogation, il est remarquable que Descartes ne s'attache jamais à distinguer les raisons qui soutiennent le doute au regard de leur différence, pourtant évidente, de portée. Cette différence est de taille puisque que les raisons hyperboliques (folie, indistinction de la veille et du songe, Dieu trompeur, malin génie) permettent de douter de toutes choses, alors que l'argument de l'erreur des sens ne permet de douter que des choses matérielles. Toutefois, toutes les raisons de douter s'enchaînent avec fluidité pour participer d'un même mouvement. Se superposant les unes aux autres, les suivantes abondent dans le sens des précédentes. Elles sont solidaires les unes des autres. Le fait que Descartes ne signale pas la différence de

portée existant entre la première raison de douter, portant uniquement sur nos perceptions sensibles des choses matérielles et celles, universelles, qui en prennent le relais, est, selon nous, révélateur de ce que Descartes attend du doute : les suivantes relayant la première, en prolongent, à la leur manière, l'objectif consistant à remettre en cause nos certitudes sensibles. De ce point de vue, toutes les raisons de douter sont logées à la même enseigne et placées sur un même plan. Elles tirent dans le même sens. Particulière (la première invoquant les erreurs de sens) ou universelles (les suivantes), elles ont toutes en commun de permettre de douter des choses matérielles. Le texte latin de *l'Abrégé* confirme cette lecture. Il emploie l'adverbe « *praesertim* »[237], pour signifier que la *Méditation première* permet de douter particulièrement des choses matérielles. Nous suggérons, pour en spécifier plus précisément le sens, de comprendre et de traduire l'adverbe « *praesertim* », non par « particulièrement », comme le fait le duc de Luynes, mais par « surtout » ou « par dessus tout », ou encore par « principalement ». Car, en disant qu'il s'agit de douter de toutes choses généralement, et particulièrement des choses matérielles, le texte de 1647 affaiblit quelque peu le sens du texte latin de 1641. Il tend à signifier qu'il s'agitait de douter de tout, et, entre autres choses, des choses matérielles, alors qu'il s'agit de douter de ces dernières plus que de toutes autres choses, puisqu'elles constituent l'objet même des sciences à commencer par les principales que sont la physique, la mécanique et la médecine. Aussi, l'importance que donne aux choses matérielles l'*Abrégé*, interdit de les considérer comme des objets de doute banaux, énoncés parmi d'autres. Il nous invite à comprendre qu'elles sont au cœur de toute l'entreprise cartésienne de révision de nos pensées au moyen de l'exercice du doute. En soulignant que toutes les raisons de douter permettent de douter par dessus tout des choses matérielles, et sans rien dire des autres objets du doute, Descartes désigne, avec précision, le sujet central de ses préoccupations dans les *Méditations* et dans la mise en œuvre du doute. Ce sont les choses matérielles qui mobilisent tous les efforts et toute l'étendue du doute. Et, il s'agit moins de douter de tout pour douter de tout que d'éprouver nos certitudes touchant les choses matérielles, quitte à devoir, précisément pour cela, douter de tout. Ainsi, les raisons de douter ayant une portée universelle qui ne laisse aucune chose, aussi bien sensible qu'intelligible, hors de leur champ, sont ici enrôlées au profit du doute sur les choses matérielles. Leur intérêt n'est pas tant qu'elles permettent de douter de toutes choses que le fait que, parmi toutes les choses dont elles permettent de douter, figurent les choses matérielles. Qui peut le plus peut le moins. Le doute le plus universel est un moyen ou détour pour surenchérir dans l'exercice du doute particulier touchant les choses matérielles. Autrement dit, si on peut, certes, douter de tout, ce n'est jamais, avec Descartes, que pour mieux douter des choses

[237] « In prima, causae exponuntur propter quas de rebus omnibus, praesertim materialibus, possumus dubitare […] », *Synopsis*, AT, VII, p. 12.

matérielles. Le lien entre les raisons de douter qui sont les plus universelles et le doute sur les choses matérielles se présente comme un rapport de moyens à fin. Car c'est, encore et toujours, au doute portant sur les choses matérielles que finissent par ramener la raison les plus générales de douter. Hobbes, d'ailleurs, ne s'y trompe pas en réduisant la question en jeu dans la *Méditation première* à la seule objectivité des connaissances sensibles et en rapprochant l'entreprise critique cartésienne de la critique platonicienne du sensible :

> […] si, sans nous aider d'aucun raisonnement, nous suivons seulement nos sens, nous avons juste sujet de douter si quelque chose existe ou non. […] Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, et plusieurs autres anciens philosophes avant et après lui […][238].

Il est édifiant de constater que Descartes, dans sa réponse à Hobbes, ne contestera aucunement ce point, sur lequel il demeure silencieux. Qui ne dit mot consent[239]. Nous invoquerons, à l'appui de cette interprétation, encore plusieurs textes.

En premier lieu, lorsque vient l'évocation de l'hypothèse de la folie, elle autorise la suspicion sur les perceptions sensibles les plus intimes que nous ayons des choses qui nous entourent et de notre propre corps. Ce qui devient incertain, sous son régime, ce sont ce feu auprès duquel nous croyons être assis, cette robe de chambre dont nous nous croyons vêtus, ce papier que nous croyons tenir entre nos mains, jusqu'à ces mains elles-mêmes et tout ce corps que nous tenons pour nôtre. Nulle autre incidence, que ces incertitudes touchant les choses matérielles, n'intéresse, ici, Descartes :

> Mais encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres desquelles on ne peut pas raisonnablement douter quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple que je sois ici assis auprès du feu vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés de qui le cerveau est tellement

[238] *Troisièmes objections*, AT, IX, 1, p. 123.

[239] A la différence de Monsieur Jordi Sales, qui ne s'explique pas le silence de Descartes sur la réduction de la réception hobbesienne de la totalité du doute au seul moment de la mise en cause du sensible, et en conclut qu'il faut voir dans ce silence la première faille d'un dialogue impossible avec Hobbes, nous estimons que le silence de Descartes doit légitimement s'interpréter comme un point d'accord, sous-estimé, avec Hobbes, au regard de la pertinence de la remarque de ce dernier et de la visée de l'exercice du doute cartésien. Voir J. SALES, « "…le persuader aux autres'' : le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute » in *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, J-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds), Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 98-99.

> troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples[240].

En second lieu, lorsque vient l'évocation d'une éventuelle indistinction de la veille et du rêve, ce sont encore exclusivement les mêmes choses matérielles qui sont visées par le nouvel argument : ce feu qui me réchauffe, le vêtement dont je me sens vêtu, le papier que je regarde, ma propre tête que je remue, ma main que j'étends et qui touche la feuille de papier :

> Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé que j'étais auprès du feu quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier, que cette tête que je remue n'est point assoupie, que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci[241].

En troisième lieu, lorsqu'est évoquée, ensuite, l'hypothèse d'un Dieu trompeur, elle n'est pas présentée de manière simplement générale, mais de manière spécifique. Descartes éprouve, en effet, le besoin d'immédiatement indiquer que l'hypothèse jette la suspicion sur l'existence des choses matérielles (terre, ciel, corps, figure, lieu) et sur leur conformité aux idées que je m'en fais par l'entremise de mes sens :

> Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois[242] ?

Il se pourrait que Dieu m'ait fait de telle sorte que je crois à l'existence des corps sans qu'ils existent et, quand bien même, ils existeraient, qu'ils ne soient pas, en réalité, comme « je les vois ».

---

[240] *Méditation première,* AT, IX, 1, p.14.

[241] *Id.*, pp. 14-15.

[242] *Id.*, p. 16.

Enfin, lorsqu'il s'agit ensuite de redoubler, l'hypothèse d'une illusion généralisée, à la suite de l'hypothèse d'un Dieu trompeur, sous la forme de la fiction volontaire du malin génie, le renvoi toujours aux mêmes choses matérielles et leur mise en cause, se font encore plus précis :

> Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses[243].

Il est non seulement explicité, comme précédemment que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures pourraient, en vertu de cette hypothèse, ne pas exister, mais que le sentiment d'avoir un corps propre, une tête, des mains, des yeux, etc., pourrait aussi n'être qu'une illusion. Ainsi, sont mises en doute même les perceptions quotidiennes et les plus intimes, cette tête que je remue, ces mains, tout ce corps qui est mien qui semblaient, dans un premier temps, résister au doute, au point d'en appeler à l'hypothèse de la folie, puis à celle de l'indistinction du rêve et de la veille pour les déstabiliser. Il importe bien à Descartes de spécifier, ici, que l'hypothèse du malin génie, certes générale, reprend et redouble, tout particulièrement le doute nourri par les raisons de douter des choses matérielles qui la précèdent.

Si le doute sur les choses matérielles n'était pas l'effet recherché tout au long de l'exposition des raisons de douter, l'on ne comprendrait pas ce souci, dont fait preuve Descartes, de préciser en détail que les doutes les plus généraux, portent encore sur elles. Nous devons lire les quatre raisons de douter qui suivent celle fondée sur l'expérience de l'erreur de sens, comme ayant à son égard, une fonction ampliative. Elles développent toutes, très explicitement, ce que la première raison de douter des choses matérielles avait sommairement entrepris. Et si besoin était, la *Méditation sixième*, lorsqu'elle opère un récapitulatif des raisons de douter des choses matérielles, confirme encore notre lecture. Descartes revient, en effet, dans un premier temps, sur les erreurs de perception externes et internes, dont il arrive que nous soyons victimes, en mentionnant trois exemples : celui de tours qui nous semblent rondes à distance et carrées de près, celui de statues placées à leurs sommets qui nous paraissent colossales

[243] *Id.*, pp. 17-18.

lorsqu'on se place à leur niveau et petites lorsqu'on les observe d'en bas[244], celui, enfin, de douleur qui semble provenir d'un membre pourtant perdu :

> Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. Car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas ; et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs. Et non pas seulement sur les sens extérieurs, mais même sur les intérieurs : car y a-t-il chose plus intime ou plus intérieure que la douleur ? et cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés, qu'il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qui leur avait été coupée ; ce qui me donnait sujet de penser, que je ne pouvais aussi être assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur[245].

Dans un second temps, Descartes affirme avoir ajouté ensuite, (c'est-à-dire avec l'entreprise du doute hyperbolique et volontaire) à ces raisons de douter, fondées sur l'expérience des sens, deux autres raisons fort générales, celle de l'indistinction de la veille et du rêve et la possibilité que Dieu soit trompeur :

> Et à ces raisons de douter j'en ai encore ajouté depuis peu deux autres fort générales. La première est que Je n'ai jamais rien cru sentir étant éveillé, que je ne puisse aussi quelquefois croire sentir quand je dors ; et comme je ne crois pas que les choses qu'il me semble que je sens en dormant, procèdent de quelques objets hors de moi, je ne voyais pas pourquoi je devais plutôt avoir cette créance, touchant celles qu'il me semble que je sens étant éveillé. Et la seconde, que, ne connaissant pas encore ou plutôt feignant de ne pas connaître l'auteur de mon être, je ne voyais rien qui pût empêcher que je n'eusse été fait tel par la nature, que je me trompasse même dans les choses qui me paraissaient les plus véritables[246].

Nous aurions tendance à dire que Descartes a ajouté quatre raisons de douter plutôt que deux, comme il le dit, en ne mentionnant ni l'hypothèse de la folie, ni celle du malin génie. Mais nous conviendrons que les quatre raisons peuvent être ramenées à deux, comme le fait ici Descartes, étant donné que le champ d'extension de l'hypothèse de la folie est identique à celui de l'indistinction de la veille et du rêve et que celui de

---

[244] Pour mention, ces deux exemples relatifs aux sens extérieurs sont manifestement empruntés à Montaigne qui les utilise pour dénoncer la faiblesse de nos sens et l'impossibilité de toute connaissance certaine. Le premier exemple de tours paraissant carrées de près et rondes de loin est tiré par Montaigne de Lucrèce qu'il cite (*De rerum natura*, IV, 499-510) ; voir MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête (éds.), t. 2, Paris, Gallimard [« Folio classique »], 2009, p. 380.

[245] AT, IX, 1, p. 61.

[246] *Ibid*.

l'hypothèse du malin génie est identique à celui de l'hypothèse d'un Dieu trompeur qu'il redouble. Que les raisons de douter soir ramenées à deux, ou déclinées sous la forme des quatre hypothèses de la *Méditation première*, qu'importe. Ce qui compte, ici, étant de bien comprendre, quel statut et quelle fonction Descartes affirme avoir voulu donner aux raisons hyperboliques de douter.

a) En disant qu'elles viennent s'ajouter à la première raison de douter fondée sur le constat de l'erreur des sens, le texte de la *Méditation sixième* confirme la logique à l'œuvre dans la *Méditation première* : toutes les raisons de douter qui suivent la première ont, à son égard, une fonction ampliative et en dépendent sous cet angle.

b) En les mentionnant comme des raisons qui permettent de mettre en doute les idées des choses matérielles nées des impressions de nos sens, le texte de la *Méditation sixième*, confirme que l'ensemble de l'entreprise de doute, même dans sa forme la plus universelle, vise à développer une suspicion à l'égard de notre connaissance des choses matérielles par l'entremise de nos sens.

Au terme de ces premières considérations sur le rapport entre objets et finalité du doute, nous ne suivrons pas les interprètes qui estiment que le doute cartésien ne touche qu'aux objets sensibles et laisse indemnes les vérités logiques, comme le soutiennent notamment Messieurs Gary Hatfield[247] ou Harry Frankfurt[248]. Nous soutenons, toutefois, que le doute cartésien, même lorsqu'il touche les objets purement intelligibles de la raison (ce qui est le cas) comme les plus simples opérations d'arithmétique, conserve pour but dernier de mettre en cause les objets des sens, les choses matérielles. C'est bien l'existence, la possibilité et les conditions de la connaissance des choses matérielles que la philosophie cartésienne vise, en ultime instance, à établir pour fonder la valeur objective de toutes les sciences, qui en sont l'étude. Les raisons les plus légères et pour ainsi dire métaphysiques de douter[249] ne sont jamais mises en jeu qu'au service du doute sur les choses matérielles que nous tenons, au premier rang de toutes,

[247] G. HATFIELD, *Descartes and the* Meditations, Londres-New-York, Routledge, 2003, p. 74.

[248] H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais par S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], pp. 67-68.

[249] « Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique », *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 28.

comme très certaines et manifestes[250]. Elles relayent la moins extravagante, la moins universelle, la moins métaphysique, mais la plus sérieuse raison de douter qui repose sur l'hypothèse d'une erreur généralisée de notre perception sensible. En ce sens, selon le programme général de la philosophie cartésienne, la métaphysique est dans l'exercice du doute, comme dans l'exigence d'établir la certitude dans les sciences, au service de la physique.

Nous trouverons une confirmation de notre lecture du principal objet du doute chez Descartes, dans l'interprétation que propose Etienne Gilson de la genèse de la *Méditation première*[251]. Rappelant que Descartes, dans les *Sixièmes réponses*[252], avoue ne pas avoir lui-même été, d'emblée, persuadé de la distinction réelle de l'âme et du corps qu'il était pourtant contraint d'admettre en vertu de sa métaphysique, E. Gilson explique que Descartes a dû commencer par conquérir cette vérité au prix d'un long travail sur lui-même. Ce travail sur soi sera celui du physicien purgeant sa représentation du monde des formes substantielles, idées confuses sur lesquelles reposait la physique d'Aristote, enracinées en nous depuis l'enfance, prêtant aux choses des qualités qui ne sont que la projection en elles des sensations qu'elles suscitent en nous, prenant pour réalité ce qui n'en est que l'apparence ou le masque, mêlant indistinctement ce qui provient de nos pensées à ce qui appartient aux corps et ne distinguant pas nos sensations des causes de nos sensations. Tel sera le point de départ du *Traité de la lumière*. La destruction systématique des formes et qualités substantielles (lourdeur, légèreté, chaleur…) qui se forment en nous et que nous attribuons aux choses opèrera une distinction concrète entre natures intellectuelles et natures corporelles, déjà établie dans son principe, selon E. Gilson, par la métaphysique dès 1628. Elle permettra à Descartes, grâce à un long effort de détachement de son esprit des sens, de se persuader en physique de ce qu'il avait commencé par devoir

---

[250] « Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, lesquelles néanmoins j'ai reconnu par après être douteuses et incertaines. Quelles étaient donc ces choses-là ? C'était la terre, le ciel, les astres, et toutes les autres choses que j'apercevais par l'entremise de mes sens », *Id*., pp. 27-28.

[251] E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale » XIII], 1930, rééd. 1984, pp. 184-190.

[252] Le passage des *Réponses aux sixièmes objections*, auquel fait référence Etienne Gilson, mérite d'être cité : « Lorsque j'eus la première fois conclu, ensuite des raisons qui sont contenues dans mes Méditations, que l'esprit humain est réellement distingué du corps, et qu'il est même plus aisé à connaître que lui, et plusieurs autres choses dont il est traité, je me sentais à la vérité obligé d'y acquiescer, parce que ne remarquais rien en elles qui ne fût bien suivi, et qui ne fût tiré de principes très évidents, suivant les règles de la logique. Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le soleil est plusieurs fois plus grand que la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui », AT, IX, 1, pp. 238-239.

admettre en métaphysique, autrement dit, d'éprouver en physicien ce qu'il avait prouvé en métaphysicien. Rien de mieux que sa physique ne pouvait prédisposer les lecteurs de sa métaphysique à comprendre que nos connaissances sensibles sont entachées d'erreurs, à s'exercer au détachement de l'esprit des sens et à faire, à l'envers, le parcours si péniblement suivi par Descartes dans le passage des dernières conclusions de sa métaphysique aux premiers éléments de sa physique. Mais la perspective de cet usage pédagogique et propédeutique de la physique, au bénéfice de la réception de la métaphysique cartésienne, allait être contrariée par la condamnation de Galilée en 1633. Descartes va devoir chercher une autre manière de faire accepter les vérités de sa métaphysique. Ce changement de tactique sera, selon E. Gilson, à l'origine du plan, du mode d'exposition et du choix des matières traitées par les *Méditations métaphysiques*[253]. L'exercice du doute méthodique auquel le lecteur est invité à procéder pour lui-même, remplacera le rôle purgatif qu'aurait dû jouer la physique cartésienne en accoutumant, si elle avait pu être publiée sans risque, le lecteur à détacher son esprit des sens et à se persuader de la distinction réelle de l'âme et du corps. Ce doute, dont Descartes avoue qu'il ne lui inspire que dégoût en raison du traitement et de l'abus qu'en ont fait, avant lui, les Sceptiques et les Académiciens[254], est alors un moyen de substitution pour préparer les esprits aux vérités métaphysiques autrement qu'aurait pu et dû le faire la physique cartésienne. L'exercice du doute procèdera donc essentiellement à la critique du témoignage de nos sens, luttera contre les habitudes enracinées en notre esprit depuis notre plus jeune âge, en lieu et place de l'exposé de la physique nouvelle de Descartes. De là, le choix d'écrire des méditations et non plus un traité.

§ 3. LE DOUTE DU *DISCOURS* ET LE DOUTE DES *MÉDITATIONS*

Au regard de ce que nous venons de conclure, il nécessaire de nous arrêter sur un fait textuel frappant, à savoir que les raisons de douter présentées dans le *Discours de la Méthode*, alors que le doute du *Discours* porte pour l'essentiel sur les choses matérielles, n'intègrent ni l'hypothèse de la folie, ni surtout celles d'un Dieu trompeur et du malin génie. Le doute de 1637 ne comprend donc pas trois des raisons donnant au doute de la *Méditation première* son caractère le plus hyperbolique et universel. Comment interpréter ces absences indiscutables ? Faut-t-il comprendre que le doute de

[253] E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale », XIII], 1930, rééd. 1984, pp.185-186.

[254] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p.103.

1637 porte prioritairement sur les choses matérielles parce qu'il n'a pas recours aux plus hyperboliques et métaphysiques (Dieu trompeur et malin génie) des raisons de douter que l'on trouve dans les *Méditations* ? Nous ne le pensons pas, puisque nous faisons valoir que, quand bien même le doute s'alimente, en 1641, de raisons métaphysiques de douter, ce n'est que pour continuer de douter des choses matérielles. Nous suggérons que cette absence révèle le caractère ampliatif de la mobilisation des raisons les plus métaphysiques de douter et que le doute remplit, par conséquent, son principal office, qui est de mettre en cause nos certitudes touchant les choses matérielles, dès 1637[255]. Pour asseoir cette lecture, il faut ici distinguer au moins deux niveaux d'utilité du doute, tels que présentés par Descartes en 1641.

Le premier et principal niveau d'utilité, comme nous l'avons déjà amplement signalé, est de nous convaincre de douter des certitudes trompeuses que nous avons acquises, depuis notre plus jeune âge, touchant les choses matérielles. Ce premier niveau d'utilité du doute tient au fait qu'il réponde à une exigence d'argumentation critique à l'encontre de notre connaissance des choses matérielles par l'entremise des sens :

> Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens […][256].

Le second niveau d'utilité est de nous délivrer de nos préjugés et de nous habituer à détacher notre esprit de nos sens. Il ne s'agit plus d'une utilité théorique et critique, mais pratique permettant d'approfondir et de répéter, à l'aide d'un éventail de raisons, le doute comme exercice, apprentissage du détachement de l'esprit des sens, transformation de notre manière de penser.

Certes, ce second niveau d'utilité du doute est moins bien atteint dans le *Discours* que dans les *Méditations*, où l'exercice est renouvelé par de nouvelles raisons de douter, justement absentes dans le *Discours*. Mais, en revanche, le premier et principal niveau d'utilité du doute y est parfaitement assuré, sur le plan de l'exigence critique et de la théorie cartésienne de la connaissance. Car, l'argument de l'erreur des sens et celui de l'indistinction de la veille et du songe y pourvoient. Ils suffisent à mettre

---

[255] Cette suggestion concerne la portée strictement argumentative du doute, ce qui n'exclut pas que les raisons les plus métaphysiques de douter aient un autre intérêt et une autre fonction ni arbitraire, ni purement rhétorique : celle de faire entrer le lecteur dans l'exercice spirituel de la méditation.

[256] *Abrégé des six méditations*, AT, IX, 1, p. 9.

en cause nos certitudes touchant la connaissance des choses matérielles qui constitue l'objectif du doute cartésien en 1641 comme en 1637. Si le texte des *Méditations* renforce bien l'exercice du doute, il n'en change pas la visée stratégique, ni la nature, déjà fixées en 1637. Le doute de 1637 donne déjà la pleine mesure de celui de 1641, non comme exercice de la volonté, mais, du moins, comme entreprise critique de la connaissance sensible. En ce sens, le doute remplit sa fonction principale, au sein de la philosophie première cartésienne, dès le *Discours*. Cette thèse se heurte, toutefois, à deux commentaires éminents de la métaphysique du *Discours*. L'un est proposé par Ferdinand Alquié, l'autre par Monsieur Jean-Luc Marion. Nous ne saurions faire l'économie de les discuter pour tenter de justifier notre lecture du doute cartésien.

Ferdinand Alquié a donné son interprétation de l'absence des raisons les plus métaphysiques de douter dans le *Discours de la Méthode*. Pour lui, Descartes, en 1637, n'a élaboré sa métaphysique que sous une forme encore trop strictement embryonnaire. Il résulterait que l'embryon de métaphysique, dont il dispose alors, ne suffirait pas à donner au *Discours* sa pleine dignité métaphysique. F. Alquié estime que la quatrième partie du *Discours* penche encore du côté des préoccupations essentiellement scientifiques de Descartes, alors que les *Méditations* basculeront définitivement dans l'horizon de l'ontologie[257]. Il y voit la raison pour laquelle les choses matérielles sont la principale cible du doute dans le *Discours* et non dans les *Méditations*. Nous pensons, à l'inverse, qu'elles le demeurent dans les *Méditations* et, par conséquent, que les hypothèses d'un Dieu trompeur et du malin génie, présentes dans les *Méditations* et absentes du *Discours*, n'y changent rien. F. Alquié admet une concession à la radicalité de sa thèse : l'état de développement de la pensée métaphysique de Descartes n'est pas homogène, au moment de l'élaboration du *Discours de la méthode*. Certains aspects de la métaphysique seraient alors plus développés que d'autres. Lesquels ? Les aspects concernant Dieu considéré comme cause en moi de son idée, cause de moi-même en tant que je ne saurais exister, ni subsister, sans lui, un seul instant, et, enfin, comme être dont l'essence inclut nécessairement l'existence. Si en 1637, Descartes ne serait donc pas en possession de sa métaphysique définitive, il disposerait cependant, à suivre F. Alquié, déjà d'une métaphysique parfaitement élaborée en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu. Il ignorerait, en revanche, encore la vraie portée métaphysique du doute, qui ne repose pas alors sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur, mais sur le simple fait de l'erreur, et qui ne mettrait pas en cause l'existence du monde extérieur en se bornant à n'être qu'une reprise de la critique scientifique des qualités

[257] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, pp. 144-154 ; R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 604, n. 1.

sensibles, telle que la développe *La Dioptrique*[258] (ce qui nous semble parfaitement contestable au regard de la manière dont le *Discours* formule l'argument du rêve[259]). Le doute de 1637 ne remplirait donc pas la fonction qui sera la sienne en 1641. Descartes ignorerait, enfin, en 1637, ce que sera le *cogito* des *Méditations*, à savoir, non seulement la plus certaine des vérités, mais le fondement de toute vérité[260]. Descartes aurait, selon Ferdinand Alquié, manqué, en 1637, le caractère transcendantal du *cogito* qui ne surplombe pas encore les objets de ses pensées, mais se présente comme une vérité, certes éminente par son degré de certitude, mais, malgré tout, comme une vérité parmi d'autres.

Monsieur Jean-Luc Marion défend, comme F. Alquié, la thèse d'un inachèvement de l'entreprise du doute liée à celui de la métaphysique cartésienne dans le *Discours*[261]. Mais il soutient cette thèse pour des motifs très différents, pour ne pas dire opposés à ceux avancés par F. Alquié. À l'inverse de F. Alquié, qui impute l'état d'inachèvement de la métaphysique cartésienne, en 1637, à la nature des raisons de douter et à l'incompréhension par Descartes de la vraie nature du *cogito*, mais point aux développements théologiques du *Discours*, Monsieur J.-L. Marion impute cet état

---

[258] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, pp. 147-149.

[259] D'une part, il s'agit moins, dans le *Discours*, de se fonder, pour douter, sur une indistinction de la veille et du rêve, comme dans le *Méditations*, et que de supposer, d'emblée, que le veille n'est qu'un rêve ; d'autre part, il n'y a aucune raison, au regard de la généralité et de la radicalité de l'énoncé d'une telle hypothèse, d'exclure des opinions mises en doute notre croyance dans l'existence des choses matérielles, c'est-à-dire du monde extérieur : « Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes », AT, VI, p. 32. F. Alquié limite, arbitrairement, la portée de l'argument du rêve, en soutenant qu'il ne concerne que la conformité des choses aux idées que nous en avons, et non sur leur existence. Notons que la seule hypothèse de la non-conformité du monde à l'idée que nous en avons suffirait à envisager son inexistence, puisque l'idée que je me fais des choses matérielles inclut leur existence. Mais surtout, soulignons ici que le texte même du *Discours* condamne, sans appel, l'interprétation qu'en fait F. Alquié au sujet du doute, puisque Descartes affirme : « Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point ; et qu'au contraire de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais […] », *Ibid*. Pour ne plus pouvoir feindre que le monde n'existe pas, encore faut-il s'être essayé à le feindre et à en envisager préalablement l'hypothèse.

[260] *Id*., p. 150.

[261] J.-L MARION, « La situation métaphysique du *Discours de la méthode* » *in* N. GRIMALDI, J.-L. MARION (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presse Universitaires de France [« Épiméthée- *Essais philosophiques* »], 1987, pp. 365-394.

d'inachèvement au caractère encore imparfait de la preuve de l'existence de Dieu, et au rôle qu'est destiné à jouer l'*ego cogitans*, qu'il juge parfaitement acquis dès 1637. Il manque notamment, dans le *Discours*, selon Monsieur J.-L. Marion, une preuve de l'existence de Dieu au titre de *causa sui***,** que seule proposeront les *Réponses aux premières et quatrièmes objections*. Il manque aussi, au texte de 1637, toujours selon Monsieur J.-L. Marion, une véritable pensée de l'infini. Ainsi, Dieu est-il prioritairement défini dans le *Discours* à l'aide du concept de perfection, au détriment de l'idée d'infini que privilégieront les *Méditations* et qui seule permet de penser véritablement la preuve par les effets de l'existence de Dieu ; de la sorte la preuve par les effets telle que la présente le *Discours* resterait mal fondée et inachevée[262]. À l'inverse de la pensée de Dieu qui ne trouve son accomplissement qu'en 1641, la pensée de l'*ego* accède à un rang métaphysique plus affirmé, aux yeux de Monsieur J.-L. Marion, dans le *Discours* que les *Méditations* où il ne bénéficiera plus de la permanence de l'existence, du titre de premier principe, ni du statut de première substance que le *Discours* lui accordait[263]. Que devient le doute du *Discours* dans l'interprétation de Monsieur J.-L. Marion ? Il ne porte, comme en convient déjà F. Alquié que sur le sensible et ses représentations, c'est-à-dire seulement sur les choses matérielles et la connaissance que nous en avons par l'entremise de nos sens ; il ne s'exerce ni à l'encontre des vérités mathématiques et logiques, ni à l'encontre des natures simples et des évidences présentes[264]. Il n'a d'ailleurs pas à le faire et ne peut pas le faire. Car la métaphysique achevée de l'*ego*, qui permet de poser l'équivalence de la pensée et de l'être (je pense donc je suis), n'exige pas qu'il accède à un « horizon de transcendance », qu'il quitte l'immanence de sa pensée, puisqu'il exerce, selon Monsieur J.-L. Marion, la fonction d'un étant suprême, permanent, premier principe et unique substance.

La portée critique du doute du *Discours* ne serait donc pas achevée et n'accèderait pas aux raisons métaphysiques de douter, en raison d'une insuffisance de la doctrine cartésienne touchant l'existence et la nature de Dieu, selon Monsieur J.-L. Marion, et en raison de l'insuffisance touchant la nature transcendante de l'*ego* à l'égard de toutes vérités, selon F. Alquié. Ces deux thèses, bien que se fondant sur des analyses entièrement divergentes de l'état de la doctrine métaphysique de Descartes en 1637, concluent à une même disqualification relative de la fonction critique du doute du *Discours*, au nom de son insuffisance métaphysique et de son attachement exclusif à la

[262] *Id.*, p. 377.

[263] *Id.*, p. 385.

[264] *Id.*, pp. 382, 390.

mise en cause des qualités sensibles des choses matérielles. Bref, selon l'un et l'autre, le doute du *Discours de la méthode* ne remplirait pas encore le rôle que les *Méditations* l'appelleront à remplir. Or, cette conclusion signifie que nous ne pouvons rien apprendre de ce que sont véritablement l'objet et l'ambition du doute cartésien, dans sa forme véritablement accomplie, à partir de lecture du *Discours*, et qu'on ne peut même entendre ce que sont l'objet et l'ambition véritables du doute chez Descartes qu'à condition d'opposer les fins du doute de 1637 et celles du doute de 1641. Nous pensons que cette thèse est discutable, à plusieurs égards, et que la visée du doute de 1641 est déjà contenue dans le doute de 1637. Le doute du *Discours*, en raison même de sa formulation minimale, est de nature à nous permettre de parfaitement cerner l'objectif que lui assigne Descartes et qui vise la remise en cause de nos opinions touchant les choses matérielles dans les *Méditations* comme dans le *Discours*. Dans ce cas donc, il n'existe pas de différence de nature entre le doute présenté en 1637 et celui développé en 1641, mais seulement une différence de degré qui tient au nombre plus important et au caractère extravagant des raisons ou arguments sceptiques, mobilisés pour satisfaire à son exercice et soutenir la volonté de douter en 1641. Bref, entre le doute de 1637 et celui de 1641, intervient une différence de moyens et non de but.

§ 4. Sur l'avancement de la métaphysique et le doute en 1637

Plusieurs arguments permettent de défendre cette position consistant à soutenir que le doute cartésien poursuit le même objectif dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations métaphysiques*, au sein d'une doctrine métaphysique, pour l'essentiel, constituée, en 1637.

La thèse selon laquelle le doute centré sur les choses matérielles ne correspondrait pas encore au doute cartésien le plus accompli repose sur l'idée que la métaphysique cartésienne reste inachevée à l'époque de la rédaction du *Discours de la méthode*. Ce premier point nous semble parfaitement discutable et confondre deux choses : l'achèvement de la doctrine métaphysique de Descartes et celui de son exposition et de ses approfondissements. Que l'exposition de la métaphysique et ses approfondissements ne soient pas parfaitement développées dans le *Discours* n'est pas en cause ici. Nul ne contestera qu'à l'évidence l'exposition de la métaphysique est plus accomplie dans les *Méditations*. Les *Méditations* ajustent et approfondissent surtout un certain nombre de points insuffisamment détaillés par Descartes en 1637. Les démonstrations respectives qu'en proposent Ferdinand Alquié et Monsieur Jean-Luc Marion ne nous semblent guère contestables et sont, d'ailleurs, moins inconciliables qu'il ne semble, si l'on veut retenir non ce que chacun juge achevé en 1637, mais ce que chacun souligne appartenir aux développements doctrinaux de 1641, relatifs à Dieu

(Marion) ou au *cogito* (Alquié). En revanche, il est contestable de déduire de la différence d'exposition et d'approfondissement des thèses métaphysiques, qui distingue si manifestement le *Discours* et les *Méditations*, une différence profonde de doctrine. Que Descartes n'expose pas avec précision dans le *Discours*, autant qu'il le fera dans les *Méditations*, plusieurs pièces de métaphysique, et toutes les raisons susceptibles de soutenir l'entreprise du doute, ne signifie pas qu'il n'en dispose pas encore, du moins de manière embryonnaire. Que l'exposition de la métaphysique cartésienne ne soit pas développée dans le *Discours* ne signifie pas que la doctrine métaphysique de Descartes ne soit pas construite au moment où est écrit le *Discours*. Cette considération est importante pour déterminer le but assigné au doute. Car ce n'est pas la même chose d'avoir volontairement exclu de l'exercice du doute les raisons les plus métaphysiques de douter dans le *Discours* et de n'avoir pas pu les lui adjoindre, faute de disposer d'une doctrine métaphysique suffisamment accomplie pour pouvoir les présenter. Dans le premier cas, cela signifie que la nature du doute n'en dépend pas, dans le second que le doute ne prend la pleine mesure de l'exercice critique qu'il permet d'effectuer qu'à condition de s'appuyer sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur et sur celle du malin génie. La seconde interprétation est celle de F. Alquié, dont Monsieur J.-L. Marion accepte l'héritage même si, nous l'avons vu, il conçoit différemment l'état d'inachèvement de la métaphysique cartésienne en 1637. Ferdinand Alquié estime que Descartes ne présente pas de raisons métaphysiques de douter en 1637, moins parce qu'il ne souhaite pas les développer que parce qu'il ne le peut pas. Et il ne peut pas, selon lui, parce que sa métaphysique n'est pas suffisamment accomplie, en 1637. La thèse de F. Alquié soupçonne-t-elle Descartes d'avoir habilement fait de nécessité vertu, et d'avoir présenté comme un choix, celui de ne pas développer la métaphysique du *Discours*, ce qui s'impose à lui, à ce moment de son parcours philosophique, comme une impossibilité ? Peut-être pas. Mais, disons que la thèse de F. Alquié revient au moins à dire effectivement, sur le fond, que, quand bien même Descartes aurait voulu développer des raisons métaphysiques de douter, ce qui n'est pas le cas, il n'aurait, de toute façon, pas été en mesure de le faire en 1637[265]. Cette thèse est-elle fondée ? Nous ne le pensons pas, car plusieurs textes et arguments plaident en faveur d'une autre lecture, selon laquelle Descartes pouvait fort bien proposer, en 1637, des raisons métaphysiques de douter, mais qu'il ne le fait pas, parce qu'elles ne changent pas la nature et l'objet du doute, bien qu'elles soient utiles à son exercice pour des esprits capables d'en sortir.

Un premier argument consiste à se demander - ce dont F. Alquié se garde - pourquoi Descartes n'a pas achevé sa métaphysique avant de la rendre public ?

[265] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, p. 145.

Première hypothèse : peut-on penser que Descartes n'ait pas eu l'idée de l'évolution future de sa philosophie et n'en ait pas encore conçu tous les développements métaphysiques, de sorte qu'il n'aurait pas été lui-même en situation d'en évaluer l'état d'inachèvement ? Cette hypothèse nous semble très peu vraisemblable compte tenu du nombre d'éléments de métaphysique déjà présents dans le *Discours*, et de la longue réflexion inscrite à l'actif de Descartes, sur ces questions dont nous savons qu'elles ont déjà donné lieu à la rédaction d'un traité de métaphysique (aujourd'hui perdu) remontant aux années 1628-1629. Seconde hypothèse : se contentera-t-on, pour explication, de l'évocation des délais de publication, de l'insistance de son imprimeur à le presser de rendre son texte, comme semble l'indiquer la lettre qu'adresse Descartes au père Vatier le 22 février 1638 ? Cette explication n'est donnée par Descartes qu'à titre accessoire et non principal, l'explication principale relevant de son choix de ne pas exposer toutes les raisons de douter de peur d'égarer certains lecteurs :

> Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage, ce qui vient en partie de ce que je me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai pas osé m'étendre sur les raisons de sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus* […][266].

Aussi, pouvons-nous conclure de cette explication que Descartes était vraisemblablement en possession de l'essentiel de ses arguments et de sa doctrine métaphysique, bien qu'il n'en fît pas entièrement état, en 1637.

Le *Discours de la méthode*, affirme être l'écho de méditations métaphysiques, conduites en un autre temps, au cours de l'hiver 1628-1629, passé en Frise au début de la retraite de Descartes aux Pays-Bas. Que pouvons-nous supposer, concernant ces premières méditations de 1628-1629, qui soit en mesure de nous éclairer sur l'état d'avancement de la métaphysique cartésienne en 1637 ? Ce que nous pouvons essayer du connaître du texte de 1629, par suppositions, conjectures et déductions, transparaît dans la correspondance de Descartes et dans le récit autobiographique du *Discours*. Nous y trouvons ainsi un certain nombre d'indices et arguments qui permettent de pencher en faveur de l'existence d'un état assez accompli de la métaphysique cartésienne avant les *Méditations*. Recensons ces indices et arguments.

Premier argument : comme dans deux lettres à Mersenne de mars 1637, que nous citerons plus loin, comme dans la lettre à Vatier du 22 février 1638, que nous

[266] *A Vatier*, 22 février 1638, AT, I, p. 560.

venons de citer, où il confie sa crainte de livrer des arguments sceptiques à toutes sortes d'esprits qui n'y seraient pas préparés, Descartes avoue, au début de la quatrième partie du *Discours*, avoir hésité sur l'opportunité de rapporter les méditations de l'hiver 1628-1629. Il explique que son hésitation tient à leur caractère précisément métaphysique et peu accessible à toutes sortes d'esprits :

> Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y [en Frise, l'hiver 1628-1629] ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde : et toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler[267].

Ces indications, ou premiers indices, ne laissent que peu de doute sur l'élaboration, très antérieures aux *Méditations*, d'une doctrine déjà métaphysique (et non seulement d'une épistémologie), d'une part, et, d'autre part, sur son état d'avancement, puisque Descartes nourrit des craintes concernant sa réception en raison de sa difficulté même, ce qui suppose une doctrine et un ouvrage déjà assez développés et complexes.

Second argument : ces deux indices sont amplement confirmés, dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, où Descartes déclare avoir commencé ses études dans les sciences en s'employant à connaître Dieu par l'usage de la raison et avoir ainsi pu trouver les fondements de sa physique, qui lui seraient restés inaccessibles sans cela. Il ajoute être, à ce sujet, parvenu à démontrer les vérités métaphysiques avec plus d'évidence que celles de la géométrie. Sa seule crainte ne porte pas alors sur la solidité de ses démonstrations métaphysiques, mais uniquement et déjà sur leur réception, Descartes se demandant s'il parviendra à en persuader les autres autant qu'il s'en est lui-même persuadé :

> Or j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement à la connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai taché de commencer mes études ; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de ma physique si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que je le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je ne me suis aucunement satisfait ; au moins pense-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidentes que les démonstrations de géométrie, je dis ceci selon mon jugement, car ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres[268].

---

[267] *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 31.

[268] *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, p. 144.

Il est, pour le moins, frappant que Descartes dise très exactement, dès 1630, sur le fondement accompli de sa physique à l'aide des vérités de sa métaphysique, ce qu'il en dira, en 1641, en évoquant les *Méditations* :

> Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations, contiennent tous les fondements de ma physique. Mais, il ne faut pas le dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver[269].

Il n'est pas moins remarquable qu'il dise encore, dès 1630, au sujet de la certitude de ses démonstrations métaphysiques, qu'il les considère plus certaines que celles de la géométrie, car c'est exactement ce qu'il en dira, en 1641, dans la *Méditation cinquième* :

> Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures[270].

Si Descartes peut dire exactement, en 1630, de sa métaphysique, ce qu'il en dira en 1641, cela laisse légitimement penser qu'elle a atteint sur bien des points, dès 1630, et *a fortiori* en 1637, le stade d'achèvement que permettra d'en connaître son exposition la plus complète, en 1641.

Troisième argument : Descartes affirme n'avoir guère travaillé à autre chose qu'à ses premières méditations de 1628-1629, durant ses neuf premiers mois aux Pays-Bas :

> Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose [que la connaissance de Dieu et de l'âme], et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit ; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue[271].

[269] *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, pp. 297-298.

[270] AT, IX, 1, p.52.

[271] *A Mersenne*, 15 avril 1630, AT, I, p. 144.

Cela représente temps assez long pour plaider encore en faveur de l'hypothèse selon laquelle le texte de l'hiver 1628-1629 présentait une version déjà assez élaborée de la métaphysique cartésienne.

Quatrième argument : une lettre de Descartes à Mersenne de mars 1637, précise que le premier texte de métaphysique datant de l'hiver 1628-1629 fût écrit en latin, comme les *Méditations métaphysiques*, c'est-à-dire dans la langue des doctes :

> Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de métaphysique, où cela [l'explicitation de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, de la critique des jugements qui dépendent des sens et de la certitude dont jouissent les jugements qui dépendent de l'entendement pur] est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre [*Discours de la méthode*], comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre[272].

L'on peut supposer là encore, au regard de cet indice, que l'intention de Descartes était de destiner ses thèses à un public savant et que, par conséquent, leur niveau d'approfondissement et de complexité devait être celui d'une doctrine relativement avancée. Ce qui le confirme tient surtout à ce que Descartes déclare à Mersenne, à savoir que ce qui ne se trouve pas dans le *Discours de la méthode*, en matière d'explicitation de la preuve *a posteriori* de l'existence, d'éventail des raisons de douter, de critique des jugements qui dépendent des sens et de la certitude dont jouissent les jugements qui dépendent de l'entendement pur, a été plus longuement et suffisamment démontré dans le texte perdu de 1628-1629. Ce fait textuel nous semble très difficilement discutable, sauf à ne vouloir prêter aucun crédit à ce que Descartes écrit à Mersenne, mais encore faudrait-il fonder une telle défiance, à laquelle il est bien difficile de trouver un motif sérieux.

Cinquième argument : Descartes affirme, toujours dans la même lettre à Mersenne de mars 1637, se préparer à publier une version latine du *Discours* qui inclura, sous forme d'ajouts, les éléments complémentaires de métaphysique que nous venons de citer, soit : une explicitation de la preuve par les effets de l'existence de Dieu, la présentation de nouvelles raisons de douter, une critique des jugements qui dépendent des sens, la démonstration de la certitude dont jouissent les jugements qui dépendent de l'entendement pur. Il avoue que ces éléments manquent au dispositif métaphysique du *Discours*, et affirme qu'il a volontairement évité de les y proposer, alors même qu'ils étaient contenus dans le commencement de métaphysique de 1629, comme nous venons de le voir :

[272] *A Mersenne*, mars 1637, AT, I, p. 350.

> Mais, je ne pouvais mieux traiter cette matière [la démonstration de l'existence de Dieu], qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains. Ce que j'ai omis tout à dessein, et par considération, et principalement à cause que j'ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'ai tâché de les ôter […]. Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin […][273].

Le projet d'une version latine, métaphysiquement augmentée du *Discours*, évoquée auprès de Mersenne en 1637, ne verra pas le jour, mais donnera manifestement matière au travail préparatoire des *Méditations*, auquel Descartes dit œuvrer dès 1639 :

> J'ai maintenant entre les mains un discours, où je tâche d'éclaircir ce que j'ai écrit ci-devant sur ce sujet [l'existence de Dieu] ; il ne fera que cinq ou six feuilles d'impression ; mais j'espère qu'il contiendra une bonne partie de la Métaphysique[274].

Si le commencement de métaphysique de 1629 contenait ce qui manque au *Discours de la méthode* et s'il donne lieu à ce qui va devenir le texte des *Méditations*, il est fondé d'admettre que Descartes dispose en 1637, et depuis 1629, d'une doctrine métaphysique bien avancée. D'ailleurs, le seul fait qu'il identifie parfaitement ce qu'il eût fallu ajouter au *Discours* en matière métaphysique pour le rendre plus complet et convainquant montre déjà clairement que Descartes n'a pas à chercher en 1637 des éléments de doctrine métaphysique nouveaux, mais qu'il en dispose. S'il vraisemblablement abusif de conclure, avec Madame Michelle Beyssade et Monsieur Jean-Marie Beyssade, qu'aux yeux de Descartes, la métaphysique qu'il publie en 1641 est la même que celle que contenait l'écrit de 1629[275], du moins est-il légitime de pensait qu'elle en est assez proche. Le texte initial de 1628-1629, bien que Descartes le qualifie de « petit traité de métaphysique »[276], semble avoir été plus détaillé que la quatrième partie du *Discours* et ses arguments mieux développés. S'il n'avait certainement pas le caractère achevé qu'auront les *Méditations métaphysiques*, il en était très probablement plus proche que du *Discours de la méthode*. Et tout autant que nous prêtons foi au fait que la quatrième partie du *Discours* en est une sorte d'abrégé, ce

[273] *Ibid.*

[274] *A Mersenne*, 13 novembre 1639, AT, II, p. 622.

[275] M. BEYSSADE et J.-M. BEYSSADE, *Méditations métaphysiques*, « Introduction », édition bilingue latin-français, trad. duc de Luynes, Paris, Flammarion [« Garnier-Flammarion »], 1992, p. 11.

[276] *A Mersenn*e, 25 novembre 1630, AT, I, p. 182.

premier texte devait présenter une ébauche assez avancée de ce que seront les *Méditations*. Le voile sur ce que Descartes qualifie de « méditations » en se référant au texte de 1629, ne sera donc levé qu'en 1641, avec la première publication des *Méditations métaphysiques.* Enfin seulement, seront présentées, non seulement les certitudes métaphysiques acquises au gré des méditations, mais aussi les méditations elles-mêmes, c'est-à-dire l'élaboration, l'itinéraire concret, l'ascèse, le type et le cycle d'exercices, l'échafaudage intérieur sur lesquels s'est appuyée l'édification de la doctrine métaphysique cartésienne.

Sixième argument : s'ajoute à ces faits textuels un argument de taille en faveur l'existence d'une métaphysique cartésienne assez avancée sur l'essentiel, bien avant l'écriture des *Méditations*, argument que Madame Michelle Beyssade et Monsieur Jean-Marie Beyssade soulignent, nous semble-t-il, à bon droit[277]. Cet argument s'appuie sur le fait que Descartes a élaboré, dès 1630, sa doctrine de la libre création par Dieu des vérités éternelles, comme en attestent la lettre à Mersenne du 15 avril 1630[278], la lettre au même du 6 mai 1630[279], une lettre très probablement écrite encore à celui-ci le 27 mai 1630[280]. Or, on retrouvera cette doctrine inchangée dans les *Réponses aux cinquièmes objections*[281] et dans les *Réponses aux sixièmes objections* en 1641[282], à nouveau, par allusion, à l'article 22 de la première partie des *Principes de la philosophie* en 1644[283], dans une *lettre* à Mesland du 2 mai 1644[284], dans une lettre à Arnaud du 29 juin 1648[285], dans une lettre à Morus du 5 février 1649[286]. Si Descartes

[277] M. BEYSSADE et J.-M. BEYSSADE, *Méditations métaphysiques*, « Introduction », édition bilingue latin-français, trad. duc de Luynes, Paris, Flammarion [« Garnier-Flammarion »], 1992, p. 10.

[278] AT, I, pp. 145-146.

[279] AT, I, pp. 149-150.

[280] AT, I, pp. 151-152.

[281] *Quintae Responsiones*, AT, VII, p. 380. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 827. Nous rappelons que donnons la référence du texte latin des *Cinquièmes objections et réponses* et, comme précédemment, la référence de la traduction française de Clerselier dans l'édition d'Alquié, et non simplement la référence de la traduction française dans l'édition d'Adam et Tannery qui ne n'ont pas pris l'initiative de la publier, étant donné que son ajout, dans l'édition française de 1647, est une initiative prise par Clerselier contre l'avis même de Descartes.

[282] AT, IX, 1, pp. 235-236.

[283] AT, IX, 2, p. 35.

[284] AT, IV, pp. 118-119.

[285] AT, V, pp. 223-224.

est donc en pleine possession, bien avant les *Méditations*, avec la doctrine de la libre création des vérités éternelles, d'un des aspects les plus originaux et poussés de sa métaphysique, peut-on vraisemblablement penser qu'il ait été dépourvu, avant 1641, des autres pans de sa pensée métaphysique ?

Septième argument : Descartes ne cesse de répéter que la métaphysique du *Discours* n'est qu'une reprise abrégée et volontairement simplifiée des premières méditations métaphysiques de 1629 et de ce que développeront les *Méditations métaphysiques* en 1641[287]. Pourquoi avoir présenté une version abrégée de sa métaphysique si Descartes pouvait vraiment en présenter une plus achevée ? Il y a à cela trois raisons aussi précises que bien connues. i) Premièrement, le *Discours* n'a pas pour ambition d'être un traité complet de métaphysique, ni de philosophie première, ni d'aucune autre matière. Il ne vise qu'à montrer l'universalité de la méthode par la diversité des objets auxquels elle s'applique et dont les questions de métaphysique font certes partie, mais parmi beaucoup d'autres, à savoir celles de géométrie, de physique, de médecine. La métaphysique de 1637 n'a donc qu'un statut d'échantillon dans cette vaste vitrine, qu'est le *Discours de la méthode*, des connaissances établies dans diverses disciplines au moyen des mêmes préceptes méthodiques[288]. La métaphysique du *Discours* n'est, de surcroît, qu'une préface aux trois essais scientifiques que sont *La Géométrie*, *La Dioptrique* et *Les Météores*. Son exposition n'a pas de caractère central, qui exigerait d'autres développements, au sein de l'ensemble des considérations et sujets traités par le *Discours* et les essais scientifiques qui le suivent. La métaphysique de la quatrième partie du *Discours* vaut d'abord comme exemple et point d'application de la méthode. On ne saurait lui reprocher d'être, à ce titre, ce qu'elle prétend justement être, et de ne donner que les linéaments d'une doctrine qu'elle ne dévoile pas entièrement, ce qui n'exclut pas que Descartes ait eu la possibilité de le faire et ait disposé de fondements plus développés qu'il ne le montre. ii) Secondement, outre celles d'exemple de la méthode, la métaphysique du *Discours* a, sur le plan doctrinal, valeur et fonction de ballon d'essai ou de sonde :

---

[286] *Id*., pp. 273-274.

[287] « Ibi METHODO continetur epitome harum MEDIATIONUM, quae per eas exponi debet ; […] », *Entretien avec Burman,* AT, V, p. 153; [« Cet endroit [où il question de la perfection de Dieu] de la *Méthode* contient un abrégé des *Méditations* qui doivent en donner le développement […] », R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 29.]

[288] « Outre que pour montrer que cette méthode s'étend à tout, j'ai inséré brièvement quelque chose de métaphysique, de physique et de médecine dans le premier discours », *A un destinataire inconnu,* 27 avril 1637 [?], AT, I, p. 370.

> Mais je vous dire que tout le dessein de ce que je fais imprimer à cette fois, n'est que lui [la publication de sa physique] préparer le chemin et de sonder le gué[289].

Il en va ainsi de toutes les questions traitées avec le *Discours*, comme celles exposées dans *Les Météores*, que Descartes dit, dès 1629, s'être résolu à exposer au public, comme un échantillon de sa philosophie, en se cachant derrière le tableau pour écouter ce que l'on en dira :

> Au reste, je vous prie de n'en [les travaux de Descartes sur les phénomènes sublunaires] parler à personne du monde ; car j'ai résolu de l'exposer en public, comme un échantillon de ma philosophie, et d'être caché derrière le tableau pour écouter ce qu'on en dira[290].

Descartes avec le *Discours* et les *Essais* veut tester la réception de sa philosophie et non l'exposer en sa totalité. Cela suppose qu'il en montre moins qu'il n'en dispose dans toutes les matières abordées, y compris en métaphysique. iii) Une troisième raison de n'en présenter qu'une version abrégée incombe spécifiquement à la métaphysique : elle repose sur une volonté de simplification des arguments, et en particulier des raisons de douter. Cette volonté de simplification, que nous avons déjà brièvement signalée, est liée au choix d'écrire « en langue vulgaire » et de publier un texte à l'attention d'un large public comprenant toutes sortes d'esprits plus ou moins forts, plus ou moins aguerris aux exigences requises par l'usage d'un entendement pur. Un texte trop ardu aurait notamment pu égarer les esprits les plus faibles sur les chemins d'un doute trop puissant. Il leur aurait fait courir le risque de ne plus pouvoir s'en extraire. C'est de ce risque que Descartes dit, à plusieurs reprises, avoir voulu prémunir les lecteurs du *Discours* : « […] de peur, dit-il, […] que je les [certains lecteurs du *Discours*] eusse engagés dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer »[291].

---

[289] *Ibid.* ; voir aussi : « Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in Dissertatione de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem, et ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae », *Praefatio ad lectorem,* AT, VII, p. 7. ; [« J'ai déjà touché ces deux questions de Dieu et de l'âme humaine dans le Discours français que j'ai mis en lumière, en l'année 1637, touchant la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences ; non pas à dessein d'en traiter alors à fond, mais seulement comme en passant, afin d'apprendre par le jugement qu'on en ferait de quelle sorte j'en devrais traiter par après », *Préface de l'auteur au lecteur*, trad. Clerselier de 1661, légèrement modifiée, M. et J.-M. BEYSSADE, *Méditations métaphysiques*, édition bilingue latin-français, Paris, Flammarion [« Garnier-Flammarion »], 1992, p. 40.]

[290] *A Mersenne*, 8 octobre 1629, AT, I, p. 23.

[291] *A Mersenne*, mars 1637, AT, I, p. 350.

Et encore :

> Je confesse donc ingénument […] que les choses qui sont contenues dans la première Méditation, et même dans les suivantes, ne sont pas propres à toutes sortes d'esprits, et qu'elles ne s'ajustent pas à la capacité de tout le monde […] Aussi a-ce été la raison qui m'a empêché de traiter de ces choses dans le *Discours de la Méthode*, qui était en langue vulgaire, et que j'ai réserve de le faire dans ces Méditations, qui ne doivent être lues, comme j'en ai plusieurs fois averti, que par les plus forts esprits[292].

La quatrième partie du *Discours* est donc un texte de compromis, pris entre deux exigences contradictoires : celle de ne pas égarer par des arguments sceptiques certains lecteurs et celle de montrer suffisamment de métaphysique pour permettre à tous de juger de la solidité des fondements de la philosophie et de la science cartésiennes. La stratégie d'auteur de Descartes, la volonté de toucher un large public d'honnêtes hommes et aussi de femmes, plus que de doctes, a une contrepartie. Elle explique que la métaphysique du *Discours* perde parfois en clarté ce qu'elle gagne en simplicité touchant les questions majeures de la distinction de l'âme d'avec le corps et de la preuve de l'existence de Dieu. Mais l'on ne simplifie, à l'évidence, qu'une doctrine déjà complexe et ne peut être complexe qu'une doctrine qui est suffisamment élaborée et, en bonne partie au moins, achevée.

De cette digression nécessaire pour démontrer que Descartes n'était vraisemblablement pas, en 1637, aussi peu avancé en matière métaphysique que le soutiennent Ferdinand Alquié et Monsieur Marion, nous concluons que le *Discours de la méthode* propose un doute complet dans une version *a minima*. Autrement dit, Descartes avait, certainement, les moyens, de donner à la présentation de l'exercice du doute, dès 1637, une tournure plus nettement métaphysique et hyperbolique. Il ne le fait pas pour les motifs que nous venons d'évoquer et par souci de compromis entre la nécessité de montrer ses principes et la crainte d'égarer ses lecteurs les moins aguerris par un doute trop périlleux. Sauf à penser que le compromis recherché est un parfait échec, ce que ne dit pas Descartes, qui émet seulement une réserve appuyée sur l'insuffisante clarté de la démonstration de l'existence de Dieu, l'on doit considérer que, pour le reste, l'essentiel de sa doctrine métaphysique est convenablement présenté dans la forme abrégée qui lui confère le *Discours*. Par conséquent, le doute de 1637 ne méconnaît pas sa fonction critique, malgré l'absence des hypothèses métaphysiques, qui, dans les *Méditations*, viennent compléter l'exercice du doute fondé sur l'expérience

[292] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 191. Deux autres textes confirment encore en termes similaires ce souci de Descartes : une seconde lettre à Mersenne de mars 1637 (AT, I, p. 354) et la lettre à Vatier du 22 février 1638 (AT, I, p. 560).

de l'erreur des sens. Dès lors, il est légitime d'en conclure que le doute n'a, pas plus en 1641 qu'en 1637, l'ambition essentielle de mettre en cause toutes choses, à commencer par les vérités des mathématiques et de la logique, mais qu'il les met en doute de manière accessoire, à l'aide de nouvelles raisons de douter des choses matérielles, raisons dont le caractère parfaitement général veut qu'elles ne s'appliquent pas aux seules choses matérielles, mais qu'elles touchent aussi aux réalités intelligibles. C'est ce que confirme un passage de la lettre de Descartes à Vatier du 22 février 1638. Descartes y avoue son regret de ne pas avoir suffisamment éclairci, dans le *Discours*, la démonstration de la preuve par les effets de l'existence de Dieu. Il met cette obscurité sur le compte de l'absence des arguments sceptiques les plus exagérés (Dieu trompeur, malin génie) et précise qu'ils eussent été utiles, non pour douter de questions métaphysiques, comme on s'y attendrait peut-être, mais pour douter, encore et toujours, des connaissances que nous avons des choses matérielles :

> Mais la principale cause de son obscurité [celle de la preuve de l'existence de Dieu] vient de ce que je n'ai osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires ad *abducendam mentem a sensibus* : car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles ; et ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre, où j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention[293].

Une seconde objection aux interprétations soutenue par Ferdinand Alquié et Monsieur J.-L. Marion mérite d'être encore soulevée. À supposer même que la métaphysique cartésienne soit beaucoup moins achevée dans l'esprit de son auteur en 1637, que nous le pensons, que pouvons-nous en induire ? Peut-être uniquement que Descartes n'avait pas besoin d'une métaphysique plus accomplie pour exposer, dans une première version, celle du *Discours*, l'essentiel de sa philosophie première de manière satisfaisante. L'hypothèse d'un inachèvement de la métaphysique en 1637, plaide, en réalité, en faveur de l'existence d'une relative indépendance entre l'approfondissement des notions métaphysiques et l'exposition de raisons métaphysiques de douter, d'une part, et la présentation d'une philosophie première offrant de nouveaux principes sur lesquels les sciences puissent s'appuyer, d'autre part. Ainsi, l'état d'avancement et d'inachèvement de la métaphysique cartésienne que décèlent, chacun à sa façon, F. Alquié et Monsieur J.-L. Marion, serait une chose, alors que celui de la philosophie première en est, en quelque façon, une autre. Car, si la

[293] AT, I, p. 560.

philosophie première intègre des pièces de métaphysique, comme une construction intègre et agence des matériaux, à l'évidence les *Méditations Métaphysiques* cisellent les éléments de métaphysique propres à l'existence de Dieu et à sa nature, taille et rabote ceux concernant l'*ego*, mais au sein d'une architecture générale qui est déjà dessinée en 1637. Car l'architecture générale est fournie à la philosophie cartésienne par son projet d'établir une théorie de la connaissance en soutien de la science moderne. C'est à son service que sont mobilisés les éléments de doctrine métaphysique. Il ne s'agit jamais pour Descartes de rédiger un traité sur Dieu et l'âme humaine, mais de se pencher sur ces deux sujets dans un but qui transcende la métaphysique : celui d'éprouver les fondements des sciences. L'état de pertinence ou d'achèvement du doute cartésien ne doit donc pas être évalué à l'aune d'un objectif qui n'est pas celui que Descartes lui assigne. Or, c'est pourtant ce que s'autorisent aussi bien F. Alquié que Monsieur J.-L. Marion en supposant ou en faisant comme si le doute été utilisé pour édifier une doctrine métaphysique. Il nous semble moins audacieux et plus conforme à l'esprit cartésien de ramener l'exercice du doute à l'intention générale, explicitement énoncée par Descartes, de sa philosophie première. L'intention générale de la philosophie de Descartes est, en effet, parfaitement établie en 1637 et confirmée en 1641. La constance de Descartes est, au moins de ce point de vue, peu contestable. Dès lors, le doute, se justifiant au regard de ce projet, répond à la même fonction et en 1637 et en 1641. Que l'intention générale de la philosophie cartésienne soit identique dans le *Discours* et dans les *Méditations* est signifié en termes identiques par les deux textes. Les sciences, affirme le *Discours*, qui empruntent leurs principes à la philosophie n'ont pas été bâties sur des fondements solides et fermes :

> Puis, pour les autres sciences [outre la philosophie] d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes[294].

La raison de la faiblesse des sciences est claire. Elle tient au fait que la philosophie, placée sous l'autorité dominante d'Aristote, s'est entêtée à maintenir la pétition de principe selon laquelle il n'y a rien en notre esprit qui n'ait d'abord été dans les sens. Dès lors, c'est sur les impressions de nos sens, et sans s'en défier, que les sciences ont cru pouvoir s'édifier. En cela, elles se sont fondamentalement trompées, ce qui exige de leur donner de nouveaux fondements. Descartes dénonce explicitement cette erreur constante que les sciences de la nature doivent à la philosophie dans le *Discours* : « […] les philosophes tiennent pour maxime, dans les écoles, qu'il n'y a rien

[294] AT, VI, pp. 8-9.

dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens [...] »[295]. Il en va des sciences exactement comme de notre âme, les unes et l'autre sont détournées de la vérité des choses par leur perméabilité aux impressions des sens, auxquelles elles donnent crédit pour se représenter le monde extérieur :

> Or, pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très certain que nous ne saurions autrement les bien examiner[296].

Descartes y revient encore dans les *Principes* :

> C'est ainsi que nous avons reçu la plupart de nos erreurs. À savoir, pendant les premières années de notre vie, que notre âme était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi […][297].

La doctrine de la connaissance héritée d'Aristote est, somme toute, aux sciences, ce qu'est l'enfance à notre âme : le temps de l'enracinement de nos erreurs. La doctrine aristotélicienne caractérise, en quelque façon, l'enfance des sciences, la marque de leur assujettissement funeste aux idées reçues des sens. Le but de la philosophie première est très clair, il s'agit de donner aux sciences des fondements enfin certains. Ce que l'on nomme la métaphysique du *Discours*, au risque de se méprendre sur l'intention poursuivie, n'est autre que le résumé de la démarche entreprise par Descartes pour parvenir à se doter d'une théorie de la connaissance qui accorde des fondements certains à la science :

> Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde : et

[295] AT, VI, p. 37.

[296] *Principes de la philosophie*, I, art. 47, AT, IX, 2, p. 44.

[297] *Id.*, art. 71, p. 58.

> toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler[298].

Tout ce qu'annoncent les termes du *Discours* sur le sens de la recherche philosophique de Descartes, va se retrouver exactement dans les *Méditations* où il s'agit, toujours, de rechercher les fondements qui permettront d'établir quelque chose de ferme et constant dans les sciences. La formule est reprise, deux fois, dans la *Méditation première* qui procède à la mise en œuvre du doute, qu'elle encadre au début et à la fin de son exercice méthodique.

Au début de la méditation :

> […] qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences[299].

Puis, quelques pages plus loin, à la fin de la méditation :

> […] toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences[300].

Le but épistémologique assigné au doute dans le *Discours* et dans les *Méditations* est bien le même, son sens est bien le même, son objet, qui est celui des sciences de la nature (les choses matérielles), est bien le même. En se concentrant sur les erreurs des sens, le doute du *Discours* n'est pas en-deçà des ambitions que la philosophie cartésienne peut en attendre, pas plus que les arguments supplémentaires de douter des *Méditations* ne changent le but poursuivi par Descartes. Il ne s'agit ni dans le *Discours*, ni dans les *Méditations* d'écrire une métaphysique. Il ne s'agit pas de s'interdire, bien sûr, toute métaphysique, bien au contraire, mais d'en tirer parti pour établir une théorie de la connaissance. Le doute n'a pas à être métaphysique. C'est le

---

[298] *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 31.

[299] AT, IX, 1, p. 13.

[300] *Id.*, p. 17.

cas dans le *Discours*. Il ne vise pas la résolution de questions de métaphysique prises pour elles-mêmes ; mais il peut être métaphysique, faire usage d'arguments de nature métaphysique (Dieu trompeur, malin génie) pour résoudre des problèmes épistémologiques, comme cela est le cas dans les *Méditations*. Si Descartes n'utilise pas de raisons métaphysiques de douter dans le *Discours*, cela indique que le doute ne dépend pas fondamentalement de conceptions métaphysiques, et que ce n'est pas la métaphysique, mais son projet épistémologique qui fixe le cadre dans lequel intervient l'entreprise du doute. Ainsi, l'absence des raisons métaphysiques de douter, à commencer par l'hypothèse d'un Dieu trompeur, n'hypothèque en rien la nature critique du doute dans le *Discours*. Cette absence indique, bien plutôt, que le doute connaît parfaitement sa fonction critique, sans faire appel à des raisons hyperboliques, artificielles et métaphysiques de douter. Il est suffisant pour satisfaire la mise en cause de nos anciennes opinions dans sa version la plus réduite, celle du *Discours*, qui repose sur trois arguments : les erreurs qui nous viennent parfois de nos sens, les erreurs qu'il arrive que nous commettions en raisonnant, l'indistinction du statut du vécu entre veille et rêve. Ainsi, les arguments ampliatifs, et, d'ailleurs, fragiles pour les plus extravagants (Dieu trompeur, malin génie), qui viennent alimenter, de manière nouvelle, les raisons de douter dans les *Méditations*, sont utiles à l'exercice volontaire du doute, mais ne sont assurément pas indispensables au point de vue critique qu'exerce l'entendement envers notre connaissance sensible des choses matérielles. Ainsi, lorsque Ferdinand Alquié semble regretter que le doute de 1637 ne sache guère s'attaquer à autre chose qu'aux choses matérielles, c'est à l'égard du doute cartésien de façon générale, et non seulement à la présentation qu'en fait le *Discours*, qu'il devrait, de son point de vue, formuler ce regret.

§ 5. UNE INCLINATION NATURELLE À NOUS TROMPER

Le doute portant sur nos perceptions sensibles est naturel. À la différence des autres raisons de douter, la première, qui repose sur l'absence de fiabilité de nos sens, ne requiert aucune fiction, aucune extravagance. Elle s'appuie sur un fait ordinaire. Elle puise sa force dans la considération de l'expérience banale des erreurs de jugement que nos sens nous incitent à commettre. Il ne s'agit pas de douter, comme avec les raisons qui alimenteront notamment le doute sur les vérités logiques et mathématiques, de choses que nous tenons naturellement pour certaines. Il s'agit de douter, ici, de perceptions sensibles qui se présentent, d'elles-mêmes, souvent comme incertaines, et qui se révèlent être parfois, non seulement douteuses, mais fausses.

Contre les erreurs des sens, la *Regula XII*, nous assure, toutefois, que le mal n'est pas sans remède, car l'entendement ne peut se tromper s'il s'en tient à ne

considérer que ce qu'il trouve en lui. Avec une parfaite constance, la *Méditation troisième* ne dira pas autre chose : l'erreur principale de jugement, en matière d'idées reçues des sens, consiste à croire et affirmer que les idées des choses en nous sont semblables aux choses telles qu'elles sont effectivement hors de nos pensées. Il faut, dès lors, apprendre à nous en prémunir en veillant à ne tenir nos idées que pour des manières ou des modes de notre pensée :

> Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables, ou conformes à des choses qui sont hors de moi ; car certainement, si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir[301].

Ce n'est pourtant pas ce que nous faisons à l'accoutumé, et tout le problème, en matière de sensations ou sentiments, est que nous rapportons, généralement et de manière parfaitement abusive, à la réalité extérieure ce qui se fait connaître en nous par l'expérience sensible. Nous outrepassons le plan immanent de la pensée en attribuant des propriétés à des objets extérieurs, dont nous n'avons d'idée claire et distincte ni des attributs, ni même de l'existence. Bien sûr, une perception sensible peut-être parfaitement claire, mais le rattachement de son contenu à une réalité transcendante à la pensée ne fera jamais, en revanche, l'objet d'aucune représentation claire et distincte. En effet, il n'est en rien évident que les choses extérieures soient telles qu'elles nous apparaissent :

> Car encore que, lorsqu'il [quelqu'un] n'examine pas ses pensées avec attention, il se persuade peut-être qu'il en a quelque connaissance, à cause qu'il suppose que la couleur qu'il croit voir dans l'objet a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi, néanmoins, s'il fait réflexion sur ce qui lui est représenté par la couleur ou par la douleur, en tant qu'elles existent dans un corps coloré ou bien dans une partie blessée, il trouvera sans doute qu'il n'en a pas de connaissance[302].

Chaque fois que nous formons un jugement sur la réalité extérieure sans prendre garde à cette confusion, nous sommes sujets à l'erreur. Nous sommes, précise la *Regula XII*, comparables à l'auditeur naïf d'une fable qui la reçoit comme une histoire vraie, à un homme souffrant de jaunisse qui croit que tout est jaune, ou encore au mélancolique

---

[301] AT, IX, 1, p. 29.

[302] *Principes de la philosophie*, I, art. 68, AT, IX, 2, p. 56.

qui se représente la réalité au gré de sa fantaisie et des images désordonnées de son imagination :

> […] in his enim omnibus errori sumus obnoxii : ut si quis fabulam nobis narraverit, et rem gestam esse credamus; si icterico morbo laborans flava omnia esse judicet, quia oculum habet flavo colore tinctum; si denique laesa imaginatione, ut melancholicis accidit, turbata ejus phantasmata res veras repraesentare arbitremur[303] ; [[…] car en tout ceci nous sommes sujets à l'erreur : ainsi lorsqu'on nous raconte une fable, et que nous croyons que c'est une histoire vraie ; ainsi encore lorsqu'un qui souffre de la jaunisse croit que tout est jaune, parce qu'il a l'œil imprégné de couleur jaune ; ainsi enfin lorsque sous l'effet d'une maladie de l'imagination (c'est ce qui arrive aux mélancoliques), nous croyons que les images désordonnées qui s'y forment représentent des réalités véritables[304]]

Le choix des comparaisons avec la jaunisse, puis avec la mélancolie, retenues par Descartes pour qualifier notre adhésion aux perceptions sensibles est éloquent : notre confiance aveugle dans les sens est assimilable à une pathologie du jugement. D'où nous vient cette tendance, si difficile à combattre, presqu'irrépressible, que nous avons à croire que les choses, qui se trouvent hors de la pensée, sont semblables au sentiment que nous en avons ? Cela est dû à des habitudes que nous avons tous contractées durant notre enfance. Le *Discours de la méthode* incrimine ainsi nos jeunes années comme responsables de l'impureté et de la débilité dont il est si difficile ensuite

[303] *Regulae ad directionem ingenii*, XII, AT, X, p. 423.

[304] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 150. L'exemple de la jaunisse est manifestement emprunté à Montaigne et à la série des arguments sceptiques exposés dans l'*Apologie de Raimond Sebond* : « Ces humeurs qui changent ainsi les opérations de notre vue, que savons-nous si elles prédominent aux bêtes et leur sont ordinaires ? Car nous en voyons les unes, qui ont les yeux jaunes, comme nos malades de jaunisse, d'autres qui les ont sanglants de rougeur : à celles-là, il est vraisemblable, que la couleur des objets paraît autre qu'à nous : quel jugement des deux sera le vrai ? Car il n'est pas dit que l'essence des choses se rapporte à l'homme seul », MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête (éds.), t. 2, Paris, Gallimard [« Folio classique »], 2009, p. 389. Descartes reprend l'exemple de la jaunisse dans le *Discours de la méthode*, pour procéder à une comparaison avec le rêve, qui se conclut par la thèse selon laquelle nos perceptions ne doivent pas être considérées comme différentes des images de nos songes. Ainsi, ce sont moins nos rêves qui ressemblent à nos perceptions que nos perceptions qui sont comme des rêves éveillés : « […] et pour l'erreur la plus ordinaire de nos songes, qui consiste en ce qu'ils nous représentent divers objets en même façon que font nos sens extérieurs, n'importe pas qu'elle nous donne occasion de nous défier de la vérité de telles idées, à cause qu'elles peuvent aussi nous tromper assez souvent sans que nous dormions ; comme lorsque ceux qui ont la jaunisse voient tout de couleur jaune, ou que les astres ou autres corps fort éloignés nous paraissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont. », AT, VI, p. 39. Pour mention, on trouvera encore l'exemple de la jaunisse, associé à celui de l'hydropisie, dans les *Réponses aux secondes objections*. Il sert à soutenir que l'on ne peut avoir de fermes et immuables persuasions que celles qui nous viennent des idées claires et distinctes de la raison, et non des perceptions claires des sens, puisque, en l'espèce, la neige n'apparaîtra pas moins clairement jaune à celui qui souffre de jaunisse, qu'elle apparaîtra blanche aux autres (AT, IX, 1, p. 114).

d'exempter nos jugements, notamment en raison de l'assujettissement à nos appétits sensoriels auxquels elles nous livrent :

> Et ainsi encore je pensai que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle[305].

La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle incrimine, à son tour, le temps de l'enfance comme celui de l'apprentissage imparfait des choses, qui s'accomplit d'abord par l'entremise de nos sens. Nous devons attendre alors les corrections tardives de notre entendement pour tâcher de rétablir la vérité dont les sens nous auront privés, comme un tableau réalisé par de trop jeunes apprentis doit attendre l'intervention du maître pour en reprendre les nombreuses imperfections. Et encore, cela ne suffira pas à rétablir une juste représentation de la réalité. Ainsi, Descartes, filant la métaphore, fait dire au personnage d'Eudoxe que tout l'art du maître ne suffira jamais à effacer l'accumulation des défauts de ses élèves, de sorte que le souci d'atteindre la perfection et de gagner du temps l'incitera à préférer tout effacer et tout recommencer de nouveau. Il en va, selon Eudoxe, du tableau ou de la table rase de l'esprit humain, comme des maisons mal bâties, aux fondements branlants : mieux vaut tout jeter à terre pour tout reconstruire, à nouveau, sur de solides fondements que de se perdre en d'innombrables et imparfaites réparations[306]. Les *Principes de la philosophie*, dès leurs premières lignes, ne manqueront pas de confirmer le même diagnostic sur l'infirmité de l'usage de notre raison. Ils réitèrent le réquisitoire cartésien contre l'emprise exercée par nos sens sur nos esprits d'enfants. Là réside une des sources principales de nos erreurs de jugement et le principe d'une complicité active avec les apparences des choses, dont notre esprit reste encore otage à l'âge adulte. Les mauvais plis de l'enfance, ainsi contractés, demeureront si profondément gravés en nous qu'il faudra, pour espérer nous en délivrer, consentir, au moins une fois en notre vie, à recourir à l'entreprise critique du doute le plus radical sur toutes les choses dans lesquelles se trouverait le moindre soupçon d'incertitude :

> Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage

[305] AT, VI, p. 13.

[306] AT, X, pp. 507-510.

> entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude[307].

Les articles 66, 67, 71 de la première partie des *Principes*, auront à charge de détailler et d'expliquer le mécanisme et la nature des erreurs dont le temps de l'enfance porte la responsabilité, que l'article premier, le *Discours de la méthode* et *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* se bornaient à incriminer en termes généraux. De quoi s'agit-il ? De quoi l'enfance est-elle responsable en matière d'erreurs de jugement ? Si nous ne savons pas nous en tenir à la préconisation de la *Regula XII* et de la *Méditation troisième*, et considérer les idées qui nous viennent des sens comme de simples modes de notre pensée, si nous voulons obstinément les rapporter aux choses situées hors de notre pensée, sans même nous assurer que notre entendement y consent, c'est que, depuis le commencement de notre vie, nous nous sommes habitués à croire que la réalité est telle que nous la percevons et ressentons :

> Mais il est malaisé d'user continuellement d'une telle précaution, au moins à l'égard de nos sens, à cause que nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avions à leur occasion[308].

Cela vaut tant pour les perceptions externes des qualités sensibles des choses que pour nos perceptions internes telle que la douleur :

> Car encore que nous n'ayons pas cru qu'il y eût hors de nous, dans les objets extérieurs, des choses qui fussent semblables au chatouillement ou à la douleur qu'ils nous faisaient sentir, nous n'avons pourtant pas considéré ces sentiments comme des idées qui étaient seulement en notre âme ; mais nous avons cru qu'ils étaient dans nos mains, dans nos pieds et dans les autres parties de notre corps, sans que toutefois il y ait aucune raison qui nous oblige à croire que la douleur que nous sentons, par exemple au pied, soit quelque chose hors de notre pensée qui soit dans notre pied, ni que la lumière que nous pensons voir dans le soleil soit dans le soleil ainsi qu'elle est en nous[309].

---

[307] *Principes de la philosophie*, I, art. 1, AT, IX, 2, p. 25.

[308] *Principes de la philosophie*, I, art. 66, AT, IX, 2, p. 55.

[309] *Id*., art. 67, pp. 55-56.

Dans ce cas, celui des perceptions internes, nous déployons la même naïveté à croire, par exemple, que quelque chose de semblable à la douleur que nous ressentons en notre âme existe comme tel, non dans les choses, mais dans notre corps, c'est-à-dire encore et toujours hors de notre âme. Et la force de ces habitudes est si ancrée en nous qu'elle annihile chez certains jusqu'à la capacité de la remettre en cause et d'entreprendre d'en douter pour s'en délivrer :

> Or nous avons ainsi jugé en tant de rencontres, et il nous a semblé voir cela si clairement et si distinctement, à cause que nous étions accoutumés à juger de la sorte, qu'on ne doit pas trouver étrange que quelques-uns demeurent ensuite tellement persuadés de ce faux préjugé qu'ils ne puissent pas même se résoudre à en douter [310].

Pire, la force de ces habitudes concernant les qualités sensibles des corps est telle qu'elle va même jusqu'à trouver occasion de nous tromper en considérant les seules qualités des corps que nous connaissons avec certitude par l'entendement, à savoir la grandeur, la figure, le mouvement, la durée, le nombre, etc., qui correspondent à des natures simples matérielles :

> Principalement, s'il considère qu'il connaît bien d'une autre façon ce que c'est que la grandeur dans le corps qu'il aperçoit, ou la figure, ou le mouvement, au moins celui qui se fait d'un lieu en un autre (car les philosophes, en feignant d'autres mouvements que celui-ci, n'ont pas connu si facilement sa vraie nature), ou la situation des parties, ou la durée, ou le nombre, et les autres propriétés que nous apercevons clairement en tous les corps comme il a été déjà remarqué, que non pas ce que c'est que la couleur dans le même corps, ou la douleur, l'odeur, le goût, la saveur et tout ce que j'ai dit devoir être attribué au sens[311].

En effet, puisque nous remarquons dans les choses extérieures des propriétés réelles, conçues par l'entendement, comme la grandeur, la figure, le mouvement, etc., nous nous laissons aller d'autant plus facilement à croire que les qualités sensibles que nous sentons en nous, mais qui, elles, n'existent pas dans les choses, s'y trouvent tout comme celles, réelles, que nous fait connaître l'entendement :

> […] parce […] que nous remarquons en ces mêmes objets plusieurs propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre, etc., qui existent en eux de même sorte que nos sens ou plutôt notre entendement nous les fait apercevoir, nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet est quelque chose qui existe en cet objet, qui ressemble

[310] *Id.*, art. 66, p. 55.

[311] *Id.*, art. 69, p. 57.

> entièrement à la couleur qui est en notre pensée ; et ensuite nous pensons apercevoir clairement en cette chose ce que nous n'apercevons en aucune façon appartenir à sa nature[312].

Subrepticement, nous mettons sur un seul et même plan nos idées des choses matérielles venues des sens et celles formées par notre entendement. Nous ne prenons garde au fait essentiel que les unes et les autres ne procèdent pas des mêmes facultés et manières de connaître, ni que l'une, la faculté de concevoir, produit des idées claires et distinctes des choses, alors que l'autre, celle de sentir, n'en produit jamais que des idées confuses. Ainsi, et paradoxalement, même l'entendement, pourtant capable de corriger les erreurs auxquelles nous pousse notre faculté de sentir, peut nous prendre à contre-pied, et nous donner, en raison de l'ancrage tenace de nos mauvaises habitudes, l'occasion d'encore nous tromper. Pourquoi donc avons-nous pris durant notre enfance des habitudes qui hypothèquent si lourdement notre faculté de juger jusque dans l'âge de raison ? Parce que l'enfance est le temps de la liaison la plus étroite entre l'âme et le corps. Cette absence d'autonomie infantile de l'âme envers le corps a une incidence : elle accapare l'âme, tout au long de nos jeunes années, et la contraint à ne s'intéresser qu'à ce que notre corps ressent, à savoir la douleur, le plaisir et les sensations, qui n'existent pas dans les choses matérielles. Or, notre âme perçoit aussi, dans l'enfance, des grandeurs, figures, mouvements qui existent ou peuvent exister dans les choses, sans toutefois en être encore certaine :

> […] elle [l'âme] avait des sentiments tels que sont ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables, qui véritablement ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée […]. Elle apercevait aussi des grandeurs, des figures et des mouvements qu'elle ne prenait pas pour des sentiments, mais pour des choses ou des propriétés de certaines choses qui lui semblaient exister ou du moins pouvoir exister hors de soi, bien qu'elle n'y remarquât pas encore cette différence[313].

Notre âme associe, dans les perceptions de l'enfance, aussi bien ce qui semble pouvoir exister dans les choses (grandeurs, figures, mouvements) et ce qui n'y existe pas (goûts, odeurs, sons, chaleur, froid, lumière, couleurs…). Devenus adultes, notre âme fait réflexion sur les choses que le corps rencontre, apprend qu'elles existent effectivement, mais continue de leur attribuer tout ce que contenaient les perceptions de l'enfance, aussi bien les attributs de la substance étendue, qui existent réellement en

---

[312] *Id.*, art. 70, p. 58.

[313] *Id.*, art. 71, p. 58.

elle, que les qualités sensibles qui n'existent qu'en nous. Autrement dit, avançant en âge, notre âme distingue l'existence des corps, mais ne distingue toujours pas ce que l'enfance a tant mêlé et confondu. Si nous finissons, adultes, par croire que les qualités sensibles appartiennent aux choses extérieures comme la grandeur, la figure, le mouvement leur appartiennent effectivement, c'est parce que nous avons commencé par percevoir les grandeurs, figures, mouvements exactement comme les qualités sensibles qui ne sont pas dans les choses. Par un effet d'inversion, ou de bascule, alors que nous percevions, enfants, ce qui appartient et ce qui n'appartient pas aux corps, sans savoir si nous pouvions leur attribuer quoi que ce soit, lorsque nous avons su, adultes, que nous pouvions leur attribuer certaines déterminations, nous leur alors avons attribué aussi bien celles qui existent en eux que celles qui n'existent que dans notre âme :

> Mais lorsque nous avons été quelque peu plus avancés en âge et que notre corps, se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes, a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'âme, qui lui était étroitement unie, faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué premièrement qu'elles existaient au dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvements et les autres propriétés qui appartiennent véritablement au corps, et qu'elle concevait fort bien ou comme des choses ou comme les dépendances de quelques choses, mais encore les couleurs, les odeurs, et toutes les autres idées de ce genre qu'elle apercevait aussi à leur occasion[314].

Alors que, dans l'enfance, nous ne rapportions qu'à nous les contenus des idées des choses matérielles, nous finissons, à l'inverse, par ne les rapporter, une fois adultes, mais toujours à tort, qu'à la réalité extérieure. Bref, notre jugement, de l'enfance à l'âge adulte, est passé d'un excès à l'autre. Il est passé d'une perception de la réalité qu'il avait tendance à croire entièrement subjective à une perception qu'il a désormais tendance à considérer comme entièrement objective. Alors qu'enfants nous assimilions les perceptions intellectuelles de l'entendement à celles des sens, sans pouvoir être certains d'aucune, nous finissons, adultes et alors certains des jugements de notre entendement sur les choses matérielles, par assimiler les idées des sens à celle de l'entendement, à cause de l'habitude prise de les associer et de les situer sur un même plan. L'article 71 de la première partie des *Principes* confirme exactement, sur ce point, l'explication déjà fournie sur les erreurs des sens au neuvième point des *Réponses aux sixièmes objections* :

> Mais il y a seulement en cela [dans le raisonnement de l'entendement sur les choses sensibles] de la différence, que nous attribuons à l'entendement les jugements nouveaux et non accoutumés que nous faisons touchant les choses qui se présentent, et que nous attribuons aux sens ceux que

[314] *Id.*, art. 71, pp. 58-59.

> nous avons été accoutumés de faire dès notre enfance touchant les choses sensibles, à l'occasion des impressions qu'elles dans les organes des sens ; dont la raison est la coutume nous faire raisonner et juger si promptement (ou plutôt nous fait ressouvenir des jugements que nous en avons fait autrefois) que nous ne distinguons point cette façon de juger [avec la certitude de notre entendement] d'avec la simple appréhension de nos sens[315].

Alors qu'enfants les perceptions sensibles communiquent leur incertitude à notre perception intellectuelle des grandeurs, figures et mouvements, à l'âge de raison, c'est l'inverse qui se produit. À cause de leur intime association dans notre souvenir, les perceptions intellectuelles communiquent leur certitude à nos perceptions sensibles et nous induisent encore en erreur. Nous trouvons ici une explication constante du même phénomène tant dans les *Réponses* que dans les *Principes*. Il y a bien un mécanisme intellectuel et psychologique, détaillé à plusieurs reprises, par Descartes, qui explique pourquoi nos sens parviennent si souvent à nous tromper et pourquoi l'on peut regretter de n'avoir pas eu l'usage entier de notre raison dès nos premières années. D'où l'importance du doute sur les choses matérielles, lorsqu'il s'agira de fonder notre connaissance du monde sur des principes fermes et assurés.

§ 6. « UNE CERTAINE FAUSSETÉ MATÉRIELLE »

Lorsque nous attribuons, à tort et témérairement, aux choses des qualités sensibles telles que couleurs, goûts, odeurs, sons, chaleur, froid, lumière et autres choses semblables, nous leur attribuons ce qui, en réalité, n'existe qu'en tant modes de la pensée et que sous la forme d'états subjectifs. Ces modes de la pensée ne sont plus rapportés, comme ils le devraient, à la substance pensante dont ils dépendent et sans laquelle ils ne sauraient être distinctement conçus, ni distinctement exister. Ils sont abusivement rapportés à une autre substance, celle d'une chose étendue, dont ils ne sont précisément pas les modes, ce qui est source de confusion. Ainsi, les idées qui nous viennent des sens, à la différence des natures simples matérielles, connues par elles-mêmes et ne contenant jamais rien de faux[316], sont des idées matériellement

---

[315] AT, IX, 1, p. 237.

[316] « Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere […] », *Regulae*, XII, AT, X, p. 420 ; [« Nous disons, troisièmement, que ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes, et qu'elles ne contiennent jamais rien de faux », *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 146]

fausses[317]. Elles sont causes ou motifs d'erreurs dans nos jugements. L'existence d'idées matériellement fausses est brièvement signalée par la *Méditation troisième* :

> Car, encore que j'aie remarqué ci-devant, qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et formelle fausseté, il se peut néanmoins trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle, à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose[318].

Les *Réponses aux quatrièmes objections* donnent, avec l'idée du froid, un exemple de ses idées matériellement fausses, dont la catégorie englobe les idées qui nous viennent des sens et qui nous donnent matière ou occasion d'erreur :

> C'est pourquoi je ne pense pas qu'elles [les idées] puissent être dites matériellement fausses, en un autre sens que celui que j'ai déjà expliqué : c'est à savoir, soit que le froid soit une chose positive, soit qu'il soit une privation, je n'ai pas pour cela une autre idée de lui, mais elle demeure en moi la même que j'ai toujours eue ; laquelle je dis me donner matière ou occasion d'erreur, s'il est vrai que le froid soit une privation […][319].

---

[317] Cette thèse, selon laquelle que les idées sensibles comportent une certaine fausseté matérielles et sont englobées dans la catégorie des idées matériellement fausses, est confirmée par de nombreux commentateurs, sans d'ailleurs faire l'objet d'une discussion particulière ; voir, par exemple, Monsieur Raul Landim Filho : « Répondant aux objections d'Arnaud, Descartes s'interroge sur la réalité objective des idées sensibles », R. LANDIM FILHO, « Idée et représentation » in Jean-Marie Beyssade, J.-L. Marion (éds), *Descartes. Objecter et répondre,* Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, p. 198 ; voir aussi Madame M. Beyssade : « Je me demande si ce n'est pas pourtant dans le second degré du sens qu'il convient de situer la fausseté matérielle, dans le second et non dans le troisième [distinction qui renvoie au point 9 des *Réponses aux sixièmes objections*], c'est-à-dire plus profondément dans le sens, ou sentiment, ou sensation, ces mots sont pour nous synonymes, synonymes aussi de perceptions sensibles », M. BEYSSADE, « Réponse à Lili Alanen et Raul Landim sur la fausseté matérielle », *Id*., p. 232 ; voir encore Monsieur D. Perler : « Deux points significatifs ressortent de cet exemple. Premièrement, notons que Descartes ne parle pas d'idées en général, mais uniquement d'une certaine classe d'idées : des idées de qualités sensibles », D. PERLER, « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la *IVe Méditation* », *Les Études philosophiques*, n° 71, 2004/4, p. 473. Nous serons d'accord pour dire, avec ces auteurs, que toutes les idées des qualités sensibles sont des idées matériellement fausses, mais nous précisons, en revanche, que toutes les idées matériellement fausses ne sont pas des idées des qualités sensibles. Elles comprennent les idées qui proviennent des sens tant externes qu'internes, elles englobent donc toutes les idées qui viennent des sens et non seulement celles des qualités sensibles des choses extérieures. Elles comprennent aussi les idées factices confuses, comme celle des faux dieux que forgent les idolâtres (*Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 181).

[318] AT, IX, 1, p. 34.

[319] *Id*., p. 180.

Les idées matériellement fausses nous induisent en erreur. Elles nous y induisent, pouvons-nous dire, naturellement de sorte qu'il s'instaure une parfaite continuité entre la représentation de l'idée et le jugement qui pose la réalité objective de l'idée en réalité formelle extérieure à l'esprit. Il existe une telle implication entre l'idée sensible (prise au sens où elle se forme en notre esprit à partir de sensations), dite matériellement fausse, et le jugement faux qui en résulte que Descartes semble faire rejaillir la fausseté du jugement impliqué sur la qualification même de l'idée qui en est la cause ou l'occasion. Il ne s'agit toutefois pas de confondre l'idée et le jugement, ce dont Descartes se défend explicitement. Mais cette implication, à partir de l'idée provenant des sens, d'un jugement faux est si spontanée et si forte que l'on est en droit d'évoquer une véritable imbrication de l'idée sensible, matériellement fausse, et du jugement qui en dépend. Peut-on aller jusqu'à soutenir avec Madame L. Alanen que la fausseté matérielle d'une idée est due, en fin de compte, à un jugement faux, ce jugement n'étant pas reconnu comme tel parce qu'enfoui dans l'idée complexe dont il est à l'origine[320] ? L'habileté d'une telle interprétation est séduisante. Elle nous semble toutefois impossible à soutenir pour trois raisons :

a) Tout d'abord parce qu'elle dénature la fonction cartésienne du jugement qui ne s'opèrerait plus de la sorte sur des idées, à partir d'idées qu'il met en relation, mais à l'intérieur d'une idée.

b) Parce ce qu'elle admet, ensuite, la possibilité d'une antériorité de l'opération de juger sur celle de concevoir, puisque l'idée matériellement fausse, découlerait d'un jugement. Or, cela est peu conforme à la théorie cartésienne du jugement dans laquelle la volonté se prononce sur ce que l'entendement conçoit et lui présente, ce qui suppose une nécessaire antériorité de l'idée à l'égard du jugement. Sur quoi d'ailleurs porterait un jugement antérieur à une idée ?

c) Enfin, parce que l'interprétation de Madame L. Alanen, en nous proposant de considérer que le jugement qui produit une idée matériellement fausse puisse être enfoui en elle, et qu'il puisse donc ne pas être reconnu comme jugement, suggère que Descartes admettrait implicitement une forme inconsciente ou subconsciente de pensée. Or, ce dernier point ne semble pas mieux pouvoir s'accorder que les points précédents avec la doctrine cartésienne. Pour Descartes, en effet, la pensée, qui inclut toutes les opérations de la volonté, de

[320] L. ALANEN, « Une certaine fausseté matérielle : Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle », in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 219.

l'entendement, de l'imagination et des sens, est justement ce dont nous sommes immédiatement conscients :

> Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants[321].

Pour ces raisons, nous rejoindrons plus volontiers Madame Michelle Beyssade, pour qui, ainsi qu'elle le soutient dans sa réponse à Madame Lili Alanen, Descartes s'efforce de penser une sorte de fausseté vraiment intérieure à l'idée, indépendante de tout jugement et antérieure à tout jugement même implicite[322]. Reste à savoir comment interpréter la présence d'une fausseté matérielle dans l'idée sensible, telle que l'admet Descartes ? Les idées adventices provenant des sens, représentent i) soit des choses qui n'existent pas hors de nous, ii) soit des choses dont nous ne pouvons pas discerner si elles sont conformes à la manière dont nos idées les représentent, selon que l'on se réfère à la définition qu'en donne la *Méditation troisième* ou à celle qu'en donnent les *Réponses aux quatrièmes objections.* Par ailleurs, les idées matériellement fausses ne nous donnent pas matière à jugement faux de manière seulement occasionnelle. Le problème est plus sérieux : en raison de leur confusion intrinsèque, elles ne nous permettront jamais d'établir le moindre jugement vrai. Tout au plus peuvent-elles nous laisser l'occasion de suspendre notre jugement en raison de leur caractère obscur ou confus. Ce qui est matériellement faux dans l'idée sensible, ce n'est pas l'idée considérée formellement comme opération de l'esprit, ce en quoi une idée n'est ni vraie, ni fausse. Ce qui est « matériellement » faux dans l'idée sensible est qu'elle donne justement matière à erreur, en raison de son degré d'obscurité ou de confusion. Notons qu'il ne s'agit pas d'une absence de contenu représentatif, de réalité objective, qui rend une idée matériellement fausse, contrairement à ce que soutiennent certains commentateurs[323], car cela ne peut se dire d'aucune idée[324]. Aussi, les idées des sens ont

---

[321] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, I, p. 124. Le texte latin est plus clair encore, car il emploie le terme « *conscii* » qui est mieux rendu par conscients que par le terme « connaissants » proposé par la traduction française de Clerselier : « *Cogitationis* nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus », *Secundae Responsiones*, AT, VII, p. 160.

[322] M. BEYSSADE, « Réponse à Lili Alanen et Raul Landim sur la fausseté matérielle » in Jean-Marie Fessade, J.-L. Marion (éds), *Descartes. Objecter et répondre,* Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, p. 233.

[323] M.-D. WILSON, *Descartes*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 102-119; C. NORMORE, « Meaning and objective being : Descartes and his sources », in *Essays on Descartes'* Meditations, A. Oksenberg-Rorty (éd.), Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, p. 226.

une réalité objective, obscure parfois, toujours confuse, mais bien réelle dans la pensée. C'est bien plutôt l'obscurité ou la confusion du contenu représentatif qui fait que nous ne savons pas vraiment ce qu'une idée sensible représente, ni si ce qu'elle représente est réel, en tant qu'elle est matériellement fausse. Autrement dit, nous ne pouvons discerner une réalité formelle à laquelle elle renvoie, en raison de l'obscurité et de la confusion qui enveloppent sa réalité objective. Que signifie alors ici la formule « matériellement fausse » ? Lorsque Descartes dit que « […] les idées ne sont rien que des formes et ne sont point composées de matière […] »[325], toutes les fois qu'elles ne sont considérées qu'en tant qu'elles représentent quelque chose, dans quel sens applique-t-il aux idées la distinction scolastique entre forme et matière ? Quelle peut être la matière dont nos idées ne sont point composées lorsqu'on se limite à les considérer formellement comme des opérations de l'esprit ? Si elles ne sont point composées de matière, lorsqu'on ne les rapporte à rien d'autre qu'à elles-mêmes, l'on peut en déduire, en toute logique, qu'elles retrouvent de la matière, lorsqu'on les rapporte à quelque objet ? La matière de l'idée s'identifie, dans ce cas, à sa réalité objective, qui n'est autre que l'objet de l'idée, c'est-à-dire un objet de représentation par l'idée. Le contenu, la matière, dont l'idée est la forme, est alors l'objet en tant qu'il est représenté. Et cet objet représenté est ce qui demeure obscur et confus dans les idées sensibles, qui ainsi sont en quelque sorte fausses, en raison de leur contenu représentatif, c'est-à-dire à cause de leur matière propre. La matière indéterminée de l'idée sensible devient alors la matière d'un jugement faux. Elle donne matière, au sens à la fois d'objet et d'occasion, à une erreur de jugement.

Cette interprétation trouve un complément dans la référence que fait Descartes à Suarez, dont il invoque, face à Arnauld, l'autorité théologique. Descartes dit qu'il n'y a pas à s'étonner qu'il soutienne l'existence d'idées matériellement fausses, car la fausseté matérielle de certaines idées est communément admise, tant et si bien qu'il en a, sans mal, retrouvé la trace chez le premier auteur qui lui est, dit-il, tombé par hasard entre les mains. Heureux hasard, s'il en est, pour répondre au théologien qu'est Arnauld, puisque cet auteur n'est autre que Francisco Suarez. Descartes renvoie ainsi son

[324] En effet, l'on voit mal comment une idée pourrait de pas avoir de réalité objective, si toutes les idées sont pour Descartes comme les images des choses. Descartes ne manque pas d'en tirer lui-même cette conclusion : « […] et d'autant que, les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose […] », *Méditation troisième*, AT, IX, 1, pp. 34-35. Le texte latin est encore plus clair car il ne comporte pas l'ambiguïté du verbe sembler utilisé par le duc de Luynes : « […] quia nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt […] », *Meditatio tertia*, AT, VII, p. 44 ; [« [...] puisqu'aucune idée ne saurait être autrement qu'en tant qu'idée de quelque chose [...] » (notre traduction)]. De là, la thèse selon laquelle Descartes désignerait, sous la notion de fausseté matérielle, un défaut de contenu représentatif, ou de réalité objective, nous semble devoir être écartée.

[325] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 180.

objecteur à la lecture du quatrième point, de la seconde section de la neuvième *Disputatio metaphysica* de Suarez :

> Mais ce que j'aurais le plus à craindre, serait que, ne m'étant jamais beaucoup arrêté à lire les livres des philosophes, je n'aurais peut-être pas suivi assez exactement leur façon de parler, lorsque j'ai dit que ces idées, qui donnent au jugement matière ou occasion d'erreur, étaient *matériellement fausses*, si je ne trouvais que ce mot *matériellement* est pris en la même signification par le premier auteur qui m'est tombé par hasard entre les mains pour m'en éclaircir : c'est Suarez en la *Dispute 9*, section 2, n. 4[326].

De quoi s'agit-il ? Ce que Descartes désigne comme une certaine fausseté matérielle est présentée par Suarez comme une fausseté frappant la simple appréhension, antérieure à tout jugement[327], de manière quasi matérielle ; car pour Suarez, comme pour Descartes, il n'y a de vérité ou de fausseté que dans le jugement. Que dit le passage de la *Disputatio* visée par Descartes dans les *Réponses* à Arnauld ? Nous ne pouvons faire, ici, l'économie de le citer :

> Quarto considerandum est compositionem et divisionem reperiri posse aut in sola apprehensiva conceptione praescindente a iudicio aut in conceptione quae simul sit judicativa; diximus autem in superioribus veritatem complexam proprie reperiri in compositione judicativa; unde fit idem dicendum esse de falsitate, nam contraria sunt ejusdem generis. Unde nemo censetur decipi seu errare donec judicet, quantumvis falsas compositiones apprehendat. Quoniam autem apprehensio illa quae fit sine judicio regulariter fit per conceptus vocum potius quam rerum, ut supra dixi, sicut in compositione vocum est falsitas sicut in signo, ita admitti potest in illa apprehensione, quamvis in ea sit quasi materialiter, id est, non tamquam in affirmante vel proferente falsum, sed tamquam in signo quod secundum se falsum significat. Sicut est falsitas in hac propositione: *Non est Deus*, vel scripta vel materialiter prolata ab eo qui refert: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus ;* et ideo de hujusmodi falsitate eadem ratio est quae de falsitate quae est in compositione vocali, ut in signo. Si autem apprehensio fiat per conceptus rerum, vix potest intelligi quomodo fiat propria compositio apprehensiva absque aliquo iudicio […][328] ; [Quatrièmement, l'on doit considérer que l'on peut trouver de la composition et de la division, soit dans la seule appréhension d'une chose exempte de tout jugement, soit dans une représentation comprenant un jugement. Nous avons cependant affirmé plus haut, qu'il n'y a, à proprement parler, de vérité que dans la composition que forme le jugement, d'où il s'ensuit qu'il convient d'en dire autant de la fausseté, l'une et l'autre étant les deux contraires d'un même genre. De là, personne n'est

[326] *Id.*, p. 182.

[327] Sur le rôle et le fonctionnement de l'appréhension et la théorie scolastique du jugement comparée avec celle de Descartes, l'on se réfèrera utilement à l'article de Monsieur Dominik Perler : D. PERLER, « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la *IV^e Méditation* », *Les Études philosophiques*, n° 71, 2004/4, pp. 461-483.

[328] F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, Digitallisierungprojekt-koordiniert von S. Castellote und M. Renemann, dernière actualisation le 12 juin 2008, site : http//hompage.rurh-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.htlm. [Consulté en ligne le 12 décembre 2012].

> censé être trompé ou se tromper tant qu'il ne porte aucun jugement, quand bien même il appréhenderait toutes sortes de compositions fallacieuses. Il reste que l'appréhension, qui se produit parfaitement sans besoin d'aucun jugement, procède (ainsi que nous l'avons dit précédemment) plus d'idées de mots que de choses et qu'il y a de la fausseté dans la composition des mots comme dans un signe, de sorte l'on peut admettre que l'appréhension est fausse, bien que la fausseté ne soit en elle que de façon quasi matérielle, à savoir, non en tant qu'elle affirme ou présente quelque chose de faux, mais en tant qu'elle est le signe de quelque chose de faux. De cette manière, il y a de la fausseté dans cette proposition : *Dieu n'existe pas,* en tant qu'elle est écrite ou prononcée par celui qui rapporte : *L'insensé dit dans son cœur que Dieu n'existe pas*. Et pour cela, la raison de ce genre de fausseté est la même que celle de la fausseté d'une composition de mots, ou d'un signe. Si, en revanche, l'appréhension procède des idées des choses, la manière dont se fait une composition proprement appréhensive en l'absence de tout jugement est à peine concevable […]. (Notre traduction)]

Il n'y a donc de fausseté de l'appréhension chez Suarez, de l'idée sensible chez Descartes, que par extension de la notion de fausseté et passage à la limite de leurs doctrines respectives sur l'origine de l'erreur. Aussi, ce qui est matériellement faux dans l'idée sensible cartésienne peut s'éclairer par ce que Suarez dit, en termes identiques, de l'appréhension ou simple conception antéprédicative d'une chose. Or, Suarez introduit, à l'usage de son explication de la fausseté matérielle, la notion de signe. La fausseté matérielle que l'on trouve dans l'appréhension est comme celle que l'on peut trouver dans un signe ou dans un ensemble de signes formant un discours. Or, la fonction d'un signe est de désigner quelque chose d'autre que soi, de faire penser à quelque chose d'autre que soi. On ne saurait reprocher à un signe de ne pas être conforme à ce qu'il signifie. S'il y a fausseté du signe, elle ne saurait être imputée à la dissemblance entre le signe et ce qu'il signifie, entre le signifiant et le signifié, dirions-nous, puisque cela est dans sa fonction et sa nature même. Si on ne perd pas de vue que la fausseté matérielle de l'idée, via la référence cartésienne à Suarez, se compare à celle du signe, il faut comprendre que ce qui peut se dire, en termes de dissemblance, du lien entre le signe et ce qu'il signifie doit aussi pouvoir se dire du lien qui unit l'idée matériellement fausse à ce dont elle est l'idée. C'est précisément ce que ne manque pas de soulignez Descartes, dans *La Dioptrique*, au sujet des idées des qualités sensibles qui sont comme des images des choses matérielles ; elles ne ressemblent pas aux objets qu'elles représentent :

> […] souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images et représenter mieux un objet, elles [les images des tailles douces comparées ici aux idées sensibles] doivent ne lui pas ressembler[329].

Les idées sensibles sont comme des images qui n'entretiennent, étrangement, avec ce dont elles sont les images aucun lien de ressemblance. En quoi sont-elles alors

[329] *La.Dioptrique,* AT, VI, p. 113.

encore des images ou comme des images des choses ? Si l'on conçoit aisément qu'un signe puisse ne ressembler en rien à ce qu'il signifie, il est plus difficile de concevoir qu'une image ne ressemble en aucun point avec ce qu'elle représente. D'ailleurs, Descartes reconnaît que les images des tailles douces ressemblent à leurs modèles dont elles conservent quelque chose des figures à défaut d'autres qualités[330]. Car, quand bien même sont-ce des ovales qui y représentent des cercles, des losanges des carrés pour se conformer aux lois de la perspective[331], ce sont, encore et tout de même, des figures arrondies qui sont images de figures arrondies, des figures rectilignes qui servent d'images à des figurent rectilignes. Aussi, une image entièrement fausse doit être considérée comme une fausse image. Si tant est que les idées, selon Descartes, sont comme les images des choses[332], alors l'idée matériellement fausse est une fausse idée, elle est une fausse image ou idée des choses car, elle se comporte comme se comporte un signe discursif, un mot, qui n'entretient aucun rapport de ressemblance avec la chose. Si la dissemblance avec ce à quoi il se réfère, ne disqualifie pas le signe, elle disqualifie, en revanche, l'image ou l'idée, qui doivent conserver quelque lien de ressemblance avec ce qu'elles représentent. La fausse idée qui nous présente, comme étant quelque chose, ce à quoi rien ne correspond dans la réalité, selon les termes de la *Méditation troisième*, qui ne nous permet pas de discerner si ce qu'elle représente est réel ou pas, selon les termes des *Réponses* à Arnauld, mérite d'être appelée matériellement fausse, car elle est défaillante d'elle-même, dans sa fonction d'idée, indépendamment de tout jugement. L'idée matériellement fausse est une idée fausse parce qu'elle est d'abord une fausse idée. Au-delà du déplacement de sens qu'opère Descartes d'un texte à l'autre, dans les deux cas, l'idée ne remplit pas sa fonction matérielle de signe de quelque chose à quoi elle ressemblerait. Elle n'est signe de rien hors de la pensée, ou de rien de discernable dans et par la pensée, ce qui pour la pensée revient toujours à avoir à faire à un signe qui n'est le signe de rien à quoi l'idée ressemble un tant soit peu. Le déplacement de signification de l'idée matériellement fausse entre les deux textes, de la *Méditation troisième* et des *Réponses aux quatrièmes objections* n'est, en ce sens, pas aussi décisif que certains commentateurs ont voulu le

[330] *Ibid*.

[331] *Ibid*.

[332] « Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même », *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 29 ; « En sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images, qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait », *Id*., p. 33 ; « […] et d'autant que, les idées étant comme des images, il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose […] », *Id*., p. 34.

soutenir[333]. Car, qu'il s'agisse d'une fausse représentation (*Méditations*) ou d'un défaut de la capacité de représentation (*Réponses*), l'idée matériellement fausse, dans les deux cas, ne parvient pas à représenter quelque chose. Dans les deux cas, elle ne représente rien. Parce qu'elle n'est le signe de rien qu'elle puisse nous faire connaître par ressemblance, elle est un piège tendu au jugement. Elle devient occasion d'un jugement faux. Le jugement peut la prendre pour le signe (pour le dire comme Suarez), ou pour l'image (pour le dire comme Descartes) de ce qui n'est pas. N'est-ce justement pas le propre des idées sensibles chez Descartes, dont l'exercice méthodique du doute fait, à juste titre, la première raison de douter ?

§ 7. L'IDÉE SENSIBLE COMME SIGNE, L'ARBITRAIRE DU SIGNE ET SA VÉRITABLE FONCTION

Jamais un jugement vrai concernant les choses matérielles ne sortira de la considération d'idées produites par nos sens. Il y aura ainsi un écart, à jamais irréductible, entre la conscience commune et ce qui reste à connaître par le seul pouvoir de l'entendement, entre la conscience commune et l'édification de la physique moderne, étant donné que seul l'entendement a le pouvoir de percevoir la vérité, comme le rappelle la *Regula XII* :

> In nobis quatuor sunt facultates tantum, quibus ad hoc uti possimus, nempe intellectus, imaginatio, sensus, et memoria : solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax […][334] ; [En nous il n'existe que quatre facultés dont nous puissions faire usage à ce dessein [celui de connaître les choses] : l'entendement, l'imagination, les sens et la mémoire. L'entendement seul, il est vrai, a le pouvoir de percevoir la vérité […][335].

Le monde est totalement différent de la manière dont nous l'imaginons. Le monde dans lequel nous vivons n'est pas celui que nous percevons par nos sens. Le

[333] E. SCRIBANO, « Descartes et les fausses idées », *Archives de Philosophie*, 2001/2 t. 64, pp. 259-278 ; dans une moindre mesure M. BEYSSADE, « Réponse à Lili Alanen et Raul Landim sur la fausseté matérielle » in Jean-Marie Beyssade, J.-L. Marion (éds), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 231-246.

[334] *Regulae*, XII, AT, X, p. 411.

[335] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 135.

monde dans lequel nous croyons donc vivre n'est pas le vrai monde, mais une fable, car les perceptions sensibles, dans lesquelles nous sommes plongés, nous interdisent d'y accéder directement. Le monde est un livre, non plus au sens du grand livre du monde qu'évoque la fin de la première partie du *Discours de la méthode*, non plus comme réservoir d'expériences et de connaissances, mais au sens littéral du terme. Il faudra lire et décrypter notre perception sensible du monde comme un système de signes et non le regarder comme une suite d'images qui ressembleraient aux choses. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas plus de ressemblance entre les idées tirées de nos sens et la réalité qu'entre les mots et les choses. Ce que nous faisait comprendre, sur ce point, l'analyse des idées sensibles comme étant matériellement fausses et la référence, via Suarez, au signe, est parfaitement confirmé par ce que Descartes écrit, dans *La Dioptrique* :

> Et premièrement, touchant la lumière et la couleur, qui seules appartiennent proprement au sens de la vue, il faut penser que notre âme est de telle nature que la force des mouvements, qui se trouvent dans les endroits du cerveau d'où viennent les petits filets des nerfs optiques, lui fait avoir le sentiment de la lumière ; et la façon de ces mouvements, celui de la couleur : ainsi que les mouvements des nerfs qui répondent aux oreilles lui font ouïr les sons ; et ceux des nerfs de la langue lui font goûter les saveurs; et, généralement, ceux des nerfs de tout le corps lui font sentir quelque chatouillement, quand ils sont modérés, et quand ils sont trop violents, quelque douleur; sans qu'il doive, en tout cela, y avoir aucune ressemblance entre les idées qu'elle conçoit, et les mouvements qui causent ces idées[336].

On en trouve encore confirmation dans *Le Monde ou traité de la lumière*, au sujet du sentiment particulier que nous avons de la lumière :

> Vous savez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes ; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir ouï un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrons pas dire en quelle langue il aura été prononcé. Or, si des mots qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance, pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi, qui soit semblable à ce sentiment ? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a établi les ris et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes[337] ?

Descartes introduit, par la comparaison de la faculté de sentir avec le langage, le principe d'une sémiologie de la nature. De même que les mots désignent des choses

[336] AT, VI, pp. 130-131.

[337] AT, XI, p. 4.

auxquelles ils ne ressemblent en rien, de même nos sensations ou sentiments, en l'occurrence celui de la lumière, ne ressemblent en rien à ce qui les causent en nous. De même que l'arbitraire des hommes instaure, par convention, un lien de signification entre les mots et les choses, de même faut-il admettre que l'arbitraire de la nature a manifestement instauré un lien de signification entre l'idée sensible, prise ici comme un signe, est la sensation ou sentiment dont elle est, à la fois, le signe et l'effet. Nous ne pensons pas, à la différence de ce que suggère Monsieur Jean-Pierre Cavaillé[338] à la suite de Ferdinand Alquié[339], que Descartes inverse, ici, le rapport habituel entre signifiant et signifié, autrement dit que la réalité physique extérieure, qui provoque le sentiment ou la sensation en nous, soit prise par Descartes pour le signe de l'idée qu'elle fait naître en notre esprit. Lorsque Descartes dit que la nature établit un signe, qui nous fait voir le sentiment de la lumière, nous proposons de comprendre qu'il s'agit de l'idée de lumière, prise comme signe. Lorsqu'il ajoute que ce signe n'a rien de semblable au sentiment lui-même, nous proposons de comprendre qu'il n'a rien à voir avec l'action physique qui forme et provoque le sentiment de lumière. Car, l'interprétation inverse, proposée par Monsieur J.-P. Cavaillé et F. Alquié, qui fait de la réalité le signe de l'idée, rend incompréhensible le texte de Descartes. Comment, en effet, une réalité physique, dont Descartes nous dit précisément que nous ne la connaissons pas par les sens, pourrait-elle se donner comme signe matériel de l'idée qu'elle fait naître en nous ? Reste toutefois que Descartes, comme le note F. Alquié[340], écrit encore que « […] c'est notre esprit tout de même qui nous représente l'idée de la lumière, toutes les fois que l'action qui la signifie touche notre œil »[341]. Nous suggérons de comprendre que, parce que la nature instaure une relation arbitraire de signifiant à signifié, entre l'idée sensible et la réalité physique qui la cause, cette relation, ainsi instaurée, peut toujours ensuite se lire à double sens, du signifiant vers le signifié, puis du signifié vers le signifiant, de sorte que la réalité devient, en quelque sorte, le signe de son propre signe. Quoi qu'il en soit, le monde se présente à nous comme un immense cryptogramme, dont les signes sensibles devront être décodés. L'image est de Descartes lui-même qui compare la

[338] J.-P. CAVAILLE, *Descartes. La fable du Monde*, Paris, Vrin-Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales [« Contextes »], 1992, p. 81. Sur le fait que l'idée cartésienne est moins image que signe renvoyant à une signification voir K. S. Ong-Van-Cung : « Représenter, c'est, chez Descartes signifier au sens où les idées ne sont pas des images, mais des significations que l'esprit saisit ou comprend », K. S. ONG-VAN-CUNG, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionalité*, Vrin [« Problèmes et controverses »], 2012, p. 166.

[339] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 316, n. 2.

[340] *Ibid*.

[341] *Le Monde ou traité de la lumière*, AT, XI, p. 4.

science générale de la nature à un travail de déchiffrage à l'article 205 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie* :

> Et si quelqu'un…, pour deviner un chiffre écrit avec des lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, et de lire un C partout où il y aura un B, et ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, et que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient un sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé […][342].

Il reviendra à l'entendement de conduire ce travail de déchiffrage des signes que sont les idées qui nous viennent des sens. Ainsi, la lumière naturelle de l'entendement doit redresser et corriger les erreurs que nous fait commettre, dans les jugements que nous portons sur les choses, l'inclination naturelle qui nous pousse toujours à croire qu'il en va dans la réalité comme dans les idées que nos sens nous en proposent. La lumière naturelle de l'entendement, contre cette inclination naturelle, opèrera le passage du chiffre à sa signification, de l'obscurité et de la confusion des idées sensibles à la clarté et à la distinction des idées de la raison, qui traduiront les choses matérielles en termes d'étendue, de grandeurs, de figures et de mouvements, ainsi que l'explicite l'exemple du morceau de cire dans les *Méditations* :

> Mais ce qui est à remarquer sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le 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[343].

Il faudra apprendre à penser le sensible sans les sens, après avoir reconnu que les idées des sens n'ont pas de valeur dans le domaine théorique de la recherche de la vérité. Il n'y a de vérité du sensible qu'au-delà de l'enseignement direct des sens. Pour connaître la nature et entrer en sa possession, il faut commencer par s'en couper, par en sortir. Il ne faut regarder qu'au-dedans de soi les natures simples qui nous permettent d'en restituer la vraie représentation. C'est, pourrions-nous dire, de l'intérieur que nous devons nous astreindre à retrouver les choses qui nous sont extérieures. L'exercice du

---

[342] AT, IX, 2, p. 323.

[343] *Méditation seconde*, AT, IX, 1, pp. 24-25. Descartes écrit encore : « Il ne reste plus que les sentiments, les affections et les appétits, desquels nous pouvons avoir aussi une connaissance claire et distincte, pourvu que nous prenions garde à ne comprendre dans les jugements que nous en ferons que ce que nous connaîtrons précisément par le moyen de notre entendement et dont nous serons assurés par la raison », *Principes de la philosophie*, I, art. 66, AT, IX, 2, p. 55.

doute aura commencé par instiller un soupçon fondé à l'encontre de la connaissance sensible. Mais il aura fait plus et mieux : il nous aura aussi appris à nous délivrer du doute. Comment ? Paradoxalement et précisément, en doutant, c'est-à-dire en apprenant à délivrer notre esprit de nos sens. Car, Descartes présente le doute comme son propre antidote. Il guérit de ce dont il souligne et aggrave le mal, à savoir du douteux. Le doute est remède au doute. Il commence ainsi à se retourner contre lui-même avant même l'expérience du *cogito*, car il travaille à l'élimination du douteux provenant de nos idées sensibles, comme objets de la pensée. Cela vaut surtout pour le doute des *Méditations*, qui développe les raisons de douter, certes, extravagantes, et de moins en moins convaincantes, mais utiles, au demeurant, pour nous apprendre à détacher notre esprit des sens. Rappelons-nous que Descartes estime n'avoir pas pu suffisamment développer, dans le *Discours*, les raisons des sceptiques et toutes les choses nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus* (pour détacher notre esprit des sens)[344]. Aussi, le doute se présente, dans l'*Abrégé des six méditations*, très explicitement comme l'exercice spirituel destiné tant à nous apprendre à nous détacher du commerce des sens et de ce qui demeure incertain, qu'à nous en faire douter :

> Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous ne puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable[345].

La *Méditation sixième*, confirmant la disqualification théorique de nos idées sensibles, réévaluera leur fonction. Leur fonction véritable, instituée par la nature, se révèlera alors toute pratique. Les sens nous enseignent, non ce que les choses sont, mais ce en quoi elles nous sont nuisibles ou profitables :

> […] j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature, parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au compose dont il est partie, et jusque-là étant assez claires et assez distinctes, je m'en sers néanmoins comme si elles étalent des règles très certaines, par lesquelles

[344] *A Vatier*, 22 février 1638, AT, I, p. 560. Sur ce point voir aussi *A Mersenne*, mars 1637, AT, I, p. 351; *A un destinataire inconnu*, mars 1637, AT, I, p. 353 ; *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 122-123.

[345] AT, IX, 1, p. 9.

> je pusse connaître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus[346].

Les sens ne nous donnent d'idées claires et distinctes que de ce qui est compatible avec l'union d'âme et de corps dont nous sommes composés. Ils nous enseignent la manière dont les corps nous affectent, et non ce qu'ils sont hors de l'action qu'ils exercent sur nous. Descartes procède à une double réévaluation : une réévaluation du rôle de nos facultés et une réévaluation de la fonction des idées sensibles.

La première réévaluation consiste à préciser que les choses matérielles sont connaissables par l'entendement seul et en termes d'étendue, de figure, de mouvement, non par les sens, ni au travers des qualités sensibles (sons, odeurs, saveurs, couleurs, etc.). La distinction sur laquelle, elle se fonde ouvre la voie à ce que Locke distinguera sous les termes de qualités premières et de qualités secondes. Locke reprend d'ailleurs exactement la comparaison de la dissemblance entre les idées de sensations et la réalité extérieure avec la dissemblance entre les mots et les choses, telle que la propose Descartes dans *Le Monde* :

> Mais afin de mieux découvrir la nature de nos idées, et d'en discourir d'une manière plus intelligible, il est nécessaire de les distinguer en tant qu'elles sont des perceptions et des idées dans notre esprit, et en tant qu'elles sont, dans les corps, des modifications de matière qui produisent ces perceptions dans l'esprit. Il faut, dis-je, distinguer exactement ces deux choses, de peu que nous nous figurions (comme on n'est peut-être que trop accoutumé à le faire) que nos idées sont de véritables images ou ressemblances de quelque chose d'inhérent dans le sujet qui les produit : car la plupart des idées de sensations qui sont dans notre esprit, ne ressemblent pas plus à quelque chose qui existe hors de nous, que les noms qu'on emploie pour les exprimer, ressemblent à nos idées, quoi que ces noms ne laissent pas de les exciter en nous, dès que nous les entendons[347].

Locke fait suivre cette comparaison, toute cartésienne, par une définition de l'idée qui correspond à la manière dont Descartes définit les notions de pensée et d'idée dans l'exposé géométrique, à la fin des *Réponses aux secondes objections*, de sa philosophie première : « J'appelle *idée* tout ce que l'esprit aperçoit en lui-même, toute perception qui est dans notre esprit lors qu'il pense […] »[348]. Locke fait, enfin, subir,

---

[346] *Id*., p. 66.

[347] J. LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. de l'anglais P. Coste, 3e éd., Amsterdam, Pierre Mortier, 1735, p. 89.

[348] *Ibid*.

par la pensée, à un grain de blé la même sorte de variation eidétique, avant l'heure, que celle que faisait subir Descartes au morceau de cire de la *Méditation seconde* :

> Prenez, par exemple, un grain de blé, et le divisez en deux parties : chaque partie a toujours de l'étendue, de la solidité, une certaine figure, et de la mobilité. Divisez-le encore, il retiendra toujours les mêmes qualités, et si enfin vous les divisez jusqu'à ce que ces parties deviennent insensibles, toutes ces qualités resteront toujours dans chacune des parties. Car une division qui va à réduire un corps en parties insensibles, (qui est tout ce qu'une meule de moulin, un pilon ou quelque autre corps peut faire sur un autre corps) une telle division ne peut jamais ôter à un corps la solidité, l'étendue, la figure et la mobilité, mais seulement faire plusieurs amas de matière, distincts et séparés de ce qui n'en composait qu'un auparavant, lesquels étant regardés dés là comme autant de corps distincts, font un certain nombre déterminé, après que la division est finie[349].

Pour finir, Locke pose la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes des corps, qui, à peu de chose près (notamment la solidité et la texture qui sont qualités premières chez Locke, et qualités sensibles, secondes au sens de Locke, chez Descartes), recoupe la distinction cartésienne entre les idées de l'entendement et les idées sensibles que nous formons au sujet des corps :

> Ces qualités du corps qui n'en peuvent être séparées, je les nomme qualités originales et premières, qui sont la solidité, l'étendue, la figure, le nombre, le mouvement, ou le repos, et qui produisent en nous des idées simples, comme chacun peut, à mon avis, s'en assurer par soi-même. Comment les premières qualités produisent les idées en nous. Il y a, en second lieu, des qualités qui dans les corps ne sont effectivement autre chose que la puissance de produire diverses sensations en nous par le moyen de leurs premières qualités, c'est-à-dire, par la grosseur, figure, contexture et mouvement de leurs parties insensibles, comme sont les couleurs, les sons, les goûts, etc. Je donne à ces qualités le nom de secondes qualités […][350].

La seconde réévaluation opérée par Descartes ouvre la voie à ce que deviendront chez Spinoza la connaissance du premier genre et les idées inadéquates :

> Idea cujuscunque affectionis Coporis humanis adaequatam corporis externi cognitionem non involvit[351] ; [L'idée d'une affection quelconque du corps humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate du corps extérieur[352].]

---

[349] *Id*. pp. 89-90.

[350] *Id*. p. 90.

[351] B. SPINOZA, *Éthique*, II, prop. 25, 35, Paris, Vrin [« Bibliothèque de grands textes philosophiques »], 1983, p. 176.

La notion d'idée inadéquate conserve le principe d'une fausseté de l'idée, et non du jugement, qu'annonçaient les idées matériellement fausses de la *Médiation troisième* :

> Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam idea inadaequatae, sive mutilae et confusae, involvit[353], [La fausseté consiste dans une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire mutilées et confuses[354].]

Les idées des affections du corps humain nous renseignent moins sur ce que sont les corps extérieurs que sur la manière dont ils affectent le nôtre. En ce sens, la connaissance du premier genre, chez Spinoza, tire l'enseignement de la fonction des sens telle que l'expose Descartes dans la *Méditation sixième*.

Le doute était parfaitement fondé à mettre en avant les erreurs des sens dans le domaine de la recherche de la vérité. En se demandant et en déterminant ce qu'il faut admettre et ce qu'il faut rejeter de ce qui nous vient des sens, la *Méditation sixième*, trace une voie médiane entre le scepticisme ainsi que ses continuateurs au sein de l'Académie, d'une part, et l'épicurisme, et les disciples d'Aristote, d'autre part, autrement dit, entre une absolue défiance et une confiance absolue dans les sens, voie médiane que Descartes reprend très explicitement dans la *Lettre-Préface des Principes de la philosophie* :

> […] ce qui les [ceux qui vinrent après Platon et Aristote] porta de part et d'autre à des erreurs extravagantes ; car quelques-uns de ceux qui étaient pour le doute l'étendaient même jusques aux actions de la vie, en sorte qu'ils négligeaient d'user de prudence pour se conduire ; et ceux qui maintenaient la certitude, supposant qu'elle devait dépendre des sens, se fiaient entièrement à eux, jusque-là qu'on dit qu'Épicure osait assurer, contre tous les raisonnements des astronomes, que le soleil n'est pas plus grand qu'il paraît. C'est un défaut qu'on peut remarquer en la plupart

---

[352] *Id.*, trad. Ch. Appuhn, p. 177. Et aussi : « Mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nsi per ideas affectionum sui Corporis », *Id*., prop. 26, p. 178 ; [« L'âme ne perçoit aucun corps extérieur comme existant en acte, si ne n'est par les idées des affections de son propre corps », *Id*., trad. Ch. Appuhn, p. 179] ; « Idea enim affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae », *Id*., prop. 28 ; [« Les idées des affections du corps humain considérées dans leur rapport à l'âme humaine seulement, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses », *Id*., trad. Ch. Appuhn, p. 181.]

[353] *Id*., prop. 26, p. 190.

[354] *Id*., trad. Ch. Appuhn, p. 191.

> des disputes, que la vérité étant moyenne entre les deux opinions qu'on soutient, chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il a plus d'affection à contredire[355].

Nous noterons, avec intérêt, que l'évocation de l'opposition entre scepticisme et dogmatisme, dans la *Lettre-Préface,* ramène la question de la légitimité du doute à la seule connaissance sensible, ce qui plaide encore, nous semble-t-il, en faveur de la thèse que nous soutenons et qui voit dans l'examen de la valeur de la connaissance sensible le principal objet de l'usage que Descartes fait du doute.

[355] AT, IX, 2, pp. 6-7.

CHAPITRE II. SUR L'HYPOTHESE DE LA FOLIE

L'argument de la folie ne trouve pas d'écho dans la succession des réfutations des raisons de douter auxquelles procèdent les cinq dernières *Méditations*. En ce sens, son intégration dans une lecture déflationniste des raisons de douter, fondée sur le principe selon lequel la force de chaque raison de douter se mesure à la place qu'occupe sa réfutation dans l'ordre des *Méditations,* peut paraître problématique.

§ 1. LA CONTROVERSE FOUCAULT/DERRIDA

On a tenté d'expliquer l'absence de reprise de l'argument de la folie, soit par son caractère supposé avorté, soit par la thèse de son amplification par l'argument du rêve qui, d'une certaine façon, consisterait à le réendosser. Ces deux interprétations sont restées célèbres dans la controverse qui opposa, au sujet de l'évocation de la folie par Descartes, Michel Foucault et Jacques Derrida[356]. Pour M. Foucault, Descartes procède

[356] La passe d'armes entre Foucault et Derrida est restée célèbre sous les termes de « querelle de la folie ». Cet épisode du commentaire cartésien comprend trois pièces versées au dossier du rapport à la folie dans la *Méditation première* : i) trois pages de Michel Foucault dans M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. 54-57, ii) une conférence de Derrida intitulée « *Cogito* et histoire de la folie », publiée, en 1964, dans la *Revue de métaphysique et de morale* et reprise dans *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, pp. 51-96, iii) une réponse détaillée de Foucault à Derrida intitulée « Mon corps, ce papier, ce feu » publiée, à titre de postface, dans la seconde édition de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 583-603. La querelle entre Foucault et Derrida nous semble relever, du moins initialement, d'un dialogue de sourds. M. Foucault lit la *Méditation première* selon le principe d'une mise en perspective dans une histoire de la folie, alors que J. Derrida procède à

à un acte d'exclusion de la folie. Alors que la tradition sceptique faisait de la folie une raison de douter, un moyen dans la quête de la vérité, Descartes l'évincerait de sa fonction dans le cheminement du doute. M. Foucault comprend l'évocation par Descartes de la folie comme son rejet brutal, sa réduction au silence et son exil obtenu au prix d'un coup de force de la raison. Il n'y a plus, selon M. Foucault, de compromis ni de collaboration possible, pour Descartes, entre la folie et la raison dans l'entreprise de la recherche de la vérité par la lumière naturelle de notre entendement. Si le sujet se qualifiait de fou, il se disqualifierait immédiatement comme sujet méditant capable de vérité par la raison. M. Foucault voit dans ce supposé rejet, dans ce divorce entre folie et raison, une pétition de principe et le symptôme d'un nouveau rapport à la folie qui voit le jour au XVII^{e} siècle et annonce son grand renfermement, sa mise à l'écart et sa mise sous contrôle qui conduit à l'institution de procédures d'internement. L'internement est la forme institutionnelle que prend la grande coupure qu'instaure l'âge classique entre la raison et la déraison, dont le traitement par Descartes dans la *Méditation première* serait, selon M. Foucault, l'expression ou l'écho philosophique. M. Foucault réfère le texte des *Méditations métaphysiques* à un contexte relevant de transformations sociales, culturelles, politiques, institutionnelles, juridiques et judicaires dont il se ferait l'expression, avec lesquelles il entrerait en résonance. J. Derrida, quant à lui, affirme que l'argument de la folie n'a pas la force suffisante pour remettre en cause la totalité de la valeur objective de nos perceptions. Descartes, selon J. Derrida, trouvera cette force indispensable au doute radical dans l'argument du rêve, qui serait l'exaspération hyperbolique de celui de la folie. Bref, dans cette lecture inflationniste des raisons de douter, le rêveur serait, chez Descartes, plus fou que le fou.

---

une analyse de la structure argumentative qui permet de pratiquer le doute hyperbolique. Ces points de vue et cette divergence de méthodes n'auraient peut-être pas été en soi définitivement irréconciliables, si M. Foucault n'avait pas voulu, en 1972, se placer, à son tour, sur le terrain de J. Derrida et reprendre les textes latin et français des *Méditations* dans une analyse serrée pour creuser leur opposition. L'on se réfèrera utilement sur la « querelle de la folie » aux études suivantes : J.-M. BEYSSADE, « "*Mais quoi, ce sont des fous*". Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », *Revue de métaphysique et de morale*, 78^{e} année, 1973-3, pp. 273-294 ; repris dans *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 2001, pp.13-48 ; D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Quadrige-*Grands textes* »], 2005, pp. 381-394.

§ 2. UNE HYPOTHÈSE À PRENDRE AU SÉRIEUX

Nous pensons que ces deux lectures, celle de Michel Foucault et celle de Jacques Derrida, doivent être renvoyées dos à dos. Elles sont, en effet, l'une et l'autre contestables sur le point fondamental qu'elles ont en commun d'admettre une disqualification, qui n'est pas si évidente, par Descartes de l'argument de la folie. Aussi débouchent-elles, en admettant une disqualification de l'hypothèse de la folie, sur une aporie : pourquoi Descartes aurait-il conservé la présentation de cette raison de douter s'il l'avait estimée si inconcevable, selon M. Foucault, ou si inadéquate, si faible, si peu soutenable, si inconsistante, selon J. Derrida ? Pourquoi ne l'aurait-il pas supprimée si elle n'était, à ses yeux, ni un instrument valable, ni une étape sérieuse de mise en œuvre du doute comme le soutient M. Foucault ? si elle n'était que l'ébauche ratée de l'argument du rêve comme l'affirme J. Derrida ? Quel serait l'intérêt de son maintien dans le processus de déploiement du doute si elle ne parvenait effectivement qu'à l'affaiblir ? Comment encore justifier sa place dans l'ordre la *Méditation première* si l'on souscrit aux analyses de M. Foucault ou de J. Derrida ? Aussi, proposons-nous de changer de point de vue et de nous tourner vers une autre possibilité de compréhension du texte. Notre hypothèse de lecture consiste, conformément à l'interprétation déflationniste des raisons de douter que nous défendons ici, à considérer que l'argument de la folie, comme celui des sens, est un argument parfaitement sérieux, assurément plus sérieux et plus inquiétant que ceux qui le suivent dans l'ordre de la *Méditation première* et qui tomberont les premiers sous les coups de la raison (argument du rêve, hypothèse d'un Dieu trompeur, fiction du malin génie). Comment s'autoriser, en effet, à penser que l'hypothèse de la plus totale folie se trouve dépassée comme le suggère J. Derrida ou qu'elle est, plus simplement encore, mise hors-jeu par Descartes, comme le soutient M. Foucault ? Rien ne permet de l'affirmer. Certes Descartes s'exclame qu'il serait aussi extravagant que les plus fous s'il se réglait sur leurs exemples, c'est-à-dire s'il se considérait comme eux, s'il s'inspirait de leurs exemples pour s'appréhender lui-même :

> Mais encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres desquelles on ne peut pas raisonnablement douter quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple que je sois ici assis auprès du feu vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus ; ou

> s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples[357].

Est-ce à dire, pour autant, que le sujet méditant disposerait de quelque certitude qui lui permettrait de s'assurer qu'il n'est point fou ? Rien ne permet de le soutenir et Descartes ne le soutient pas. Tout au plus le côté lapidaire, expéditif, de la réaction de Descartes à l'hypothèse de sa propre folie dénote-t-il un mouvement d'humeur, un désagrément à devoir l'envisager. Mais cela ne s'apparente en rien à un argument qui permette d'évincer l'hypothèse de la folie.

§ 3. L'IMPOSSIBLE RÉFUTATION DE L'HYPOTHÈSE

Descartes dit simplement que ce serait être fou que de se croire fou. Nous pouvons assurément le suivre sur ce point, car si un sujet prétendu sain se croyait fou, il ne serait déjà plus tout à fait sain ; il serait fou. Un sujet sain ne peut que se savoir et se dire sain. Mais est-ce à dire que l'on est, à l'inverse, assuré de ne pas être fou à partir du moment où l'on croit ne pas l'être, ou l'on croit être sain ? Il serait bien téméraire de l'affirmer et de faire ce saut logique. Car, si le sujet sain ne peut se savoir et se dire fou (sans mentir), le fou peut parfaitement se croire et, lui aussi, se dire sain (sans intention de mentir) sans que sa folie ne cesse. Refuser de se croire fou, comme le fait Descartes, est certes une condition nécessaire pour se savoir sain, mais ce n'est en rien une condition suffisante pour en être certain. Dès lors, ce qui pourrait passer, avec le bref passage qui en traite dans la *Méditation première*, pour une éviction immédiate de l'hypothèse de la folie n'en est peut-être pas une et ne peut logiquement pas en être une. Elle peut d'autant moins l'être, si l'on s'arrête à la manière dont Descartes conçoit la folie. Car, il la décrit comme un état de constante et de totale aliénation, de sorte que le fou ainsi présenté est, par définition, entièrement immergé dans sa folie. Il l'est, notons le bien, de manière permanente en raison du total désordre physiologique que créent dans son cerveau les noires vapeurs de sa bile. Descartes donne des indices de sa conception de la folie à l'aide d'exemples. Pour Descartes, est fou le misérable qui se prend constamment pour un roi, l'homme nu qui s'imagine être vêtu d'or et de pourpre, celui qui est convaincu d'avoir un corps friable et fait de verre ou d'être une cruche. Autant dire qu'il ne s'agit pas d'altérations modérées, ni intermittentes du

[357] AT, IX, 1, p.14.

comportement et que l'idée du fou, telle que la livre ici Descartes, est celle de ce que l'on appelle communément un fou furieux, un parfait dément. Il est bien difficile, pour ne pas dire totalement impossible, de soutenir alors, avec J. Derrida, que le portrait du fou cartésien dans la *Méditation première* est celui d'un fou qui ne se trompe pas en tout, ni toujours, qui ne se trompe pas assez, qui n'est pas assez fou pour remettre en cause la valeur objective de toutes ses perceptions. À un degré de totale aliénation conforme aux exemples que fournit Descartes, tout fou est fatalement incapable de se savoir et de se dire fou puisqu'il se prend pour ce qu'il n'est pas. Le fou cartésien est celui qui ne pourra jamais se dire fou et qui, par conséquent, pourra même soutenir ne pas l'être, justement parce qu'il l'est complètement, sans intermittence, ni moindre brin de lucidité. Puisque le fou qui se dirait sain ne le serait pas pour autant, mais serait bel et bien fou, car il ne cesserait pas de se prendre pour un autre, le vrai fou n'éprouve pas sa propre folie.

C'est pourquoi l'hypothèse de la folie ne peut jamais être mise à l'épreuve pour constater que l'on est fou ou pas. Si l'hypothèse de la folie n'est pas mise à l'épreuve dans les *Méditations*, ce n'est pas, comme le pense M. Foucault, parce que la folie serait exclue d'autorité et parce que cette exclusion trahirait une peur sourde de la folie. C'est bien plutôt parce que la mise à l'épreuve de la folie n'est pas possible, parce que la vraie folie ne s'éprouve pas, ne se connaît pas de l'intérieur. Dire et croire que l'on n'est pas fou peut tout aussi bien être le signe qu'on l'est, si on l'est effectivement, que le signe que l'on ne l'est pas, si effectivement on ne l'est pas. De ce point de vue, du point de vue de la conscience qu'il a de lui-même et de ce qu'il peut dire de lui, le fou ne se distingue pas d'un homme sain. Ni l'un, ni l'autre ne dira sincèrement qu'il est fou. Personne ne se croit jamais fou. Cela renvoie à une double contradiction : le sujet sain ne peut se croire fou, a moins de l'être, et s'il l'est, il ne peut plus le croire, puisqu'il ne peut se prendre pour ce qu'il est sans cesser d'être entièrement fou. Le fou intégral et le sujet parfaitement doté de l'usage de sa raison, pour des motifs, certes, inverses, ne peuvent que tenir le même discours : l'un parce qu'il est justement fou, l'autre parce qu'il ne l'est justement pas. Il existe un inquiétant voisinage, une troublante identité entre le discours de la folie et celui de la raison. De ce voisinage témoignaient Montaigne[358] et Charron[359]. Et Cervantès encore ne cessera de mettre en scène cette

[358] « De quoi se fait la plus subtile folie que de la plus subtile sagesse ? Comme des grandes amitiés naissent des grandes inimitiés, des santés vigoureuses les mortelles maladies : ainsi des rares et vives agitations de nos âmes, les plus excellentes manies, et plus détraquées : il n'y a qu'un demi-tour de cheville à passer de l'un à l'autre. Aux actions des hommes insensés, nous voyons combien proprement s'advient la folie, avec les plus vigoureuses opérations de notre âme. Qui ne sait combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avec les gaillardes élévations d'un esprit libre ; et les effets d'une vertu suprême et extraordinaire ? Platon dit les mélancoliques plus disciplinables et excellents : aussi n'en est-il point qui aient tant de propension à la folie », MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête (éds.), t. 2, Paris, Gallimard [« Folio classique »], 2009, p. 238.

proximité, cette apparente similitude, ce double visage possible du discours les nombreuses fois où Don Quichotte (qui ne s'avouera jamais fou, si ce n'est au seuil de sa mort où il cessera précisément de l'être) impressionne ses interlocuteurs par la sagesse et la parfaite logique de ses discours. L'on peut donc déterminer la valeur d'un énoncé portant dénégation de sa folie par celui qui parle, à condition de savoir par ailleurs, si, indépendamment de ce qu'il prétend, le sujet qui parle est fou ou s'il est sain ; mais l'on ne saurait inversement établir si un sujet est fou ou ne l'est pas à partir de ce qu'il en dit lui-même. Or, Descartes déclare que ce serait être fou que de se croire fou. Il ne dit pas, et ne peut pas dire, que ne pas le croire garantisse qu'on ne l'est pas. De l'intérieur de sa folie, le fou ne se connait pas comme tel. Et, aucun point de vue extérieur, à celui du sujet de l'énonciation ne permet, dans le texte des *Méditations*, de le confirmer ou de l'infirmer.

Ainsi, soutenir l'argument selon lequel le sujet de la méditation ne peut pas être fou, parce qu'il ne dit pas l'être, d'une part, et que ce serait assurément l'être que de le dire et le croire, d'autre part, est infondé. La question de la folie ne peut rester que parfaitement indéterminée. En résumé : i) Descartes ne dit pas qu'il est fou ; ii) il affirme qu'il le serait s'il le disait, iii) mais il ne peut pas dire, et ne dit jamais, qu'il n'est pas fou, contrairement à ce que croit Foucault. Foucault oblitère, en effet, une distinction, tant logique que psychologique, essentielle à l'intelligence du texte : c'est une chose que de ne pas se dire fou et c'en est une autre que de pouvoir être, à si peu de frais, assuré qu'on ne l'est pas. Le texte cartésien ne parvient jamais à franchir le pas de la dénégation de la folie et la certitude de ne pas être fou. Descartes ne dira rien de plus qu'il serait fou de se croire fou. Un homme sain ne se croit pas fou. Mais un homme qui ne se croit pas fou n'est pas nécessairement sain ; il peut toujours être fou sans le croire. Aussi, l'argument de la folie n'est pas réfuté, chez Descartes, il n'est pas même véritablement écarté, son ombre plane sur l'ensemble du texte des *Méditations*, il est maintenu par un silence que ne peuvent que s'imposer le texte et le sujet méditant. À ce titre, l'argument de la folie est certainement, après l'argument des sens trompeurs, le second argument le plus sérieux qui alimente les raisons de douter. Il est si sérieux que la raison ne parvient pas à s'en défaire. Nul n'est jamais certain de ne pas être totalement aliéné. Cela ne cesse pas d'être vrai avec Descartes, de sorte que ce n'est pas la faiblesse, l'insuffisance ou l'échec de l'argument de la folie, toujours possible, qui oblige la *Méditation première* à s'orienter vers de nouveaux arguments, mais bien, à

[359] « La sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demi-tour de l'une à l'autre : cela se voit aux actions des hommes insensés. […] De quoi se fait la subtile folie, que de la plus subtile sagesse ? C'est pourquoi, dit Aristote, il n'y a point de grand esprit sans quelque mélange de folie ; et Platon, qu'en vain un esprit rassis et sain frappe aux portes de la poésie », P. CHARRON, *De la sagesse*, Paris, Lefèvre, 1836, pp. 73-74.

l'inverse, son efficacité. L'hypothèse de la folie n'est pas arbitrairement évincée. Elle, en réalité, tacitement maintenue. Toute tentative de la réfuter serait vouée à l'échec. Descartes ne s'y essayera, d'ailleurs, à aucun moment, au cours des *Méditations* et, plus généralement, au sein de son œuvre. L'argument de la folie ne doit-il pas être dès lors considéré comme l'argument sceptique indépassable et par lequel Descartes échoue, en partie, dans son ambition de rejouer la partition du scepticisme dans le but d'en venir, une fois pour toutes, à bout ? C'est la conclusion à laquelle nous parvenons. Aussi, M. Foucault a-t-il, certainement, trop vite enrôlé Descartes dans sa thèse de l'exclusion de la folie à l'âge classique. La rupture qu'il décrit avec Montaigne et Charron qui maintiennent un statut de la folie qui, à la Renaissance, voisine encore avec la sagesse, ne nous semble manifestement pas passer par Descartes. Si ce dernier ne s'inscrit pas dans le mouvement général d'exclusion de la folie au XVII^{e} siècle étudié par M. Foucault, cela est très probablement dû au fait que tout le premier XVII^{e} siècle, auquel appartiennent Cervantès et Descartes, n'a pas encore nettement et définitivement procédé à cette séparation radicale qu'examine Foucault entre raison et déraison. En effet, elle ne s'accomplira vraiment qu'à partir de 1656, dans la pratique institutionnelle de l'enfermement, que permet, en France, la création par le pouvoir royal de l'hôpital général et l'instauration de son statut d'exception. Descartes sera alors déjà mort depuis plus de six ans.

CHAPITRE III. SUR L'HYPOTHESE DE L'INDISTINCTION DE LA VEILLE ET DU REVE

§ 1. REMETTRE L'OUVRAGE SUR LE MÉTIER

L'argument de l'indistinction de la veille et du rêve et d'un rêve généralisé repose sur une expérience banale, communément partagée, ancrée dans le vécu humain. Cette expérience est coutumière, il ne passe un jour sans qu'elle se produise. L'argument, malgré ses faiblesses, ne sera réfuté que très tard, à la fin de la *Méditation sixième*, qu'une fois les sens partiellement réhabilités, puisqu'il affecte les vérités sensibles. Il plane sur l'ensemble des *Méditations*[360]. Qu'est-ce qui motive son entrée en jeu, après l'évocation des deux hypothèses qui le précèdent, celle d'une erreur généralisée des sens et celle de la folie ? L'hypothèse de la folie vient de déboucher sur une aporie et une indécision qui ne permet pas de résoudre la question de savoir si nos perceptions peuvent être tenues pour assurées. Elle ne permet pas de les retenir comme certaines, puisque nous sommes peut-être fous. Elle ne permet pas, non plus, de décréter qu'elles sont trompeuses de manière certaine, puisque nous ne saurions être absolument assurés ni que nous ne sommes pas fous, ni que nous le sommes. Le travail de mise en œuvre d'un doute systématique reprend, ici, là où nous l'avions laissé avant l'entrée en jeu de l'hypothèse de la folie, avec celle d'une erreur généralisée des sens qui se heurte

[360] Nous rejoignons, sur ce point, la thèse de Monsieur Georges Moyal qui s'oppose à l'interprétation sans preuves, notamment soutenue par F. Alquié, selon laquelle l'argument de l'indistinction entre la veille et rêve tomberait avec la connaissance de la véracité divine. Sur l'analyse des textes et arguments qui plaident pour une permanence du rêve tout au long des *Méditations*, voir G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les* Méditations, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 50-63.

aux perceptions quotidiennes les plus proches, les plus intimes, au fait, par exemple, de se sentir assis ici auprès du feu, d'être vêtu, de tenir entre ses mains cette feuille.

Il faut donc, à ce stade de l'alimentation du doute en arguments, remettre l'ouvrage sur le métier, trouver un nouvel argument à partir duquel le doute puisse se redéployer après l'impasse dans laquelle celui de la folie a conduit toute possibilité de jugement sur la réalité. Le nouvel argument sera le suivant : qu'est-ce qui me garantit que ma vie n'est pas qu'un songe[361] et que ce que je tiens pour la réalité, à commencer, par celle dont témoignent mes sens a plus de réalité que toutes les illusions de mes rêves ? Son champ d'application et d'extension enveloppe, comme celui de la folie, le domaine des perceptions sensibles quotidiennes que nous avons l'habitude de tenir pour certaines et qui jusqu'ici semblaient résister au doute appuyé sur l'expérience des erreurs de nos sens. Et, il porte, comme celui de la folie, plus généralement sur toutes nos représentations mentales. Nous pouvons, toutefois, espérer qu'il soit plus décisif et qu'il nous conduise vers un jugement certain à leur sujet, qu'il permette soit de définitivement les disqualifier comme trompeuses, soit de définitivement les retenir comme parfaitement sûres. Nous en attendons une raison de douter plus déterminante que l'hypothèse de la folie, et plus générale que celle de l'erreur des sens qui ne semblait valoir pour les perceptions sensibles outrepassant la capacité et la portée naturelle de nos sens. Toute la question est de savoir si cet argument permet d'atteindre cet objectif ?

Pour y répondre nous devons en examiner le ressort, les forces et faiblesses, et les limites. Pour ce qui est de son ressort, il repose, nous l'avons dit, sur une expérience absolument commune et banale : le fait que tout homme dorme et rêve. Or, lorsque nous dormons, nous n'avons rien à envier aux plus fous des fous en matière de confusion entre ce qui est réel et ce qui est illusoire. Nous prenons nos rêves pour des réalités. Alors que nous sommes nus dans un lit, nous croyons être habillés au coin d'un feu. Cette expérience banale du rêve éveille le soupçon et nous donne le droit de penser qu'elle est extensible. Autrement dit, si, lorsque je dors, je ne crois pas dormir, pourquoi, maintenant que je ne crois pas dormir, que je me pense éveillé, ne serais-je pas, en réalité, en train de dormir et ne serais-je pas en train de rêver que je suis éveillé ? Selon cette hypothèse, il n'y aurait d'autre réalité que les illusions de nos songes sans extériorité, la veille elle-même n'existerait qu'à l'intérieur du rêve, qu'à titre d'effet du rêve. Veiller ne serait pas autre chose que rêver que l'on ne rêve pas. La veille ne serait pas par nature différente du rêve. D'ailleurs, les sensations que nous pensons éprouver à l'état de veille sont exactement identiques à celles que nous éprouvons en songeant. Les

[361] « Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel ? », *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, AT, X, p. 511.

sensations, couleurs, sons, sentiments de chaleur ou de froid, etc. sont de nature parfaitement subjective. Cette comparaison de la perception avec le rêve non seulement étend le doute à toutes les choses sensibles mais le radicalise. La perception peut être considérée comme un rêve éveillé, ce qui conduit à déréaliser totalement le monde des choses matérielles et les sensations qui nous le font éprouver. Ainsi l'hypothèse de l'indistinction de la veille et du rêve prolonge directement celle de l'erreur généralisée des sens et l'accentue de manière radicale.

Que cette raison nouvelle de douter ait une extension plus ample que l'argument des sens trompeurs, en ne laissant hors de son champ aucune perception sensible, qu'elle soit plus radicale dans la disqualification de la réalité objective des choses matérielles, cela est manifeste. Qu'elle soit plus puissante que les arguments des sens trompeurs et que celui de la folie, rien n'est moins sûr. Nous suggérons qu'elle sera moins sérieuse, plus fragile et moins difficile à évincer que l'argument de la folie et que celui des sens trompeurs, qui la précèdent.

§ 2. Sur la réversibilité de la veille et du sommeil : l'entrée dans l'hyperbole

L'hypothèse d'un rêve éveillé généralisé nous semble entachée d'une fragilité intrinsèque qui tient, selon nous, à trois raisons.

Premièrement, pouvons-nous comprendre l'hypothèse du rêve éveillé de la manière suivante : nous nous souvenons avoir souvent rêvé et cru, par le passé, être éveillés sans l'être, nous sommes alors peut-être actuellement, à nouveau dans cet état, bien que nous croyant éveillés ? Examinons ce que dit le texte des *Méditations* :

> Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier, que cette tête que je remue n'est point assoupie, que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais en y pensant soigneusement je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions[362].

En disant que nous avons, non pas toujours, mais « souvent » été trompés en rêvant, d'une part, et que nous nous en souvenons, ce qui suppose que nous ne rêvons

[362] *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 15.

plus, d'autre part, Descartes semble contredire l'hypothèse que nous puissions encore rêver. Comment, en effet, pourrais-je me souvenir d'avoir rêvé, si je rêve encore, et si je ne suis jamais sorti de mon rêve ? La seule possibilité logique revient à admettre que nous rêvons de manière intermittente, ce qui est en réalité le cas, et ce qui suppose une distinction réelle entre sommeil et veille que l'argument entend précisément effacer. S'il faut comprendre l'argument du rêve, comme désignant d'un état intermittent, ainsi que semble l'indiquer le texte des *Méditations*, c'est toute la force de l'hypothèse qui s'effondre. Et si nous supposons encore que la confusion entre rêve et veille est notre état présent (« supposons donc maintenant que nous sommes endormis […] »[363]), sans l'avoir toujours été, cela rend caduque l'hypothèse d'un rêve éveillé généralisé sur laquelle l'argument du doute repose. Si, en effet, l'hypothèse d'un rêve éveillé n'est pas généralisable et ne couvre pas la totalité de notre existence, elle ne souscrit plus aux exigences du doute, qui entend ici atteindre l'ensemble de la réalité du monde extérieur et de l'expérience que nous en faisons. L'hypothèse d'un rêve intermittent a pour conséquence que, si à présent, rien de ce que je pense n'échappe peut-être à l'emprise du rêve, dans le temps, en revanche, toute une partie de la réalité, celle connue alors que je ne rêvais point, ne tombe plus sous son emprise et n'a pas à être requalifiée en illusion. Il y a bien, dans ce cas, un autre univers différent des images suscitées par mes songes, même si désormais je n'y accède plus et n'en sais plus rien. Il faut donc admettre que l'idée d'un rêve éveillé ne sert d'argument au doute sur la réalité objective de nos pensées, et ne constitue une avancée par rapport à l'argument des sens trompeurs, qu'à condition d'être absolument général, et qu'il ne peut être général que si son emprise est étendue à l'ensemble de notre vécu, à non au seul présent. Dès lors, l'état de rêve ne peut, en vertu d'une exigence de cohérence et d'efficacité de l'hypothèse, qu'avoir été toujours le nôtre, depuis nos premiers instants. Si ma vie est actuellement un songe, comme l'envisage l'argument cartésien, il faut aussi qu'elle l'ait toujours été pour que l'argument serve à déstabiliser notre croyance en l'existence d'un monde extérieur. Sans cela, je pourrais conclure que je suis peut-être actuellement victime des illusions de mes rêves, mais certainement pas que le monde s'y réduit. Or, le texte de la *Méditation première* est moins radical, et ne satisfait pas à cette exigence logique. Cependant, le texte du *Discours de la méthode* est, sur le même sujet, plus net et semble nous autoriser à comprendre que l'hypothèse d'un rêve éveillé ou d'une veille illusoire, ce qui revient au même, doit être considérée comme absolument générale. En effet, Descartes dit supposer que toutes les choses entrées depuis toujours en son esprit ne sont pas plus vraies que les illusions de ses songes :

[363] *Ibid.*

> Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes[364].

S'appuyer sur le texte du *Discours*, et admettre que l'hypothèse d'un rêve éveillé doive être comprise comme celle d'un rêve généralisé et permanent, et non pas intermittent, ne règle une difficulté logique que pour en soulever une seconde.

Deuxièmement, donc, et dans l'hypothèse d'un rêve généralisé, Descartes dit avoir était trompé en songe, alors qu'il dormait : « Mais en y pensant soigneusement je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions »[365]. Cette expérience commune de s'être cru éveillé, alors que nous ne l'étions pas, fonde l'hypothèse de la transposition du rêve à l'état présent de veille. Le texte identifie l'état de veille, dans lequel je pense me trouver, au sommeil dans lequel j'ai si souvent cru être éveillé. Seulement, comment puis-je affirmer que c'est bien dans mon sommeil que je pensais être éveillé, alors que je ne l'étais pas, si je ne peux jamais sortir du sommeil, si la veille elle-même n'est qu'un rêve ? Comment puis-je avoir ne serait-ce que l'idée du rêve et du sommeil, si je ne suis, maintenant comme auparavant, jamais que l'otage de mes rêves ? Paradoxalement, si je dormais toujours, je ne devrais avoir que l'idée de la veille. Si je n'avais jamais été que prisonnier de mes rêves, je ne pourrais pas dire que je rêve. Celui qui ne connaît, et n'a jamais connu que la captivité, ne saurait pas même en avoir le soupçon. L'hypothèse d'un rêve généralisé, rend alors incompréhensible que l'on puisse parler de rêve puisque nous ne connaissons rien d'autre, et que sommes comme les prisonniers de la caverne de Platon, prenant les ombres qui défilent sur la paroi située devant eux pour l'unique réalité possible. Si aucun point de vue extérieur au songe n'a jamais pu nous être donné, comment pourrions-nous avoir ne serait-ce que l'idée de notre condition, en l'occurrence celle de rêveurs ? Comment pourrions-nous parler de sentiment d'indistinction entre veille et sommeil, si nous n'admettons pas d'abord que nous connaissons leur distinction. Je ne peux en avoir l'idée qu'à condition de connaître effectivement un autre état que le rêve, de ne pas avoir toujours rêvé. À défaut d'avoir vécu l'état de veille, aurait-on pu me le faire connaître, m'en parler, sans que je n'en sois jamais sorti ? Non, cela ne serait jamais et encore qu'un rêve et je ne pourrais pas même avoir l'idée de cette expérience rapportée. Le prisonnier qui a été extrait de la caverne platonicienne, n'est pas cru lorsqu'il redescend vers ces anciens compagnons de captivité et devient objet de risée et

[364] AT, VI, p. 32.

[365] *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 15.

de haine. La condition de la formulation de l'hypothèse d'un rêve généralisé, qui n'admet pas d'autre point de vue que celui du rêve, suppose, en même temps, pour pouvoir être énoncée, une conscience du rêve et donc un point de vue qui lui soit extérieur. Elle se contredit manifestement elle-même à double titre. i) Si je peux-dire que j'ai rêvé, c'est que je n'ai pas toujours rêvé, car, ce n'est qu'au réveil que l'on prend conscience d'avoir rêvé. En ce sens, ma vie et la réalité ne peuvent pas n'être qu'un rêve. ii) Si j'ai toujours rêvé, si je rêve encore maintenant, je ne dois pas être en mesure de le dire, ni de le savoir ; et là encore je ne peux soutenir que la réalité et la vie ne sont qu'un rêve. L'hypothèse que tout n'est que rêve entre ainsi en contradiction soit avec ce qu'elle énonce, soit avec la situation d'énonciation qu'elle suppose. Il s'agit d'une hypothèse intenable.

En troisième et dernier lieu, l'objection la plus têtue, qui vient enfin à l'esprit et qui limite la force de l'argument du rêve n'est pas d'ordre logique, mais psychologique et vécue. Elle est la suivante : qui a, une seule fois, pensé rêver alors qu'il était éveillé ? Personne, à vrai dire. L'inverse peut bien arriver. Encore que l'on puisse en dormant réaliser que l'on dort, comme Descartes lui-même, dans son rêve de la célèbre nuit du 10 novembre 1619[366], l'on peut, aussi et assurément, ignorer en rêvant que l'on rêve et se croire éveillé ; de là vient toute la puissance d'illusion du rêve que souligne Descartes. Mais la situation inverse d'un rêve éveillé qu'envisage l'hypothèse de la *Méditation première*, ne repose sur aucune expérience vécue. S'il arrive à tout un chacun de douter en rêve qu'il rêve, il n'arrive à personne de douter éveillé qu'il est éveillé ou de sérieusement prétendre rêver. Affirmer, devant une situation ou une attitude invraisemblable ou incongrue, comme on le fait parfois, « Mais, je rêve ! » ne sera jamais qu'une formule coutumière, un recours à la figure rhétorique de l'hyperbole pour soutenir l'expression d'un sentiment de surprise ou de réprobation, mais en rien la traduction d'une confusion réelle, vécue entre la veille et le sommeil. Assimiler la veille au sommeil revient à identifier et confondre deux états psychiques qui ne sont, en réalité, pas comparables, ni assimilables l'un à l'autre. D'ailleurs Descartes ne s'y trompe pas. Il n'affirme pas que l'indistinction entre la veille et le sommeil, que l'on éprouve parfois dans nos songes, puisse être transposée à l'état de veille. Il sait pertinemment qu'il n'est pas possible de soutenir sérieusement que « Notre veillée est

[366] Baillet rapporte, au sujet des songes que fit Descartes dans la nuit du 10 novembre 1619, qu'il réalisa en dormant que ce qui lui venait à l'esprit était un songe : « Ce qu'il y a de singulier à remarquer c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était en songe ou en vision, non seulement il décida, en dormant, que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quitta », *Olympica*, AT, X, p. 184. Si, à en croire Baillet, même en dormant, Descartes parvient à distinguer le sommeil de la veille, c'est dire combien l'argument de leur indistinction ne peut être lu, sous sa plume, que comme une fiction fort fantaisiste.

plus endormie que notre dormir […] » comme l'écrit Montaigne[367]. Car, si l'on y est attentif, sa formulation reste extrêmement prudente et en-deçà d'un véritable parallèle entre la veille et le sommeil, puisqu'il ne dit pas être capable de se persuader qu'il dort, mais seulement que son étonnement est tel, qu'il est presque capable de se persuader qu'il dort :

> Et m'arrêtant sur cette pensée [d'avoir été trompé par les illusions de ses songes], je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors[368].

Le « presque », qui risquerait de passer inaperçu aux yeux d'un lecteur pressé, et qui traduit l'adverbe « *fere* », présent aussi dans le texte latin[369], n'est, bien sûr, pas lâché au hasard, ni innocemment. Il limite, d'emblée, la portée de l'argument et en souligne la faiblesse que ne justifie que la décision de pousser à son niveau d'excès le plus haut la recherche de raisons de douter. Ce « presqu*e* » indique que nous touchons

---

[367] MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête (éds.), t. 3, Paris, Gallimard [« Folio classique »], 2009, p. 347. Il faut replacer la phrase de Montaigne dans sa logique. Dénonçant la prétention du jugement des hommes à accéder à la moindre vérité, Montaigne prend le contrepied de la raison et considère, s'inspirant du *De divinatione* de Cicéron, que le sommeil (image de la mort) et la fureur, qui font sortir les hommes d'eux-mêmes, les rapprochent des dieux et de la vérité par divination. Ainsi, le rêve et la folie sont envisagés, chez Montaigne, comme les voies qui mènent à la vérité, alors qu'ils ne sont toujours présentés, chez Descartes, comme ce qui nous en détourne, au moins pour la connaissance des réalités sensibles. Ainsi la *Méditation seconde*, à l'occasion d'une comparaison entre l'absurdité de recourir à l'imagination pour connaître l'âme et celle de recourir au songe pour discerner ce qui à l'état de vielle ne nous apparaît pas avec une assez grande netteté, éclaire-t-elle le statut du rêve chez Descartes : « En suite de quoi je vois clairement que j'aurais aussi peu de raison en disant : j'exciterai mon imagination pour connaître plus distinctement qui je suis que si je disais : je suis maintenant éveillé, et j'aperçois quelque chose de réel et de véritable ; mais, parce que je ne l'aperçois pas encore assez nettement, je m'endormirai tout exprès, afin que mes songes me représentent cela même avec plus de vérité et d'évidence », AT, IX, 1, p. 22. L'on pourrait se référer aussi à la comparaison, à la fin de la *Méditation première*, du sujet méditant avec un prisonnier tenté de prolonger son sommeil et le rêve dans lequel il se croit libre, pour demeurer plus longtemps dans une illusion agréable et continuer d'ignorer la vérité de son triste sort (AT, IX, 1, p. 18). En aucun cas, le rêve n'est pour Descartes, à la différence de ce qu'il est chez Montaigne et Cicéron, un révélateur de la vérité, mais l'inverse. Il serait d'ailleurs intéressant de montrer, de manière systématique et globale, comment la philosophie première cartésienne forme une longue réponse aux thèses sceptiques du chapitre 12 du second livre des *Essais* et comment la morale du *Discours*, statuant dans le domaine pratique, hors de toute certitude acquise dans le domaine théorique de la science en reprend les considérations d'ordre éthique. L'on verrait alors, par cette confrontation des textes cartésiens avec celui des *Essais*, comment, sur des points très précis, Descartes, pour s'y opposer dans le domaine de la science, ou pour le suivre dans le domaine de la sagesse pratique, en reçoit l'influence directe.

[368] *Méditation première*, AT, IX, 1, pp. 14-15.

[369] *Meditatio prima*, AT, VII, p. 19.

ici un point de rupture dans le parallèle suggéré entre veille et sommeil et dans l'exercice du doute hyperbolique qu'il soutient. Il annonce, les qualificatifs d'hyperbolique et de ridicule qui sanctionneront, à la fin de *Méditation sixième*, l'hypothèse d'un rêve éveillé généralisé. En ce sens l'argument du rêve n'est pas de même nature que celui de la folie. Il ne constitue pas, comme le suggère Monsieur Georges Moyal[370] une hypothèse concurrente ou rivale de celle de la folie, que Descartes aurait préférée à cette dernière parce qu'elle en maintiendrait les avantages (radicalité du doute) sans en avoir les inconvénients (aliénation et dépossession du sujet qui médite de sa faculté de juger correctement). Ces deux hypothèses n'ont pas la même force, car, finalement, il y a bien des fous, et des fous qui s'ignorent, alors qu'il n'existe point de sujet qui s'imagine dormir alors qu'il veille et prenne sa vie pour un songe, sauf précisément, et peut-être, parmi les fous. Or, dans ce cas, l'hypothèse nouvelle d'un rêve éveillé et généralisé ne se justifie plus, elle n'est qu'un cas particulier de la folie. Ce n'est, bien sûr, pas dans ce sens que Descartes l'évoque, mais assurément comme une hypothèse distincte de la folie et une raison supplémentaire de nourrir le doute méthodique. Cette hypothèse ouvre la série des trois raisons extravagantes de douter dont elle fait ainsi partie : l'hypothèse d'un rêve éveillé, celle d'un Dieu trompeur, celle du malin génie. Lorsqu'en conclusion des *Méditations* Descartes dénonce le caractère hyperbolique et ridicule des raisons de douter envisagées les jours précédents, il pointe notamment (« *praesertim* ») cette incertitude si générale touchant le sommeil qu'il ne pouvait distinguer de la veille :

> Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille : car à présent j'y rencontre une très notable différence, en ce que notre mémoire ne peut jamais lier et joindre nos songes les uns aux autres et avec toute la suite de notre vie, ainsi qu'elle a de coutume de joindre les choses qui nous arrivent étant éveillés[371].

Nous suggérons que, si Descartes prend, dans la *Méditation sixième*, comme argument emblématique des raisons hyperboliques et ridicules de douter l'hypothèse d'un rêve éveillé permanent, c'est au sens où cette hypothèse ouvre le cycle des trois hypothèses les plus extravagantes avancées dans la *Méditations première* pour prolonger la liste des raisons de douter et l'exercice métaphysique du doute. Avec lui commence l'hyperbole. Or, l'hyperbole, l'excès qu'elle s'autorise ont pour pendant une

---

[370] G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les* Méditations, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, p. 26.

[371] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 71.

certaine faiblesse tant logique que psychologique de l'argumentation qu'elle met en scène.

Peut-être se souviendra-ton, à l'évocation de l'hypothèse d'un rêve éveillé, puis de la condition de cet esclave ou plutôt prisonnier (« *captivus* » dit le texte latin[372]) conspirant avec ses songes[373], dans la *Méditation première*, des vers écrits par Corneille, en 1630, à l'acte III, scène 3, de *Clitandre ou l'innocence persécutée*, que Descartes avait peut-être lus ou entendus :

> Clitandre, en prison.
> Je ne sais si je veille, ou si ma rêverie
> À mes sens endormis fait quelque tromperie ;
> Peu s'en faut, dans l'excès de ma confusion,
> Que je ne prenne tout pour une illusion.
> Clitandre prisonnier ! Je n'en fais pas croyable
> Ni l'air sale et puant d'un cachot effroyable
> Ni de ce faible jour l'incertaine clarté,
> Ni le poids de ces fers dont je suis arrêté ;
> Je les sens, je les vois ; mais mon âme innocente
> Dément tous les objets que mon œil lui présente
> Et, le désavouant, défend à ma raison
> De me persuader que je sois en prison.
> Jamais aucun forfait, aucun dessein infâme
> N'a pu souiller ma main, ni glisser dans mon âme ;
> Et je suis retenu dans ces funestes lieux !
> Non, cela ne se peut : vous vous trompez, mes yeux ;
> J'aime mieux rejeter vos plus clairs témoignages,
> J'aime mieux démentir ce qu'on me fait d'outrages,
> Que de m'imaginer, sous un si juste roi,
> Qu'on peuple les prisons d'innocents comme moi.
> Cependant je m'y trouve […].

C'est le même thème à la mode, que l'on retrouvera développé, dans *La vie est un songe* (1635) de Pedro Calderòn de la Barca. Descartes n'en fait pas autre chose que ce que Corneille fait déjà de ce thème, lorsque Clitandre conclut immédiatement son monologue par l'affirmation qu'il ne rêve pas. Chez Corneille, il est question d'un procédé rhétorique, par lequel Clitandre souligne en fait son innocence en dénonçant le caractère incroyable, quasi onirique, de son emprisonnement. Chez Calderòn, il s'agit d'un stratagème orchestré par son père, souverain de Pologne, pour mettre à l'épreuve,

---

[372] *Meditatio prima*, AT, VII, p. 23.

[373] « Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions […] », *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 18.

puis tromper Sigismond et l'écarter du trône. Artifice rhétorique dans un cas, artifice politique et dramatique dans l'autre, l'hypothèse d'un rêve éveillé revêt, au théâtre comme, ici, en philosophie, le statut fragile d'une fiction parfaitement invraisemblable. Avouons, pour finir sur ce point, qu'il serait pour le moins inquiétant qu'un argument ait finalement plus de puissance et de capacité à nous convaincre en philosophie et du point de vue d'un strict usage de la raison, qu'il n'en a sur les scènes du théâtre et de l'illusion baroque. Nous ne ferons pas ce procès à Descartes.

L'hypothèse du rêve généralisé se heurte donc à la résistance de nos états de conscience puisque nul ne pense sérieusement dormir lorsqu'il ne dort pas. Pour qu'une telle hypothèse maintienne un état de doute, il faudrait que, non seulement nous rêvions en pensant être éveillés, mais aussi que nous soyons parfaitement inconscients de nos rêves et des illusions qu'ils suscitent. Il faudrait que rien ne résiste, ni n'échappe, à la puissance de l'illusion, qu'il n'y ait pas ce « presque » qui nous nous fait hésiter à véritablement confondre rêve et sommeil et qui contrarie l'efficacité de l'argument du rêve.

§ 3. Sur l'immunité de la raison

Après les faiblesses de l'argument du rêve, examinons-en les limites en déterminant les objets susceptibles d'entrer ou pas sous le régime du doute hyperbolique qu'il soutient. Le songe porte sur les réalités sensibles, de sorte que les réalités intelligibles semblent opposer une résistance à la volonté de douter soutenue par l'argument d'un rêve généralisé. Deux passages des *Méditations* nous paraissent, à cet égard, parfaitement explicites.

Le premier intervient immédiatement après l'évocation de l'argument du rêve à proprement parler et lui apporte sa conclusion. Il se situe dans la *Méditation première*. Descartes y distingue les idées portant sur les choses composées et celles portant sur des natures simples. Cette distinction du composé et du simple recouvre la distinction entre réalités sensibles et réalités intelligibles. Elle aboutit à la proposition par Descartes d'une hiérarchie entre les sciences, fondée sur leur degré plus ou moins grand de certitude. Descartes mentionne, d'une part, la physique, la médecine, l'astronomie, etc., qui portent sur des choses composées, affectées par l'argument du rêve, et qui restent donc, pour l'heure, douteuses et incertaines. Il mentionne, d'autre part, l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de même nature, qui portant sur des choses simples sont certaines et indubitables, quand bien même je rêverais :

> Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables. C'est pourquoi peut-être que de là nous ne conclurons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines ; mais que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable[374].

Le second texte, attestant de l'écueil que constitue pour le doute hyperbolique les vérités de la raison, se trouve à la fin de la *Méditation cinquième* où Descartes affirme que la règle de l'évidence, pour les évidences présentes, et la garantie divine, pour les évidences passées dont nous nous souvenons, nous assurent de la vérité de notre science. Il reprend alors l'objection de la *Méditation première*, selon laquelle la vérité de nos pensées pourrait être illusoire, s'il se trouvait que nous dormions alors que nous pensons être éveillés. Mais il objecte que tout ce qui se présenterait à lui sur le mode de l'évidence, qu'il dorme ou qu'il veille, serait incontestablement vrai :

> Que me pourra-t-on donc objecter davantage ? Que peut-être je dors (comme je me l'étais moi-même objecté ci-devant), ou bien que toutes les pensées que j'ai maintenant ne sont pas plus vraies que les rêveries que nous imaginons étant endormis ? Mais quand bien même je dormirais, tout ce qui se présente à mon esprit avec évidence, est absolument véritable[375].

Les deux textes, que nous venons de considérer, affirment manifestement une entière immunité des vérités de la raison face aux attaques du doute appuyé par l'argument du rêve. Il en va des vérités de la raison exactement comme des perceptions quotidiennes, intimes ou proches, qui contrebalancent l'hypothèse de l'erreur générale des sens et en limitent le champ d'application. L'exercice du doute se déploie, mais se trouve gêné et bloqué dans sa progression. Il rencontre, à ce stade, la résistance des vérités de la raison telles que celles des mathématiques, à commencer par la somme de deux et de trois ou le dénombrement des côtés d'un carré. Examinons, un instant, sur ce point, le détail du texte de la *Méditation première*. Descartes dit que l'addition de deux

[374] AT, IX, 1, pp. 15-16.

[375] *Id.*, p. 56.

et trois et que le dénombrement des côtés d'un carré sont indifférentes au fait qu'il dorme ou qu'il veille, et qu'ils ne peuvent être soupçonnées de fausseté quel que soit l'état (de veille ou de sommeil) dans lequel il se trouve. Mais l'on pourrait nous objecter que le texte n'avance sur ce terrain de la certitude qu'avec beaucoup de prudence et de précaution. L'on pourrait, en effet, souligner que Descartes se contente de soutenir seulement que de telles vérités, qu'il veille ou non, lui semblent ne pouvoir être soupçonnées de la moindre fausseté ou incertitude :

> Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude[376].

Sembler ne pouvoir être soupçonné et ne pouvoir l'être, ne signifient pas la même chose. Si l'on devait prendre cette différence pour une nuance, le moins que l'on devrait admettre est qu'il s'agit d'une nuance de taille, susceptible de contredire l'idée même d'une parfaite immunité des vérités mathématiques à l'argument du rêve. Toutefois, nous ne cèderons pas à cette lecture que peut nous inviter à faire la traduction du duc de Luynes. Car, le sens du texte français est-il parfaitement conforme au texte latin initial ? Traduit-il fidèlement le sens de la proposition latine « […] *nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant*[377]» ? Rien n'est moins sûr. La traduction de 1647 est, certes, fidèle au latin d'un point de vue littéral. Mais elle opère un choix entre deux sens possibles de « *videtur* » pour retenir le plus faible et donc nettement atténuer la portée du premier texte. Ainsi, elle rend « *videtur* » par « il semble », alors que l'on peut encore le traduire aussi par « il appert », « il apparaît de manière manifeste », « il est évident ». Le premier sens de « *videtur* », retenu par la traduction de 1647, suggère l'idée qu'un doute reste toujours possible quant à la certitude des vérités de la raison, le second sens possible de « *videtur* », en revanche, l'exclut. Quel argument plaide alors en faveur d'une révision à la hausse du sens de la traduction de 1647 pourtant approuvée par Descartes ? Un argument fondé sur la recherche d'une cohérence entre les textes, à l'intérieur même des *Méditations*. Car le sens atténué de « *videtur* », proposé par la traduction française de 1647 du duc de Luynes, ne s'accorde pas avec le passage de fin de la *Méditation cinquième*, alors que ce passage s'accorde avec le sens le plus fort que l'on peut donner à « *videtur* » dans texte latin de la *Méditation première*. En effet, Descartes affirme, à la fin de la

[376] *Id.*, p. 16.

[377] « […] et il apparaît qu'il n'est manifestement pas possible que des vérités aussi évidentes s'exposent à un soupçon de fausseté » (notre traduction), *Meditatio prima*, AT, VII, p. 20.

Méditation cinquième, sans la moindre ambiguïté, de manière tout à fait catégorique, que le fait que je dorme ou que je veille ne change absolument rien à la vérité de ce qui se présente avec évidence à notre esprit. Peut-on objecter à notre lecture qu'il est abusif de vouloir aligner le sens du texte de la *Méditation première* sur celui de la *Méditation cinquième* parce que ce qui peut être soutenu avec assurance dans la *Méditation cinquième* ne pouvait pas encore l'être dans la *Méditation première* ? Telle est la thèse que soutient Monsieur Georges Moyal s'appuyant sur les termes du texte français de 1647, moins catégoriques que ceux du texte latin de 1641, pour disqualifier la résistance des vérités de la raison au doute porté par l'argument du rêve dans la *Méditation première*[378]. Monsieur Moyal rend compte de l'avancée que constitue la fin de la *Méditation cinquième*, au regard du texte de la *Méditation première*, en invoquant que la véracité divine, établie depuis, a conféré, entre temps, à la règle générale de l'évidence (ce qui est certain est vrai) la validité qui lui faisait encore défaut dans la *Méditation première*. Cette thèse renvoie, d'une part, à celle, amplement sujette à caution, d'une garantie par Dieu de la règle générale de l'évidence, que nous ne discuterons pas ici, mais en plusieurs autres chapitres de ce travail. Mais Monsieur Moyal va plus loin en prenant comme pivot de la défense de sa thèse l'échange au sujet du rêve et la folie qui intervient entre Descartes et le père Bourdin, dans les *Septièmes objections*. Bourdin reproche à Descartes d'affirmer que des vérités tout à fait certaines ne peuvent jamais apparaître douteuses à ceux qui dorment, alors même qu'ils peuvent prendre pour vraies et certaines les choses les plus fausses et extravagantes :

> Mais, dites-vous, il en est bien autrement des choses qui sont tout à fait certaines ; car elles sont telles, qu'à ceux même qui dorment ou qui sont fous, elles ne peuvent jamais paraître douteuses. Est-ce donc tout de bon, je vous prie, que vous dites que les choses tout à fait certaines sont telles qu'elles ne peuvent pas même paraître douteuses à ceux qui dorment ou qui sont fous ? Mais, enfin, où les trouverez-vous, ces choses ? Et pourquoi, s'il est vrai qu'à ceux qui dorment ou qui ont l'esprit troublé, les choses qui sont ridicules et absurdes leur paraissent cependant quelquefois non seulement vraies, mais aussi très certaines, pourquoi aussi celles qui sont les plus assurées ne leur paraîtront-elles pas fausses et douteuses ? Et, pour preuve de ceci, j'ai connu une personne qui, un jour, comme elle sommeillait, ayant entendu sonner quatre heures, se mit à compter ainsi

[378] G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les* Méditations, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 40-41. Sur le développement des objections apportées à la thèse d'une immunité à l'argument du rêve des vérités de la raison, voir G. MOYAL, « L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison », *Philosophiques*, vol. 23, n° 2, 1996, p. 417-425. Pour une étude plus approfondie de l'état de la question voir l'ensemble de *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les* Méditations, entièrement consacrée à ce problème qui propose une critique de l'interprétation canonique, notamment en opposition à la lecture de l'argument du rêve que fait Monsieur Harry Frankfurt dans H. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's* Meditations, Indianapolis et New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970 ; H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1989.

> l'horloge, une, une, une, une. Et pour lors l'absurdité qu'elle concevait dans son esprit la fit s'écrier : Je pense que cette horloge est dérangée, elle a sonné quatre fois une heure[379].

La réponse de Descartes est on ne peut plus claire. Il nie avoir jamais soutenu une telle absurdité et réaffirme simplement que ce qui est parfaitement clair et distinct, que l'on veille, dorme ou que l'on soit fou, ne peut être que vrai, mais qu'il faut que chacun évite de confondre ce qu'il conçoit clairement et distinctement et ce qui semble être clairement et distinctement conçu sans vraiment l'être :

> Je ne sais par quelle analyse cet homme subtil [Bourdin] a pu déduire cela de mes écrits ; car je ne me ressouviens point d'avoir jamais rien dit de tel, ni même rêvé en dormant. Il est bien vrai qu'il eût pu conclure de mes écrits que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par quelqu'un est vrai, encore que celui-là cependant puisse douter s'il dort ou s'il veille, ou même aussi, si l'on veut encore qu'il dorme ou qu'il ne soit pas en son bon sens ; parce que rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit qu'il soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soit vrai. Mais, parce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bon homme prenne ici l'un pour l'autre[380].

Descartes reprend dans sa réponse à Bourdin, exactement, ce qu'il déclarait déjà dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* au sujet de la règle générale de l'évidence, à savoir que ce qui reste en pratique difficile, une fois la validité de la règle posée, est le discernement du caractère effectivement clair et distinct de nos idées :

> Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement[381].

---

[379] *Œuvres philosophiques de* Descartes, R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques »], 1967, p. 954. Nous rappelons que nous donnons ici, comme précédemment, la référence de la traduction française de Clerselier de 1661, légèrement modifiée par F. Alquié dans sa propre édition, car l'édition en français des *Méditations métaphysiques* d'Adam et Tannery s'en tenant au texte de 1647, revu par Descartes, ne comprend pas les *Septièmes objections et réponses*, qui ne furent publiées que dans la seconde édition latine de 1642.

[380] *Id.*, pp. 960-961.

[381] AT, VI, p. 33.

Bien évidemment, l'hypothèse que nous rêvons peut-être peut nous faire douter des vérités qui se présentent à nous comme les plus évidentes, puisque le rêve est en mesure de tout disloquer, déformer et librement recomposer. Là n'est donc pas la question, comme le croit Bourdin et, finalement, Monsieur Moyal dans son commentaire[382]. Un homme qui rêve peut prendre pour faux ou douteux ce qui est vrai et certain, comme il prend pour certain et vrai ce qui est faux, douteux et extravagant. Descartes en convient. Mais cela ne remet pas, pour autant, en cause les vérités de la raison par l'argument de l'indistinction de la veille et du rêve, à commencer par les plus simples vérités des mathématiques. Car, si le fou ou l'homme plongé dans ses songes peuvent bien prendre pour faux ou douteux ce qui est vrai et certain, ils ne peuvent pas prendre pour faux ou douteux ce qui leur apparaît absolument certain et vrai, si d'aventure il leur arrivait de concevoir quelque chose de manière parfaitement claire et distincte. Ils peuvent douter ou juger faux ce qui pour d'autres est certain et vrai objectivement. Mais, à l'évidence, pas plus qu'un homme éveillé ou sain d'esprit, ils ne peuvent douter de ce dont ils ne doutent pas et juger faux ce qu'ils jugent vrai. Il ne faut donc pas confondre une question de fait : avons-nous en songe des perceptions claires et distinctes ? et une question de droit : si nous avons de telles perceptions sont-elles susceptibles d'être remises en cause du seul fait que nous rêverions ? À cette seconde question, la réponse de Descartes est constamment négative. Nul, même fou ou plongé dans un songe, ne peut douter de ce dont il ne doute pas ; or la certitude n'a pas d'autre critère que l'absence de doute possible.

§ 4. LA RAISON AU SECOURS DU SENSIBLE

Les vérités de la raison ne sont pas abattues par l'argument du rêve, comme semblent l'être, du moins au départ, par le même argument, nos perceptions des choses sensibles, puisque les vérités de la raison s'imposent à notre esprit comme certaines et vraies. C'est pourquoi, il faudra avancer une autre hypothèse qui permette d'étendre l'exercice du doute jusqu'au principe qui fonde la vérité, et tenter d'annexer cette région encore protégée des assauts du doute que forme la sphère des vérités mathématiques. Cette résistance au doute de la règle générale de l'évidence, qui se manifeste à l'occasion de l'usage de l'argument du rêve, fonde l'appel de la volonté de douter à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, créateur de toutes choses, jusqu'aux vérités auxquelles accède notre esprit. Ce Dieu aura, dans l'hypothèse où il veut me tromper, toute

[382] G. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les* Méditations, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997, pp. 20, 43-49.

latitude, en raison de sa puissance infinie, pour faire que je me trompe même dans les plus simples opérations d'arithmétique.

Seulement que s'est-il produit au cours de l'exposition de l'argument du rêve ? Les choses sensibles qui se présentent à nous, dans le rêve comme dans la veille, peuvent être décodées et transcrites à l'aide des natures simples matérielles : figure, étendue, mouvement, lieu, durée, nombre, qui sont des idées innées en nous. En ce sens, elles ne sont pas dépourvues de toute réalité. Ce qui est rarement bien compris est que les réalités intelligibles ne se contentent pas de rester hors de la portée de l'argument du rêve, elles l'affaiblissent considérablement en sauvant *in extremis* les réalités sensibles, comme le démontrent magistralement Monsieur Jean-Luc Marion[383]. Car, il ne s'agit pas de séparer totalement les vérités de la raison de l'expérience sensible, mais plutôt de montrer que, sous l'expérience sensible, se découvrent encore des données ou structures intelligibles qui lui sont immanentes. Dès lors, quelle que soit l'inconsistance de nos sensations, elle ne met pas définitivement en cause la réalité sensible. Car, au début de l'exposition de l'argument, l'indistinction de la veille et du rêve nous laisse, quelque temps, soupçonner que la réalité perçue n'existe pas plus objectivement que les illusions que nous rencontrons dans nos songes, puisque les sensations y sont éprouvées exactement comme dans la perception éveillée. Mais, à la fin de la séquence de la *Méditation première* consacrée à l'argument du rêve, nous sommes placés, à nouveau, face à la réalité sensible. Elle a été réintroduite par les natures simples matérielles. Que nos sensations ne trouvent pas d'équivalents hors de nous, ne veut donc pas dire qu'il n'y ait aucune réalité, hors de notre pensée, dont elles proviennent et à laquelle elles renvoient. En effet, leur transcription sous forme de natures simples matérielles nous invite à considérer que, s'il n'y a, peut-être, ni couleur, ni son, ni odeur, ni froid, ni chaud, ni dureté, etc., cela ne signifie pas, pour autant, qu'il n'y ait rien de matériel. Il y a, manifestement, au moins des figures, de l'étendue, du mouvement, de la durée, etc. Ce retour de la réalité des choses matérielles, opéré grâce aux natures simples, se produit au cours de la célèbre comparaison des songes, que rien ne distinguent de la perception sensible, avec les tableaux que créent les peintres :

> Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable ; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un

[383] J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 313-323.

> certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes a tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. Et par la même raison, encore que ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et autres semblables, pussent être imaginaires, il faut toutefois avouer qu'il y a des choses encore plus simples et plus universelles, qui sont vraies et existantes du mélange desquelles, ni plus ni moins que de celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées. De ce genre de choses est la nature corporelle en général, et son étendue ; ensemble la figure des choses étendues, leur quantité ou grandeur, et leur nombre ; comme aussi le lieu où elles sont, le temps qui mesure leur durée, et autres semblables[384].

Aussi puissante que soit l'imagination des peintres, elle ne peut jamais totalement s'affranchir de la réalité dont ils recomposent, selon leur fantaisie, les éléments. Ces éléments sont des données simples et universelles comme le sont au moins les couleurs du mélange desquelles on tire les tableaux. Ainsi, de même que les peintres ne créent jamais leurs œuvres à partir de rien, mes sensations, que je rêve ou que je dorme, ne sauraient me livrer des représentations, des tableaux des choses, à partir de rien. Quand bien même, elles déforment, disloquent, décomposent et recomposent la réalité qu'elles me livrent sous des formes qui n'existent pas, elles me présentent encore des éléments très simples, certes rendus méconnaissables, mais extraits d'une réalité qui, elle, existe bien. De même que tout dans un tableau ne peut provenir de l'esprit du peintre, tout dans mon expérience sensible ne saurait venir de moi, ce qui suppose une réalité objective hors de ma pensée. Cette comparaison de nos perceptions et de nos songes avec les œuvres des artistes met brusquement fin à l'argument sceptique du rêve. De la sorte, les vérités sensibles n'ont pas sombré avec l'hypothèse de l'indistinction entre veille et sommeil et d'un éventuel rêve généralisé. Au contraire, et la tâche s'est même compliquée. Désormais l'on ne pourra pas continuer de douter des vérités sensibles sans devoir douter aussi des vérités de la raison. L'on pourrait presque conclure à un désastre. L'argument du rêve conçu pour balayer l'existence des choses sensibles n'a fait que généraliser ce que l'argument de l'erreur des sens avait déjà mis en cause, à savoir leur conformité avec les idées que nous en formons à l'aide de nos sens. Mais cette extension ne s'est faite qu'au prix d'une nouvelle charge que font peser contre le doute les vérités intelligibles qui s'imposent à nous dans l'expérience de l'évidence. Car, par la même occasion, il est apparu que sous l'expérience sensible, ou plutôt dans l'expérience sensible elle-même, se trouvaient une structure, un substrat, une sorte de treillis ou d'armature intelligible et immanente, faite d'éléments simples que nous appréhendons sous la forme de natures présentes en nous de manières innées, les natures simples matérielles que sont la figure,

[384] AT, IX, 1, p. 15.

le mouvement, l'étendue, le nombre, la mesure. L'argument du Dieu trompeur ne va donc pas porter sur un domaine différent du champ que couvrent les hypothèses qui l'ont précédé. Il n'y a pas un premier doute qui porterait sur le sensible, puis un second doute qui porterait sur la raison. Il s'agit d'un même doute qui ne parvient pas à venir à bout des choses sensibles et qui cherche à se donner le moyen de lancer une nouvelle offensive[385]. De la sorte, la poursuite de l'entrée du doute dans l'hyperbole, avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur, vise à s'attaquer toujours au même problème qui est celui de la mise en cause des idées sensibles qui domine, de part en part, l'ensemble des *Méditations*.

[385] L'expression est de Monsieur Jean-Luc Marion, voir J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, p. 322.

CHAPITRE IV. SUR L'HYPOTHESE D'UN DIEU TROMPEUR

La réfutation de l'hypothèse d'un Dieu trompeur prend place dans les *Méditations troisième, quatrième* et *cinquième* :

a) La *Méditation troisième*, à partir de la règle générale de l'évidence, qui a déjà permis d'en finir avec l'hypothèse du malin génie, démontre l'existence de Dieu et sa véracité sur le fondement de sa perfection. Elle y parvient au terme d'une double enquête sur l'origine en moi de l'idée de Dieu et sur ma propre origine.

b) La *Méditation quatrième* ferme toute tentation et possibilité d'opposer au principe de véracité divine les erreurs que, de fait, nous commettons.

c) La *Méditation cinquième* apporte une nouvelle preuve, de l'existence et de la véracité de Dieu qualifiée par le commentaire d'ontologique. Cette nouvelle preuve, *a priori*, requiert, une nouvelle fois, la validité de la règle générale de l'évidence, comme le faisait déjà la preuve par les effets de la *Méditation troisième*.

Nous souhaitons montrer, ici, que l'hypothèse d'un Dieu trompeur n'a que très peu de force et qu'elle est mise hors-jeu, très rapidement, comme nous montrerons que l'est en même temps la fiction du malin génie, sur le même fondement de la règle générale de l'évidence.

§ 1. UNE HYPOTHÈSE ÉCARTÉE PAR LA RÈGLE GÉNÉRALE DE L'ÉVIDENCE

Nous suivons volontiers Martial Gueroult lorsqu'il affirme que la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, présentée dans la *Méditation cinquième*, suppose acquise la règle générale de l'évidence établissant la vérité de nos idées claires et distinctes. Descartes est sur ce point explicite :

> Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre[386].

Nous ne suivons plus, en revanche, Martial Gueroult lorsqu'il ne soumet pas à la même condition la preuve par les effets, dite aussi *a posteriori*[387], de l'existence de Dieu de la *Méditation troisième*. En effet, M. Gueroult soutient, à l'inverse, que la règle générale posant l'équivalence entre l'évidence de nos idées claires et distinctes et la vérité telle que nous pouvons la connaître est démontrée par la preuve *a posteriori* de l'existence et de la véracité divine de la *Méditation troisième* :

> La preuve ontologique […] est soumise à la même condition préalable que ces vérités [les vérités géométriques], c'est-à-dire à la démonstration de la valeur objectives des idées claires et distinctes. Or, cette démonstration a été fournie par la preuve de Dieu au moyen des effets. Cette dernière preuve n'a pas eu besoin, pour s'accomplir de recourir à la valeur objective d'une essence quelconque. C'est simplement en s'appuyant sur la réalité objective immédiatement perçue dans l'idée considérée qu'elle est parvenue à poser au principe de cette réalité le Dieu vérace qui anéantit, avec l'hypothèse du Malin Génie, le doute métaphysique touchant la valeur

[386] AT, IX, 1, p. 52.

[387] Dans le commentaire contemporain, on trouve notamment cette équivalence de dénomination entre preuve par les effets et démonstration *a posteriori*, renvoyant, à l'expérimentation de la présence en moi de l'idée de Dieu, chez Henri Gouhier « Pas plus le *cogito* n'est séparable des doutes dont il triomphe et par la suite de l'opération critique qui assure la pureté de son évidence, la démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu n'est séparable de l'expérimentation dont elle est le dernier épisode et qui suppose une ontologie des idées […] », H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1962, p. 126. Plus généralement, et auparavant, la dénomination de la preuve de Dieu par les effets comme preuve *a posteriori* appartient à la théologie et à la métaphysique spéciale d'obédience thomiste. Son emploi est largement attesté au début de l'époque moderne chez des auteurs connus de Descartes tels que Francisco Suarez, Gabriele Vasquez, Scipion Dupleix, Eustache de Saint-Paul, autant d'auteurs qui, à l'inverse de Descartes, jugent la preuve *a posteriori* être la seule démonstration possible de l'existence de Dieu ; voir sur ce point J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp.161-171.

> objective des connaissances mathématiques, et d'une façon générale, de la connaissance de toutes les essences[388].

Or, cette thèse rend incompréhensible la manière dont la démonstration par les effets de l'existence de Dieu et de sa véracité pourrait être vraie, si elle n'exigeait pas, déjà, la validité de la règle générale de l'évidence qui accorde une valeur objective à nos idées claires et distinctes, qui autorise, pour reprendre la terminologie cartésienne héritée de la scolastique, le passage de la réalité objective de nos idées aux réalités formelles auxquelles elles renvoient, autrement dit, du connaître à l'être. De ce point de vue, nous soutenons que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont chez Descartes logées à la même enseigne et subordonnées à l'admission préalable de la règle générale. Nous avançons pour cela cinq arguments :

Premièrement, L'*Entretien avec Burman*, si besoin était, dissipe toute possibilité d'hésitation sur ce point en affirmant que si nous pouvions douter de la vérité de nos idées claires et distinctes, lorsqu'elles sont présentes à notre esprit, nous ne pourrions jamais démontrer l'existence de Dieu :

> Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare, nam alias non possumus demonstrare Deum esse[389] ; [Même sans savoir que Dieu existe, nous ne pouvons les [nos idées claires et distinctes] mettre en doute quant notre attention est fixée sur elle, autrement nous ne pourrions démontrer que Dieu existe[390]]

L'énoncé de la validité de la règle générale de l'évidence précède, selon l'ordre des raisons, la preuve par les effets de l'existence de Dieu, puisqu'on la trouve posée dès le début de la *Méditation troisième* qui va s'employer à leur démonstration. Ainsi, lorsque M. Gueroult fait dériver la validité de la règle générale de l'évidence et, par conséquent, la valeur objective de nos idées de la preuve par les effets de l'existence de Dieu, sa thèse contrevient à l'ordre des raisons qu'il défend pourtant si opiniâtrement. Car, l'ordre des raisons, que Descartes dit lui-même s'être appliqué à suivre dans les *Méditations*, exige précisément que les vérités connues les premières le soient sans l'aide des suivantes :

---

[388] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, t. 1, p. 337.

[389] AT, V, p. 178.

[390] *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p.127.

> L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposes de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. Et, certainement, j'ai tâché, autant que j'ai pu de suivre cet ordre en mes Méditations[391].

Il est donc impossible que la validité de règle générale, étant posée avant la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, puisse en dépendre. L'interprétation de ce point par M. Gueroult entre manifestement en contradiction avec son propre principe général de lecture des *Méditations*.

Secondement, on lit encore, dans les *Réponses aux secondes objections,* en réponse au quatrième point de la série des objections présentées à Descartes, ce passage dont la dernière phrase souligne l'impossibilité de sérieusement penser que Dieu nous trompe :

> Car Dieu étant le souverain Être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant, il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté. Mais puisqu'il ne y avoir rien en nous de réel qui ne nous ait été donné par lui, comme il a été démontré en prouvant son existence, et puisque nous avons en nous une faculté réelle de distinguer le vrai d'avec le faux […] si cette faculté ne tendait au vrai, au moins lorsque nous nous en servons comme il faut […], ce ne serait pas sans raison que Dieu, qui nous l'a donnée serait tenu pour un trompeur.
> Et ainsi vous voyez qu'après avoir connu que Dieu existe il est nécessaire de feindre qu'il soit trompeur si nous voulons révoquer en doute les choses que nous concevons clairement et distinctement ; et parce que cela ne se peut pas même feindre, il faut nécessairement admettre ces choses comme vraies et très assurées[392].

L'on ne s'étonnera pas que F. Alquié, pour qui Dieu garantit toute évidence chez Descartes parce que l'on peut toujours penser qu'il nous trompe tant que l'on ne le connaît pas, ait jugé « assez obscure » la fin de ce passage[393]. En effet, rétrospectivement, l'affirmation par Descartes que l'on ne peut pas même feindre que Dieu nous trompe vient ruiner la force et la pertinence de cette raison de douter de la *Méditation première*. Elle entraîne la ruine de la thèse selon laquelle la démonstration et

---

[391] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 121.

[392] AT, IX, 1, p. 113.

[393] « La phrase de Descartes est assez obscure. Elle signifie que, pour, douter des idées claires en connaissant Dieu, il faudrait pouvoir feindre que ce Dieu soit trompeur. Mais, précisément, la connaissance de Dieu bannit cette hypothèse, et la rend inconcevable. La vérité des idées claires est donc assurée », R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 569, n. 1.

la connaissance de la véracité Dieu sont les conditions de toute certitude puisque l'hypothèse inverse n'est pas même envisageable.

Troisièmement, on ne saurait, avec Martial Gueroult, tirer argument du fait que la preuve *a priori* n'est pas présentée dans la même méditation que la preuve par les effets, mais dans une méditation qui la suit, pour soutenir que la règle générale de l'évidence n'est établie qu'en fin de *Méditation troisième* par la démonstration de l'existence de Dieu par les effets[394]. Cette interprétation respecte, certes, la superposition de l'ordre logique et de l'ordre chronologique suivi par les *Méditations* qu'il occultait tantôt. Seulement, elle le fait, justement sur ce point précis, à contre-emploi et se heurte au texte de manière frontale. Car Descartes écrit explicitement l'inverse. Il déclare, en effet, parfaitement autonome la preuve ontologique au regard de ce qui a été conclu, autrement dit, démontré, dans les *Méditations* précédentes :

> Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme[395].

Ce qui justifie, ici, l'ordre suivi par Descartes et l'exposition de la preuve dite « ontologique » dans la *Méditation cinquième* tient manifestement à une toute autre raison que celle proposée par Martial Gueroult. Sa place tient, en effet, tout simplement, au fait que la *Méditation cinquième* traite de l'examen des essences et que, dans le cas de la preuve dite « ontologique », l'existence de Dieu se déduit de la seule considération de son essence ou nature. Cette justification de la place de la preuve *a priori* ne permet donc aucunement d'établir la dépendance logique de la valeur objective de nos idées claires et distinctes envers la preuve de l'existence de Dieu par les effets.

Quatrièmement, avouons que le raisonnement suivi par Martial Gueroult est pour le moins spécieux, puisqu'il revient à dire que pour prouver l'existence de Dieu, il faut l'avoir déjà prouvée, autrement dit, que la preuve *a priori* ne prouve rien, ce qui équivaut à totalement disqualifier la force de l'argument avancé par Descartes, avec cette preuve, dans *Méditation cinquième*. Il se trouve, en réalité, que la preuve dite ontologique n'a besoin d'aucune autre démonstration préalable, et se contente de

---

[394] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, t. 1, pp. 337-339.

[395] *Méditation cinquième*, AT, IX, 1, p.52.

reposer sur la seule règle générale de l'évidence qui n'exige pas chez Descartes que Dieu la garantisse. Car, c'est manifestement, à l'inverse, la règle générale de l'évidence qui est, chaque fois, mobilisée dans les *Méditations troisième et cinquième*, pour garantir et prouver l'existence et la véracité de Dieu, et qui y suffit.

Cinquièmement, nous conclurons des précédentes remarques que la *Méditation cinquième*, dans sa manière d'introduire la preuve dite ontologique, accrédite l'idée plus générale que Descartes ne fonde pas en Dieu l'expérience de l'évidence et, par là même, sa théorie de la connaissance. Car, affirmant, d'une part, que la preuve *a priori*, ou ontologique, repose sur la valeur objective de nos idées claires et distinctes que pose, avant elle, la règle générale de l'évidence, et affirmant, d'autre part, que la preuve *a priori* ne repose sur rien qui ait été préalablement conclu, il faut en déduire, sans ambiguïté, que la règle générale de l'évidence n'a jamais été conclue donc démontrée. C'est en elle que réside, de la sorte, l'ultime fondement de notre connaissance.

Il s'ensuit que l'hypothèse d'un Dieu trompeur qui n'est, rappelons-le, que l'évocation d'une vieille opinion[396], ne résiste pas longtemps à l'usage méthodique de la raison. Elle commence à être mise hors-jeu dès que les prémisses de sa réfutation sont posées, au début et non à la fin de la *Méditation troisième*, avec l'énoncé de la règle générale de l'évidence qui exclut que nos idées claires et distinctes puissent nous tromper. L'hypothèse d'un Dieu trompeur est évacuée pour la même raison et, dans son principe, en même temps que celle de son avatar qu'est la fiction du malin génie. La preuve par les effets ne fait que tirer les conséquences de ce qui est déjà acquis. Cette rapide éviction de l'hypothèse d'un Dieu trompeur révèle sa fragilité et sa faiblesse à nous convaincre, presqu'autant que celle de la fiction du malin génie.

§ 2. UNE HYPOTHÈSE DISQUALIFIÉE *A PRIORI*

À l'appui de la démonstration de la faiblesse de l'hypothèse d'un Dieu trompeur, pourtant généralement prise pour la plus puissante des raisons de douter, il est important de s'arrêter sur la manière dont Descartes les qualifie lui-même. En fin de *Méditation sixième* l'ensemble des doutes, suscités et entretenus les jours passés, seront qualifiés d'hyperboliques et de ridicules à commencer par l'indécision entretenue au sujet de la distinction de la veille d'avec le sommeil :

[396] Le texte latin de la *Méditation première* dit expressément « *vetus opinio* », *Meditatio prima*, AT, VII, p. 23.

> Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules` particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille [...][397].

Nous sommes très loin des termes de la *Méditation première* qui annonçaient, après l'exposé des raisons de douter, que toute opinion auparavant tenue pour vraie faisait désormais l'objet de doute, non par irréflexion ou légèreté, mais pour des raisons fortes et méditées, ainsi que le dit le texte latin :

> […] sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas et meditatas rationes [398]; [Mais, je suis enfin contraint d'avouer que rien de ce que je pensais autrefois être vrai, et il ne soit désormais permis de douter, et cela non par irréflexion ou légèreté, mais pour des raisons fortes et méditées (notre traduction)]

« Très fortes et mûrement considérées », renchérira le texte français de 1647[399]. Comment ces raisons, prises ensemble, si fortes et, à tous les sens du terme, si bien considérées peuvent-elles finir par être qualifiées d'hyperboliques et de ridicules ? N'y a-t-il pas là matière à s'étonner ? Nous sommes immédiatement tenté de résoudre cette apparente contradiction par la thèse, fort logique, consistant à dire que ce revirement dans la qualification des raisons qui soutiennent l'exercice du doute est la preuve même que l'enquête conduite par les six méditations méritait d'être menée à son terme et qu'elle a su porter ses fruits. Rétrospectivement, ce qui menaçait notre certitude pourra être enfin écarté et reconsidéré comme étant dénué de tout véritablement fondement[400]. Cette argumentation tire sa force, non seulement de son bon sens, mais des positions respectives des deux énoncés, le premier, élogieux sur le sérieux des raisons de douter, se trouvant au début du cycle méditatif, le second, nettement péjoratif, se situant à son extrême fin et lui apportant sa conclusion. Le changement dans le jugement porté par

---

[397] AT, IX, 1, p. 71.

[398] *Meditatio prima*, AT, VII, p. 21.

[399] « […] mais je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées », AT, IX, 1, p. 17.

[400] C'est la thèse que retient finalement Monsieur Denis Kambouchner au terme d'une analyse dense qui pose frontalement la question de la force et de la faiblesse des raisons de douter. Voir D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation,* Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-*Grands* textes »], 2005, pp. 245, 328, 351-354.

Descartes mesurerait donc le chemin parcouru, l'effectivité du travail des six méditations. Les raisons de douter qui finissent par être disqualifiées, n'auraient pas manqué de commencer par être sérieuses et même redoutables. Peut-on se satisfaire de cette interprétation ? Tout d'abord, le choix du lexique voulu par Descartes peut surprendre. Les termes employés dans la *Méditation sixième* sont violents : « hyperboliques » et « ridicules », « digne de risée » signifie exactement le texte latin[401]. En quoi le fait que les motifs de douter aient finalement pu être écartés devrait-il les rendre, même rétrospectivement, hyperboliques et ridicules ? Pourquoi seraient-ils soudain exagérés et ridicules, manifestement du fait même de leur caractère exagéré, s'ils ne l'étaient pas auparavant ? Si ces raisons sur lesquelles étaient appuyées le doute n'avaient déjà comporté en elles-mêmes quelque faiblesse originelle, le simple changement opéré par les démonstrations mises en œuvre dans les *Méditations* suffirait-il à justifier la sévérité de tels termes ? L'on peut en douter. Mais à supposer même que l'on veuille s'en tenir à cette lecture d'une disqualification rétrospective des raisons de douter, elle n'est guère recevable en ce qui concerne l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Car, nous nous heurtons à une difficulté, du moins à une exception, lorsqu'il s'agit de son évocation. Un élément textuel retiendra, ici, notre attention : la sentence sans appel qui frappe les raisons de douter avancées les jours précédents, en fin de *Méditation sixième*, est précédée d'un jugement, non moins sévère, sur la raison de douter qui repose sur l'opinion qu'il puisse exister un Dieu trompeur. Or, c'est dès les premiers mouvements de la *Méditation troisième* que la raison de supposer un Dieu trompeur est déjà qualifiée de « bien légère, et pour ainsi dire métaphysique »[402], le terme de métaphysique étant ici investi d'une résonance toute péjorative. Le moment auquel intervient de cette première disqualification, dans la *Méditation troisième*, doit être pris en considération. Car, à la différence de la sentence de la *Méditation sixième* qui disqualifie tous les doutes nés de la *Méditation première*, après le déploiement des arguments qui les dissipent, ce jugement sur la raison de douter de nos pensées fondée sur l'idée d'un Dieu trompeur intervient dans la *Méditation troisième*, non pas après, mais avant même que soit avancé le moindre commencement de preuve de l'existence de Dieu, de sa perfection et de sa véracité. Il ne s'agit pas d'un jugement rétrospectif. Descartes n'attend pas d'être sorti du régime du doute qu'elle engendre pour remettre en

[401] « […] non amplius vereri debeo ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae […] », *Meditatio Sexta*, AT, VII, p. 89 ; [« […] je ne dois pas craindre plus longtemps que les choses qui se présentent à moi, tous les jours, par l'entremise de mes sens, soient fausses, mais les doutes hyperboliques des jours passés doivent alors être rejetés comme étant dignes de risée […] » (notre traduction)]

[402] « Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique », AT, IX, 1, p. 28.

cause la plus fragile, avec celle du malin génie, des raisons de douter, du moins pour remettre en cause sa vraisemblance, sa pertinence et sa force.

§ 3. UNE HYPOTHÈSE PARFOIS ABSENTE OU ABANDONNÉE

Nous avons déjà signalé, en comparant le doute du *Discours* et celui des *Méditations*, que l'hypothèse d'un Dieu trompeur est totalement absente des raisons de douter exposées dans la première présentation que fait Descartes de sa philosophie première, à savoir dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*. Nous avons alors vu comment l'on pouvait en conclure que son évocation n'est pas fondamentale, que l'exposition de la philosophie première de Descartes peut s'en passer. L'on tirera encore argument, en ce sens, de la manière dont elle survient, pour immédiatement être écartée, dans *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*. Il est, en effet, saisissant de constater que le dialogue de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, marginalise immédiatement cette hypothèse, dès l'exposé des raisons de douter, sans même devoir attendre sa réfutation. Eudoxe y expose quatre raisons de douter dans le même ordre que celui des *Méditations*. Ainsi, évoque-t-il : i) les erreurs des sens que nous reconnaissons parfois et qui sont susceptibles de nous faire craindre qu'ils nous trompent toujours ; ii) puis l'exemple des mélancoliques qui ne sont pas comme ils s'imaginent être, mais qui s'imaginent comme ils se perçoivent par leur l'entremise de leur sens, ce en quoi les autres hommes ne se distinguent pas d'eux ; iii) puis l'expérience du rêve dont l'acuité des représentations ne correspond pourtant à aucune réalité présente de sorte que rien ne dit que nous ne rêvons pas les réalités qui nous semblent présentes alors que nous nous croyons éveillés ; iv) enfin, la possibilité que Dieu nous ait créés incapables de connaître la moindre vérité bien que nous croyons l'inverse[403]. Il y a pleine conformité entre la nature et l'ordre des arguments mobilisés ici et ceux mobilisés dans les *Méditations*. Mais, lorsque le personnage de Poliandre se persuade, à la suite des incitations d'Eudoxe de pratiquer, lui-même, pour sa propre gouverne, l'exercice du doute, il se propose pour cela d'avoir recours aux difficultés les plus fortes qui puissent soutenir son doute. Or, étrangement, pour qui est habitué à lire l'ordre des raisons de douter de manière inflationniste, et à considérer l'hypothèse d'un Dieu trompeur comme la plus puissante, il ne la retient pas. Il retient celle des erreurs des sens et celle d'un rêve généralisé. Si l'on veut bien admettre que ce choix n'est pas celui de Poliandre en tant que tel, qui n'a d'ailleurs, comme les deux autres personnages mis en présence, aucune épaisseur psychologique dans le dialogue, il faut en conclure

[403] AT, X, pp. 510-512.

que l'argument du Dieu trompeur apparaît à Descartes comme philosophiquement plus fragile que ceux du rêve et du doute sensible qu'il fait retenir par Poliandre comme les arguments les mieux à même de remettre en cause ce qu'il croyait pourtant jusqu'alors savoir avec certitude.

§ 4. UNE HYPOTHÈSE QUI S'AUTODÉTRUIT

Aux faits textuels précédemment invoqués, nous nous proposons d'adjoindre une considération de type logique qui interdit, de penser que l'hypothèse d'un Dieu trompeur, bien que la plus générale, soit aussi la plus massive, la plus puissante des raisons de douter. Car, à bien y réfléchir, cette hypothèse est intenable en raison de son caractère autodestructeur. Étrangement ce caractère autodestructeur de l'argument ne sera opposé à Descartes par aucun de ses objecteurs. Et le commentaire cartésien ne s'y est guère attaché, à quelques exceptions près[404]. Quelle est précisément la nature de cette contradiction éludée, laissée dans l'ombre, par Descartes lui-même, ses objecteurs et ses commentateurs ? Il s'agit de l'impossibilité d'envisager, de fait, l'idée d'un Dieu absolument trompeur de manière sérieuse. Car, sans même avoir à démontrer que Dieu existe et que sa nature infiniment parfaite contrevient à la faiblesse de vouloir nous tromper, ce que Descartes fera dans les *Méditation troisième* et *Méditation cinquième*, sans avoir donc à examiner la validité de la vérité de la proposition « Dieu me trompe toujours » en elle-même, un autre argument permet de la réfuter. Cet argument peut nous délivrer immédiatement du doute, il repose sur la seule considération, non de l'idée, mais du fait d'avoir l'idée d'un Dieu trompeur. Comment pourrais-je, en effet, avoir le soupçon que Dieu veuille me tromper s'il le voulait vraiment ? Car, s'il est tout puissant, s'il m'a créé et s'il veut véritablement me tromper, comme le suppose l'hypothèse, il n'a pu faire en sorte que je puisse le soupçonner de tromperie. Si les trois postulats (ma création par Dieu, son absolue puissance et son absolue tromperie) contenus dans l'hypothèse d'un Dieu trompeur étaient vrais, je ne pourrais pas même concevoir l'idée d'un Dieu trompeur. Sa toute-puissance avant même d'être en contradiction avec la volonté de tromper, est en contradiction avec le fait que je puisse

[404] Monsieur Mark Olson évoque brièvement l'idée que la portée générale de l'hypothèse d'un Dieu trompeur jette le doute sur l'argument lui-même et qui de la sorte se détruit. Voir M. A. OLSON, « Descartes' *First Meditation*: Mathematics and the Laws of Logic », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n° 3, 1988, p. 407. Monsieur Denis Kambouchner évoque, d'une phrase, le caractère autodestructeur de l'argument du Dieu trompeur qui, s'il avait fait que nous nous trompions toujours, aurait aussi fait que nous nous trompions à son sujet. Voir D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-*Grands textes* »], 2005, p. 316.

en avoir seulement l'idée. Formellement, l'on peut traduire cette contradiction ainsi : je ne peux supposer que Dieu me trompe toujours et affirmer, en même temps, que la proposition par laquelle je le pense soit vraie. Nous retrouvons ici le problème posé par ce que l'on s'entend à désigner comme le « paradoxe » dit d'Epiménide le Crétois[405] qui ne peut pas dire que tous les Crétois sont menteurs sans se contredire, ou de tout énoncé du type « je ne dis jamais la vérité » ou « ce que je suis en train de dire est faux ».

Moins que d'un paradoxe, il s'agit d'une autocontradiction, que nous pourrions appeler aussi un énoncé contre-performatif, ou contradiction performative[406] au sens où la proposition selon laquelle j'affirme que Dieu tout puissant me trompe toujours, ou celle selon laquelle un Crétois soutient que tous les Crétois sont toujours des menteurs, ne forment pas des énoncés purement constatifs. Ces propositions créent, en étant énoncées, une contradiction avec le fait de les énoncer. Alors qu'un énoncé performatif revient à accomplir ce qu'il énonce par le seul fait de le dire, une contradiction performative ne peut pas produire ce qu'elle énonce et revient, en revanche, à produire un effet contraire au contenu de son énoncé. Dans les deux cas, l'acte locutoire est doublé d'un acte perlocutoire[407] qui agit en modifiant immédiatement la situation du

[405] « Oui, il y a beaucoup d'insoumis, de gens qui parlent pour ne rien dire, d'imposteurs, surtout parmi les circonscris, qu'il faut bâillonner car ils renversent des maisons entières en enseignant ce qu'il ne faut pas, et pour un honteux profit. L'un des leurs, leur propre prophète a dit : "Crétois toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres paresseux''. Ce témoignage est vrai. », SAINT PAUL, « Lettre à Tite », I, 12, in *La Bible*, trad. F. Boyer et A. Myre, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2624. Diogène Laërce attribue ce paradoxe à Eubulide de Millet, élève d'Euclide et adversaire d'Aristote dont il dit : « A Euclide succéda Eubulide de Millet qui inventa, dans la dialectique, plusieurs sortes de questions syllogistiques, à cause de la manière dont elles étaient conçues, menteuses, trompeuses, électres, enveloppées, sorites, cornues, chauves, par où il fournit matière à la plume des poètes comiques », DIOGENE LAËRCE, *Les vies des plus illustres philosophes de l'Antiquité*, (II, 10, 108), trad. du grec J.-G. de Chaufepié, Paris, Lefèvre,1841, pp. 100-101.

[406] Pour ce type de propositions, Alfred North Whitehead et Bertrand Russell emploient le terme général de contradiction. Voir A. N. WHITEHEAD, B. RUSSELL, *Principia mathematica*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, pp. 63-68. Le concept de contradiction performative est forgé et systématiquement utilisé pour ce type de propositions dans les travaux de Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel sur l'éthique de la discussion. Jürgen Habermas définit ainsi une contradiction performative : « On fait intervenir ce concept lorsqu'un acte de parole constatif "Cp'' repose sur des présuppositions non contingentes dont le contenu propositionnel contredit l'affirmation "p'' », J. HABERMAS, *Morale et communication*, trad. de l'allemand C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion [« Champs-*Essais* »], 1999, pp. 101-102. Récemment Monsieur Jean-Luc Marion a recouru à ce concept pour disqualifier la portée de l'argument de la folie dans ma *Méditation première* « […] elle [le maintien de l'hypothèse de la folie] accomplirait une contradiction performative : les conditions de la discussion demandent la rationalité commune, qu'anéantit précisément l'argument utilisé ; la folie ne peut discuter rationnellement d'elle-même», J.-L. MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2013, p. 105.

[407] On entend par un acte perlocutoire, un acte d'énonciation qui, en plus d'être une locution, et de dire, à ce titre, quelque chose, produit aussi quelque chose qui n'est pas le seul fait de dire (illocution) par le fait

locuteur du seul fait de l'énonciation. Ainsi dans le cas de l'énonciation selon laquelle Dieu est trompeur, l'effet créé par l'énonciation, est doublement contradictoire. Car, si je dis « Dieu me trompe toujours », il faut immédiatement admettre soit que Dieu ne me trompe pas toujours, si ce que j'affirme est vrai en disant qu'il me trompe toujours, soit qu'il me trompe toujours mais, par conséquent, qu'il me trompe encore lorsque j'affirme qu'il me trompe toujours, ce qui revient à dire que le fait qu'il me trompe toujours est nécessairement faux. La seconde branche de l'alternative renvoie alors à la première qui renvoie, à son tour, à la seconde. Dans un cas comme dans l'autre, je ne peux soutenir que Dieu me trompe toujours ; cela est contradictoire avec l'acte d'énonciation de l'hypothèse[408]. En termes logiques, l'énoncé produit soit la négation de ce qu'il affirme (il est faux de dire que Dieu me trompe toujours si ce que je dis est vrai en le soutenant), soit l'affirmation de ce qu'il nie (il est vrai de dire que Dieu me trompe toujours si ce que je dis est faux en le soutenant). Si je prenais au sérieux l'hypothèse d'un Dieu trompeur, cela signifierait que je dise une chose (je me trompe toujours à cause que Dieu veut me tromper) et, qu'en la disant, en me trompant ou non, je fasse nécessairement l'inverse de ce que je dis ou dise l'inverse de ce que je fais. Que je me trompe en l'affirmant ou que je ne me trompe pas, Dieu ne peut, en aucun cas, être déclaré toujours trompeur. La situation que l'énonciation réalise contredit nécessairement sa vérité, dans les deux hypothèses. Un tel raisonnement ne soulève pas de contradiction intrinsèque à l'idée de Dieu, mais une contradiction extrinsèque, non pas une contradiction conceptuelle, mais une contradiction de fait[409]. L'énonciation d'une telle proposition crée immédiatement, et en cela elle est performative, une situation contradictoire, puisque la soutenir revient à en fournir implicitement un contre-

---

de le dire. Voir sur ce point J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, trad. fr. G. Lane, Paris, Éditions du Seuil [« Points-*Essais* »], 1970, pp. 101-131.

[408] Alfred North Whitehead et Bertrand Russell mettront à jour qu'aucune proposition ne peut exprimer quelque chose au sujet d'elle-même, parce que la proposition ne peut être contenue en elle-même. Voir A. N. WHITEHEAD, B. RUSSELL, *Principia mathematica*, t.1, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, pp. 63-68.

[409] Monsieur Jaakoo Hintikka applique une analyse comparable au *cogito* cartésien dans un article célèbre paru en anglais en 1962, puis en français en 1985. Il relève ce qu'il appelle une inconsistance existentielle dans l'affirmation par moi-même que je n'existe pas. Cette affirmation s'auto-annule. Il s'agit d'un acte d'énonciation absurde dont l'affirmation est impossible à soutenir, bien qu'elle soit parfaitement intelligible et irréprochable en tant qu'énoncé. Sa thèse consiste à interpréter le *cogito* comme résultant de la réalisation, encore confuse, par Descartes de l'inconsistance existentielle qui enveloppe l'idée que, moi qui le pense ou le dit, je n'existe pas. Le *cogito* découle de la tentative par Descartes de penser qu'il n'existe pas en doutant qu'il existe. L'acte de pensée ou performance entre en contradiction avec ce qui est pensé. Voir J. HINTIKKA, « *Cogito ergo sum :* Inference or Performance ? », *Philosophical Review*, vol. 71, n° 1, 1962, pp. 3-32 ; « *Cogito, ergo sum* : inférence ou performance ? », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985, n° 6, pp. 21-51.

exemple. Cette situation entraîne ainsi la ruine logique de l'hypothèse décrite par l'énonciation.

D'un point de vue pratique, à partir du moment où j'ai seulement l'idée que Dieu puisse éventuellement être trompeur, il me suffit de rester sur mes gardes, je peux alors suspendre tout jugement, et c'en est fini du pouvoir de Dieu de me tromper. Le soupçonner de tromperie, c'est déjà pouvoir le mettre en échec. Si j'ai donc l'idée d'un Dieu trompeur, c'est que Dieu n'a pas détourné de lui tout soupçon. S'il n'a pas détourné de lui tout soupçon, soit il ne l'a pas voulu, soit il ne l'a pas pu. S'il ne l'a pas voulu, c'est donc qu'il n'est pas absolument trompeur. Si, en revanche, il ne l'a pas pu, c'est qu'il n'est pas absolument puissant, c'est donc qu'il n'est pas Dieu. Dans un cas comme dans l'autre, Dieu ne peut être et absolument puissant et absolument trompeur. Ce sera le ressort de la preuve, dite ontologique, de la *Méditation cinquième*. L'hypothèse d'un Dieu trompeur n'est pas moins entièrement factice et gratuite, du point de vue de la raison, que celle du malin génie. Comme toute fiction, elle recèle quelque chose d'illogique, d'impossible à penser. Elle associe deux idées sans lien logique, que Dieu me trompe et que je puisse penser qu'il me trompe. C'est une pure juxtaposition de mots. Elle juxtapose des énoncés sans pouvoir en faire une vérité.

§ 5. UNE HYPOTHÈSE MAINTENUE MALGRÉ SA FAIBLESSE

L'on peut alors se demander pourquoi Descartes ne relève pas lui-même la contradiction que recèle la fiction d'un Dieu absolument trompeur et pour quelles raisons il la conserve au titre des raisons de douter. Car, il aurait, en effet, pu déduire de la déficience logique d'une telle hypothèse, qu'elle ne pouvait figurer parmi les raisons susceptibles de soutenir sérieusement l'exercice du doute volontaire. Il aurait pu aussi, à défaut de l'écarter d'emblée et de ne pas la proposer comme raison valable de douter, l'utiliser pour sortir au plus vite possible du doute. Il aurait pu donc s'appuyer sur l'inconsistance existentielle, pour reprendre la terminologie utilisée par Monsieur J. Hintikka, de l'hypothèse d'un Dieu trompeur pour parvenir à établir la validité de la raison humaine. Descartes aurait ainsi d'emblée établi que nous ne pouvons avoir été créés aveugles à toute vérité, puisqu'il ne saurait y avoir de Dieu qui nous trompe toujours. Fort de cet acquis, il serait revenu à un simple problème d'usage de nos facultés de connaître et de méthode pour établir les premières vérités de sa philosophie. Il aurait, à partir de là, tout aussi bien pu démontrer l'existence de Dieu, sa véracité et toutes les vérités qu'il aurait examinées dans l'ordre. C'est ce qui se produit dans le *Discours de la méthode* où l'hypothèse d'un Dieu trompeur n'est jamais évoquée. Or, Descartes ne choisit pas cette voie dans les *Méditations*. Il maintient, malgré son inconsistance, l'idée qu'un Dieu puisse le tromper, à titre d'hypothèse provisoire,

montre qu'il ne peut pas le tromper sur sa propre existence et qu'il ne peut pas penser se tromper lorsqu'il possède une évidence qui atteint un même niveau de clarté et de distinction que celle de sa propre existence. Pourquoi avoir choisi cette voie ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous excluons, ici, suivant un principe de charité interprétative, conforté par le caractère constamment et rigoureusement logique de sa pensée, que Descartes ait pu ne pas percevoir cette possibilité de disqualification immédiate de l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Nous en déduisons qu'il ne l'évacue pas, non parce qu'il ne le peut pas encore, mais parce qu'il ne le veut pas[410]. Pourquoi donc Descartes ne le veut-il pas et conserve-t-il l'hypothèse, si fragile, en raison de la contradiction performative que porte en elle son énonciation, d'un Dieu trompeur comme une raison de douter ? Nous suggérons que si Descartes avait renoncé à l'utiliser, il se serait privé d'un moyen tactique de rendre impérieux l'éclaircissement de sa pensée sur la question de l'existence et de la véracité de Dieu dans le processus méditatif. L'argument de la contradiction extrinsèque de l'idée d'un Dieu trompeur avec le fait que j'en émette l'hypothèse, ne permet pas d'établir autre chose que l'idée d'un Dieu trompeur ne résiste pas à l'analyse logique. Elle ne permet pas de dire pour autant qu'il existe un Dieu tout puissant, ni qu'il n'est pas trompeur. Elle ne purge aucune des hypothèses envisageables quant à l'existence et la nature de Dieu. L'évacuation immédiate de l'hypothèse d'un Dieu trompeur pour une raison indépendante de l'examen de son existence et de sa nature laisserait subsister deux hypothèses : celle d'un Dieu qui n'existerait qu'en idée mais pas en réalité et celle d'un Dieu qui voudrait me tromper mais dont la puissance serait limitée puisque, *de facto*, il n'y parviendrait pas toujours. Ajoutons sur ce point que la *Méditation quatrième* servira, non seulement, à montrer comment la toute-puissance de Dieu est compatible avec le fait que je me trompe parfois, mais, aussi et tout aussi bien, avec le fait que je puisse ne pas me tromper, en affirmant que ma capacité de déjouer l'erreur n'est pas une limitation de sa puissance, mais un effet de sa bonté, qui a voulu que nous soyons en mesure de faire un bon usage de notre entendement fini et de notre volonté infinie. L'hypothèse d'un Dieu trompeur dans la *Méditation première* se justifie donc, malgré sa faiblesse logique, en raison de l'occasion et de l'obligation qu'elle crée de prouver l'existence et la véracité de Dieu. Son apparition coïncide, dans les *Méditations*, avec l'ampliation du dispositif consacré aux démonstrations de l'existence de Dieu, qui n'était encore que peu développé dans l'exposition antérieure qu'en proposait le *Discours de la méthode*.

[410] Nous divergeons ici, en partie, de la lecture proposée par Monsieur Denis Kambouchner qui souligne bien que le chemin pour mettre à jour l'incohérence de l'hypothèse du Dieu trompeur promet d'être long, mais qui estime que cette hypothèse « ne peut être *immédiatement* dénoncée en terme suffisamment rigoureux », D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-*Grands textes* »], 2005, p. 328.

Autrement dit, on peut supposer et admettre que l'hypothèse d'un Dieu absolument trompeur justifie l'accent qui est mis dans les *Méditations* sur la question de l'existence et de la nature de Dieu. Notons que cela ne signifie en rien que Descartes trouve en Dieu la garantie de la vérité de nos connaissances, ce qui est encore une toute autre question. L'hypothèse d'un Dieu trompeur maintient ainsi une tension, participe d'une dramatisation de la pensée propre à l'exercice méditatif aux fins de préparer la voie aux preuves de l'existence de Dieu et à la thèse de sa véracité.

§ 6. UNE FAIBLESSE PRISE EN COMPTE PAR LE TEXTE FRANÇAIS DE 1647 ?

Venons-en, un instant, à l'inflexion du texte français de 1647 par rapport au texte latin de 1641 concernant la qualification de la puissance du malin génie. Elle nous semble particulièrement importante, si tant est que Descartes a saisi, ici, l'occasion de la traduction des *Méditations* pour se corriger lui-même et éclaircir sa pensée comme le déclare la *Préface du libraire au lecteur* de l'édition française de 1647 :

> On trouvera partout cette version assez juste, et si religieuse, que jamais elle ne s'est écartée du sens de l'auteur. Je pourrais assurer sur la connaissance que j'ai de la lumière de l'esprit des traducteurs, qui facilement n'auront pas pris le change. Mais j'en encore une certitude plus authentique, qui est qu'ils ont (comme il était juste) réservé à l'auteur le droit de revue et de correction. Il en a usé, mais pour se corriger plutôt qu'eux, et pour éclaircir seulement ses propres pensées. Je veux dire, que trouvant quelques endroits où il lui a semblé qu'il ne les avait pas rendues assez claires dans le latin pour toutes sortes de personnes, il les a voulu ici éclaircir par quelques petits changements, que l'on reconnaîtra bientôt en conférant le français au latin[411].

Comparons donc le français au latin. Le texte de 1641 en latin ne distingue pas le degré de perfection des attributs de Dieu de celui des attributs du malin génie, alors que le texte français introduit, à l'inverse, une distinction fondamentale en ne réservant qu'à Dieu le privilège de l'absoluité. Ainsi le malin génie ne sera pas qualifié de souverainement, ou au plus haut point, rusé et puissant, mais seulement de « non moins rusé et trompeur que puissant »[412] dans la *Méditation première*, puis de « très puissant et très rusé »[413] dans la *Méditation seconde*. Enfin, dans la même méditation, le superlatif

[411] AT, IX, 1, pp. 2-3.

[412] *Id.*, p. 17.

[413] *Id.*, p. 19.

« *potentissimum* »[414] se rapportant au malin génie sera rendu par les termes « extrêmement puissant » et non par l'expression « souverainement puissant » ou « absolument puissant ». L'on est en droit, ici, se poser la question de savoir si une entière fidélité à la lettre du texte latin, telle que la rétablit la traduction de Madame Michelle Beyssade, en qualifiant le malin génie de « souverainement puissant »[415] ne pêche pas, sur ce point particulier, par excès de zèle. Car, ne peut-on pas penser que la traduction française de 1647, approuvée par Descartes, dissipe, volontairement et à bon escient, toute ambiguïté en réservant le superlatif absolu à la qualification des attributs de Dieu et le superlatif relatif à la seule qualification de la puissance et de la ruse du malin génie ?

Nous pouvons, en premier lieu, écarter l'idée que cette différence entre les deux textes serait anecdotique, sans importance, ni signification et qu'il faille se contenter de la verser au compte d'une approximation de la traduction, d'une infidélité qui n'engagerait pas le fond de la doctrine cartésienne. Pour cela, nous nous appuyons sur le fait que la rectification du latin au français se répète trois fois. Elle porte non pas par sur une occurrence isolée et discordante, mais sur les toutes les occurrences du texte qui qualifient la puissance du malin génie. Cela exclut donc manifestement qu'il puisse s'agir d'un flottement ou d'une infidélité partielle de la traduction. Nous remarquerons, en second lieu, que la différence de sens entre superlatif relatif et superlatif absolu est loin d'être négligeable, en tant qu'elle réserve ce qui est absolu à Dieu. L'importance de cette décision d'ordre doctrinal nous invite à exclure qu'il puisse s'agir d'une infidélité répétée de la traduction du duc de Luynes à laquelle Descartes n'aurait prêté, par pure négligence, ni attention, ni intérêt. Ainsi, alors que le texte latin distinguait le Dieu trompeur du malin génie selon un principe d'opposition entre totalement bon (« *optimum Deum* »[416]) et totalement mauvais (« *malignum* »[417]), vérace (« *fontem veritatis* »[418]) et rusé ou trompeur (« *summe callidum* »[419]), le texte français introduit une nouvelle distinction fondée sur une différence de puissance qui instaure, en fait, une différence de nature, entre une puissance infinie et une puissance, qui pour être très

[414] *Meditatio secunda*, AT, VII, p. 26.

[415] *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche [« Classiques de poche »], 1990, pp. 45, 53.

[416] *Meditatio prima*, AT, VII, p. 22.

[417] *Ibid*.

[418] *Ibid.*

[419] *Ibid.*

grande, n'en est pas moins finie. Cette distinction, apportée par le texte français n'est pas moins importante que la première, déjà contenue dans le texte latin. L'importance de ce changement plaide pour une l'idée que nous avons à faire à une modification volontaire du texte, acceptée ou apportée, par l'auteur même des *Méditations*.

Reste à savoir ce qui justifie ce déplacement de sens dans la qualification de la puissance du malin génie. S'agit-il, comme nous l'avons déjà suggéré, de ne pas heurter les théologiens et les dévots en prêtant, de manière inconvenante, à un mauvais génie l'absoluité qui ne revient qu'à Dieu ? Très probablement. Mais cette seule justification nous paraît insuffisante compte tenu du caractère ouvertement gratuit de l'hypothèse du malin génie qui renvoie moins à un être supposé réel qu'à un artifice. Aussi, nous suggérons que l'inflexion du texte français de 1647 pourrait s'expliquer parce qu'elle permet d'évacuer la contradiction logique par laquelle péchait l'hypothèse du Dieu trompeur. En effet, autant un être absolument trompeur ne peut être absolument puissant, si je l'en soupçonne, autant un être, même très puissant, peut toutefois ne l'être encore qu'insuffisamment pour me tromper toujours, de sorte qu'il devient possible que je l'en soupçonne comme nous le faisons en méditant avec Descartes. Le malin génie sera très puissant, et non absolument puissant, puisqu'il ne parvient pas à me tromper absolument, étant donné que s'il parvenait à me tromper absolument parlant, je ne pourrais pas même le soupçonner d'être trompeur. Il me tromperait et je n'en saurais jamais rien. La manière dont le texte français de 1647 distingue l'absolue puissance de Dieu et la très grande puissance du malin génie concourt à suggérer que Descartes avait à l'esprit la contradiction performative propre à l'hypothèse d'un Dieu trompeur et absolument puissant, qu'il évacue de cette façon en faisant, rétrospectivement, à l'occasion de la traduction française, de la fiction d'un malin génie seulement très puissant son avatar plus présentable sur le plan logique.

Cette atténuation de la puissance du malin génie comparée à celle du Dieu trompeur, bien qu'il s'agisse d'une pure fiction, la rend, sous ce rapport, grâce aux apports du texte français de 1647, logiquement plus cohérente que celle d'un Dieu trompeur. Est-ce à dire qu'avec le malin génie, le doute retrouve une cohérence logique, une valeur et une force supérieure qu'il avait perdues avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur ? Et est-ce que cela ne contrevient pas au principe général d'une lecture déflationniste du doute que nous promouvons ? Cette possible objection à la thèse que nous défendons appelle deux réponses. i) Tout d'abord, cette cohérence logique de la fiction du malin génie ne provient, dans notre hypothèse, que d'un ajustement occasionné, *a posteriori*, par la traduction du duc de Luynes. Elle ne concerne pas le texte latin, qui frappe de la même contradiction l'idée en moi d'un Dieu trompeur et celle du malin génie en qualifiant identiquement la puissance trompeuse de l'un et de l'autre à l'aide du même adverbe « *summe* ». En ce sens, une lecture strictement déflationniste des raisons de douter reste valable pour l'interprétation du texte de 1641.

ii) Secondement, même en ne considérant que le texte français de 1647, l'hypothèse du malin génie perd en réalisme ce qu'elle gagne en cohérence logique, en étant soustraite à la contradiction performative entre le fait d'être toujours trompé et de le dire. Car, là encore, si l'hypothèse du malin génie prolonge l'hypothèse du Dieu trompeur, le faisant, cette fois-ci, à visage découvert, sous les traits d'une fiction dévoilée, elle perd en puissance. Elle est une fiction méthodique, un simple truchement de la volonté pour continuer à faire vivre l'exercice du doute qui, sans ce sursaut de détermination et de fiction, risquerait de s'essouffler sous le poids de nos anciennes opinions et d'une certaine acédie. La volonté de douter prend le pas sur la raison même de douter et sa vraisemblance. Elle en prend le relais.

Avec l'entrée en jeu des deux dernières hypothèses présentées par la Méditation *première*, le doute des *Méditations* a recours à trois niveaux de fiction. i) Il est, tout d'abord, actif et volontaire. Il n'est pas subi. Car, je dois m'efforcer de douter en vertu d'une libre décision de ma volonté. Il s'agit d'un exercice par lequel je feins de douter de ce dont je ne doute pas naturellement. ii) En second lieu, l'exercice du doute conduit à considérer comme des fictions tous nos contenus de pensée. Je feins que tout est fictif, je fais l'hypothèse que tout ce que je pense n'est qu'hypothétique. iii) En troisième lieu, lorsque le doute atteint son extension maximale, avec les hypothèses d'un Dieu trompeur, puis celle du malin génie, il repose sur des raisons de douter qui sont des fictions absolues, des propositions parfaitement artificielles voire logiquement incohérentes, ce qui n'était pas, ou moins le cas (pour la troisième) des premières raisons de douter qui renvoyaient à des réalités, celle de l'erreur perceptive, celle de la folie, celle éminemment banale du rêve. En ce sens, les trois premières raisons qui soutiennent l'exercice du doute sont plus crédibles, plus vraisemblables que les deux dernières. L'hypothèse du Dieu trompeur et celle du malin génie voient leur faiblesse confirmée à l'égard du peu de résistance qu'elles offrent à leur réfutation au cours du parcours méditatif. Elles doivent cette faiblesse au caractère invraisemblable des figures qu'elles mettent scène.

§ 7. UNE HYPOTHÈSE SURESTIMÉE ?

Cela pose alors une question : la fragilité des dernières raisons de douter ne met-elle pas en cause le sérieux de toute l'entreprise du doute consistant à employer tous ses soins à se tromper soi-même ? Les dernières pierres apportées à l'édifice du doute ne fragilisent-elles, ne décrédibilisent-elles pas, finalement, l'ensemble qu'elles sont censées parachever ?

Concernant la crédibilité de l'ensemble de la démarche adoptée dans la *Méditation première*, nous ne saurions suivre complètement Ferdinand Alquié lorsqu'il favorise une interprétation existentielle du doute cartésien, refuse au doute toute dimension tactique, finalisée et calculée et nous invite à prendre résolument au sérieux toutes ses étapes :

> […] son doute est donc bien volontaire. Mais dans les *Méditations*, la volonté qui l'anime n'est pas orientée vers une fin clairement pensée ; en ce cas, en effet, le doute perdrait tout sérieux, et l'on ne comprendrait pas qu'il faille, comme le demande Descartes, s'y livrer tout entier pour le comprendre : se livrer au doute c'est ignorer où il mène, envisager comme possible le fait de n'en pouvoir sortir[420].

Les différents niveaux de fictions enchevêtrés dans l'exercice du doute, en font une construction très élaborée, baroque par son goût de l'artifice, et savante par sa maîtrise, qui crée les conditions pour que la méditation entre dans univers de fictions. Descartes joue de la fiction et sait très bien, dès le départ qu'il peut sortir du doute à tout moment. Il sait, aussi, comment il en sortira et quand. Il choisit pour en sortir la voie la plus longue et parce ses détours volontaires permettront d'établir la certitude de l'existence de l'*ego*, puis celle de l'existence de Dieu. Le doute est ainsi parfaitement maîtrisé de part en part et sert de levier aux six méditations. Il permet de se jouer de la raison comme il se joue du réel, mais pour mieux déjouer les risques d'illusion qu'il envisage ; car l'usage cartésien de la fiction n'a pas pour but de tromper, de fabriquer des illusions, mais, à l'inverse, de lutter contre toute forme d'illusion. C'est pour cela que Descartes a recours à la fiction, parce qu'une fiction est tout le contraire d'une illusion, elle se fabrique alors qu'une illusion se subit. Elle est le meilleur antidote contre l'illusion. C'est pourquoi Descartes avoue, non sans quelque réserve, pour ne pas dire quelque regret, dans les *Réponses aux secondes objections*, ne pas avoir trouvé meilleur moyen d'atteindre la certitude et de s'assurer de la vérité :

> C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fut jamais sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une méditation toute entière […][421].

---

[420] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, p. 175.

[421] AT, IX, 1, p. 103.

Le doute ne doit pas être pris trop au sérieux contrairement à ce que souhaitait Ferdinand Alquié. Arnauld ne s'y est pas trompé. Il suggère que Descartes fasse précéder la *Méditation première* d'une préface spéciale pour avertir le lecteur que ce n'est pas sérieusement et tout de bon que l'on y doute. Le passage des *Objections* dans lequel Arnauld identifie parfaitement le caractère artificiel des raisons de douter mérite d'être ici rapporté :

> Toutefois je ne sais s'il ne serait point à propos de la [la *Méditation première*] munir de quelque préface, dans laquelle le lecteur fût averti que ce n'est pas sérieusement et tout de bon que l'on doute de ces choses, mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles *qui peuvent donner le moindre doute*, ou, comme parle notre auteur en un autre endroit, *qui peuvent donner à notre esprit une occasion de douter la plus hyperbolique*, nous voyons si, après cela, il n'y aura pas moyen de trouver quelque vérité qui soit si ferme et si assurée, que les plus opiniâtres n'en puissent aucunement douter. Et aussi au lieu de ces paroles : *ne connaissant pas l'auteur de mon origine*, je penserais qu'il vaudrait mieux mettre : feignant de ne pas connaître[422].

Descartes suivra le conseil d'Arnauld dans la rédaction de l'*Abrégé des six médiations*, rappelant que ce dont on doute dans les *Méditations* ne saurait être sérieusement mis en doute par un homme de bon sens, que l'on doute précisément de ce dont nous n'avons pas naturellement de raisons de douter, mais que cet usage du doute permet de distinguer l'incertitude de nos connaissances sensibles de la certitude de nos connaissances purement intellectuelles :

> Et enfin, j'y [dans la *Méditation sixième*] toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mise en doute par un homme de bon sens, mais parce qu'en les considérant de près, l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme […][423].

L'artifice et la fragilité des raisons de douter, en particulier des deux dernières, ne sont donc pas des arguments décisifs à l'encontre de l'entreprise du doute qui est lui-même un artifice maîtrisé. Cette fragilité est assumée par Descartes. Il s'agit et il ne peut s'agir que d'une expérience de pensée, comme le souligne Monsieur Denis Kambouchner, qui annonce son caractère délibéré et artificiel, de sorte la question de

---

[422] *Id.*, p. 167. La seconde suggestion d'Arnauld, utilisant le verbe feindre, clarifie la lecture qu'il fait, et qui, selon nous, doit être faite de la *Méditations première*. Les raisons hyperboliques de douter ne sont que des fictions utiles.

[423] AT, IX, 1, p. 12.

savoir si Descartes voulait douter pour de bon a moins de sens qu'il n'y parait[424]. Que le doute métaphysique soit un exercice, au sens premier de ce qu'est une méditation, c'est-à-dire, comme tout exercice, une fiction est ce que ni Gassendi, ni Leibniz n'ont voulu admettre. Paradoxalement, eux qui en instruisent si sévèrement le dossier, ont pris le doute cartésien plus au sérieux que Descartes lui-même qui cherche des occasions de douter, quitte à devoir les inventer. Leurs critiques, fondées sur des critères de pure logique, sont d'autant plus éclairantes sur la nature de la démarche cartésienne. Dans les *Cinquièmes objections*, Gassendi reproche à Descartes d'avoir eu recours aux raisons de douter de la *Méditation première* qu'il qualifie de machine (« *machinam* »), de fabrication d'illusions (« *praefligias* ») et de recherche de détours et nouveautés (« *ambages* ») alors qu'il eût suffit de tenir pour fausses les choses tenues pour incertaines et de mettre ensuite à part celles reconnues comme vraies[425]. Il insiste immédiatement en déclarant ne pas voir en quoi Descartes avait besoin d'un si grand appareil pour parvenir au *cogito*, alors qu'il aurait pu inférer la certitude de son existence de n'importe laquelle de ses actions, et non seulement de l'acte de penser[426]. Faire à Descartes ce procès revenait, de la part de Gassendi, à méconnaître que l'intérêt de la méditation réside dans l'exercice et les détours qu'il pense devoir dénoncer. Car, ces détours, artificiellement provoqués, vont notamment permettre de prêter attention à la véritable nature de l'*ego*, en la démêlant de tout ce qui ne lui appartient pas. Leibniz fera preuve du même aveuglement au véritable intérêt du doute. Dans ses *Remarques sur la partie générale des* Principes *de Descartes*, il ouvre le feu, en des termes peu amènes à l'encontre de la démarche cartésienne[427]. Leibniz, comme Gassendi, voit dans

[424] D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presses Universitaires de France [« Quadrige-*Grands textes* »], 2005, pp. 212-214.

[425] « An non futurum fuisset magis et philophico candore et veritatis amore dignum, res, ut se habent, et bona fide ac simpliciter enunciare, quam, quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praefligias, sectari ambages ? », *Objectiones Quintae*, AT, VII, p. 258 ; [« N'eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité de dire les choses simplement, de bonne foi, et comme elles sont, que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces détours, et ces nouveautés ? », trad. Clerselier de 1647, légèrement revue et corrigée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p.708.

[426] « Attamen non video tibi opus fuisse tanto apparatu, quando aliunde certus eras, et verum erat, te esse ; poteraque idem vel ex quavis alia tua actione colligere, cum lumine naturali notum sit, quicquid agit, esse », *Objectiones Quintae*, AT, VII, p. 259 ; [« Mais je ne vois pas que vous ayez eu besoin d'un si grand appareil, puisque d'ailleurs vous étiez déjà certain de votre existence, et que vous pouviez inférer la même chose de quelque autre que ce fût de vos actions, étant manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit est ou existe », trad. Clerselier (édition de 1647), trad. Clerselier de 1647, légèrement revue et corrigée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 708.]

[427] « Ce que Descartes dit ici [à l'article premier de la première partie des *Principes de la philosophie*] sur la nécessité de douter de toute chose dans laquelle il y a la moindre incertitude, il eût été préférable de la

le doute cartésien un dispositif qui recherche l'originalité, alors que, nous l'avons vu, Descartes regrette précisément l'inverse dans le recours aux arguments sceptiques dont il fait usage. Ils estiment que, d'un point de vue logique, le doute ne s'impose pas, qu'il est inutile. Gassendi et Leibniz n'ont pas totalement tort, car ils pressentent, dans leurs critiques, que la *Méditation première* ne s'écrit pas encore selon l'ordre des raisons et que le doute n'y a pas de vertu strictement logique, mais une vertu simplement propédeutique à l'usage de la raison. L'extravagance du doute doit être prise au sens littéral, comme celle d'un détour, une sortie hors du chemin qu'est la méthode. Les *Méditations* doivent moins se lire que se vivre comme un effort de changement et de conversion de notre pensée auquel la contraint l'exercice du doute. C'est précisément pour cela que les raisons de douter outrepassent ou ignorent les exigences de la logique. La raison est mise en réserve, en position d'attente dans la *Méditation première*.

La fragilité de l'hypothèse du Dieu trompeur, que met en évidence une lecture déflationniste du doute, suggère, par contrecoup, que la véracité divine, mettant fin à l'hypothèse du Dieu trompeur, ne joue pas si bien le rôle que l'on veut trop souvent lui faire tenir dans la théorie cartésienne de la connaissance. L'on peut légitimement soupçonner, par conséquent, que le poids et la considération excessive accordés par les commentateurs à l'hypothèse d'un Dieu trompeur relèvent, en réalité, d'une intention de lecture visant à valoriser l'importance de la véracité divine dans la philosophie première de Descartes et à lui accorder le rôle de premier fondement dans la théorie cartésienne de la connaissance. Aussi suggérons-nous d'inverser la logique interprétative qui guide implicitement la lecture inflationniste et canonique du doute. Ce n'est pas parce que la raison de douter fondée sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur a véritablement du poids que le commentaire dominant reconnaît à la véracité divine l'importance qu'il lui accorde, mais c'est bien plutôt parce que le commentaire canonique a voulu accorder aux preuves de l'existence de Dieu et à sa véracité un rôle de premier plan chez Descartes qu'il en a accordé un tout aussi massif à l'hypothèse qu'elles réfutent. En donnant un crédit exagéré au sérieux de l'hypothèse d'un Dieu trompeur que vient disqualifier la connaissance de la véracité divine, c'est au principe de la véracité divine que ce crédit exagéré entend, par voie de conséquence, donner une importance fondamentale. La valeur de l'antidote est fixée par l'importance du mal qu'il combat. Aussi exige-t-elle une lecture inflationniste des moyens de douter de la *Méditation*

---

ramasser dans le précepte suivant, plus satisfaisant et plus précis : il faut à propos de chaque chose considérer le degré d'assentiment ou de réserve qu'elle mérite, ou, plus simplement, il faut examiner les raisons de chaque assertion. Ainsi les chicanes sur le doute cartésien eussent cessé. Mais peut-être l'auteur a-t-il préféré émettre des paradoxes, afin de réveiller par la nouveauté, le lecteur engourdi », G. W. LEIBNIZ, « Remarques sur la partie générale des *Principes* de Descartes » in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. du latin P. Schrecker, Paris, Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1978, p. 17.

première, qui place au sommet de la hiérarchie des raisons de douter l'hypothèse d'un Dieu trompeur et celle du malin génie qui en est l'avatar. Ainsi, les thèses d'un doute inflationniste, de la prétendue faiblesse des raisons de douter qui précèdent l'hypothèse d'un Dieu trompeur, de la dépendance de l'hypothèse du malin génie à l'égard de celle d'un Dieu trompeur forment un ensemble solidaire et cohérent. Elles concourent toutes à asseoir que la thèse du fondement en Dieu de la connaissance humaine est la clef de voûte du système cartésien[428]. C'est précisément cette thèse générale d'un fondement en Dieu de la science qu'une lecture déflationniste du doute peut contribuer à remettre en cause.

[428] Ces quatre thèses, bien que formant système, ne se retrouvent pas toujours toutes réunies chez tous les commentateurs de Descartes. C'est, par exemple, le cas chez Monsieur Harry Frankfurt qui adhère, certes, à une lecture inflationniste du doute cartésien, mais sans toutefois soutenir que Dieu fonde absolument la science cartésienne. Voir, sur cet aspect de la question du fondement de la connaissance chez Descartes, H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1989, pp. 237-242.

CHAPITRE V. SUR L'HYPOTHESE DU MALIN GENIE

§ 1. L'INTERPRÉTATION CANONIQUE

Dernière à être avancée dans la *Méditation première*, l'hypothèse du malin génie est la première à être écartée, par la séquence qui se déploie, dans la *Méditation seconde* et le tout début de la *Méditation troisième*, entre la certitude de l'existence de l'*ego* et l'affirmation de la règle générale de l'évidence. Dès le début de cette séquence le malin génie se trouve, avec l'expérience du *cogito*, tenu en échec :

> Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit[429].

Il sera définitivement débouté de ses prétentions à nous tromper, par un véritable coup de force de la raison qui se rétablira elle-même dans ses droits à la fin de cette séquence chevauchant les *Méditations seconde et troisième* et s'achevant par l'énoncé de la règle générale de l'évidence posant l'équivalence de la certitude et de la vérité telle que nous pouvons la connaître :

---

[429] *Méditation seconde*, AT, IX, 1, p. 19.

> Dans cette première connaissance [le *cogito*], il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies[430].

Cela implique que le régime du doute hyperbolique, entretenu par la fiction du malin génie, ne survit pas à la *Méditation seconde*. Il n'est nullement besoin d'attendre les preuves de l'existence de Dieu contenues dans la *Méditation troisième* pour en être débarrassé, contrairement à ce qu'avance une interprétation largement admise et solidaire d'une lecture inflationniste des raisons de douter. Nous ne pouvons citer ici les très nombreux et éminents tenants de la thèse d'une subordination de la réfutation du malin génie à celle du Dieu trompeur. Nous signalerons simplement, pour référence, que l'on en trouve des expressions exemplaires chez Martial Gueroult[431], pour le commentaire français, et chez Monsieur Harry Frankfurt, pour le commentaire anglo-saxon[432]. Cette thèse, selon laquelle il faudrait attendre la preuve de l'existence de Dieu et de sa véracité pour sortir de l'hypothèse du malin génie, n'est jamais toutefois soutenue par Descartes. Elle repose, selon nous, sur des présupposés pour le moins audacieux. Car, en quoi l'assurance que Dieu n'est pas trompeur implique-t-elle qu'un autre que Dieu, en l'occurrence un malin génie, ne puisse pas s'évertuer à me tromper ?

Nous ne voyons pas de lien logique qui fonde une telle implication. Pour l'admettre, il faudrait préalablement établir que la toute-puissance de Dieu est exclusive de l'existence de toute autre puissance absolue. On peut, certes, admettre ce principe en sous-entendant que, si le malin génie n'était pas soumis à la puissance de Dieu, Dieu ne serait pas tout puissant, et ne serait pas Dieu. Autrement dit, on peut admettre et supposer, comme le fait Monsieur Harry Frankfurt, que l'absolue puissance ne se partage pas et que son absoluité implique son unicité. Selon ce raisonnement implicite,

---

[430] *Méditation troisième*, *Id.*, p. 27.

[431] Martial Gueroult fait de la levée de l'hypothèse du malin génie la conséquence directe de la démonstration de la véracité divine : « En effet, la démonstration du Dieu vérace, impliquant la réfutation de l'hypothèse du malin génie, détermine dans notre attitude à l'égard de la vérité et de la certitude un véritable renversement du pour au contre », M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, rééd. 1968, t. 1, p. 291. Voir aussi et notamment : *id*., p. 337.

[432] « La preuve que Dieu existe exclut l'existence d'un démon et implique, par voie de conséquence, que l'hypothèse du démon ne constitue pas une bonne raison de douter. Il ne peut y avoir deux être tous puissants ; si Dieu existe, il ne peut y avoir de démon », H. G. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1989, p. 230.

une fois prouvé que Dieu existe, on ne pourrait plus soutenir l'hypothèse de l'existence d'un malin génie qui défierait la puissance divine par une puissance équivalente qui nous tromperait, alors que Dieu n'a pas voulu que nous soyons trompés. Parce que rien ne saurait exister en contradiction avec la puissance de Dieu, la preuve de son existence et de sa véracité évacuerait immédiatement l'hypothèse du malin génie, en vertu d'une hiérarchie supposée entre puissance divine et puissance du malin génie. Reste que cette interprétation se heurte, selon nous, à quatre objections.

§ 2. Le retrait du texte latin de 1641

Premièrement, cette interprétation n'est, de manière expresse, conforme qu'au texte français des *Méditations* qui seul parle, nous l'avons vu, d'un malin génie « puissant », puis « très puissant »[433], et non pas tout puissant à l'égal de Dieu. Le texte français introduit, en effet, une hiérarchie entre la toute-puissance divine et la puissance du malin génie, la première prenant le pas sur la seconde et excluant toute éventuelle résistance de l'hypothèse du malin génie, une fois prouvée l'existence de Dieu. L'acceptation d'une hiérarchie entre la puissance de Dieu et celle du malin génie devient, en revanche, beaucoup plus problématique au regard du texte latin. En effet, le texte latin est, sur ce point, très en retrait. Il qualifie le malin génie de « *summe potentem et callidum* »[434], dans la *Méditation première*. Il le qualifie encore de « *summe potens, summe callidus* »[435] dans la *Méditation seconde*. Or, la langue latine recèle une ambiguïté qui lui permet de signifier identiquement, par « *summe* », « très », « extrêmement », mais aussi « au plus haut point », « souverainement ». Elle ne permet pas de distinguer le superlatif relatif du superlatif absolu, ce que va faire le texte français. Mais surtout le texte latin de 1641, qui exprime le mouvement premier de la pensée de Descartes, emploie ce même adverbe « *summe* » pour qualifier Dieu dans sa bonté. Descartes utilise donc, par deux fois, le même adverbe pour qualifier la puissance et la ruse du malin génie et pour qualifier la bonté de Dieu (« *summe bonus* »[436]). Il le fait sans aucune indication qui inviterait à prendre l'adverbe « *summe* » dans deux sens distincts, l'un absolu, l'autre relatif. Le texte n'atteste d'aucune différence ni de degré, ni de nature entre puissance divine et puissance du malin génie, aucune hiérarchie. Il

[433] *Méditation seconde*, AT, IX, 1, pp. 17, 19.

[434] *Meditatio prima*, AT, VII, p. 22.

[435] *Meditatio secunda*, AT, VII, p. 25

[436] *Id.*, p. 21.

laisse le sens du texte dans un état de totale indécision. Madame Michelle Beyssade dans sa traduction des *Méditations métaphysiques*, fidèle au texte latin, en tirera toutes les conséquences. Elle reviendra sur la traduction du duc de Luynes. Elle se conformera à la lettre du texte latin. Ainsi rendra-t-elle, de la même manière dans les deux cas, « *summe* » par « souverainement »[437]. Elle aligne donc le sens de « *summe* » rapporté aux attributs du malin génie sur l'indexation la plus forte que lui donne son association à la nature de Dieu. Car, rien dans le texte latin ne permet plus d'affirmer que la puissance de Dieu est sans équivalent et si le texte français autorise à le penser ce n'est pas, selon nous, et comme nous l'avons vu, pour subordonner la puissance du malin génie à celle de Dieu qu'il le permet et qu'il diffère du texte d'origine. Cet état initial du texte est donc un obstacle sérieux à la lecture selon laquelle l'hypothèse du malin génie ne s'effacerait qu'avec celle du Dieu trompeur, dans la *Méditation troisième*, puisque ce raisonnement suppose une infériorité et une dépendance de la puissance du malin génie à l'égard de la puissance de Dieu qui ne semble pas présente, au moins, à l'esprit de Descartes lorsqu'il rédige les *Méditations* en 1641.

§ 3. L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ DE DIEU

Secondement, même en prenant le contrepied de ce qui vient d'être dit, et en admettant que la rectification opérée, non pour des raisons d'ordre logique que nous avons suggérées dans le précédent chapitre, par le texte français de 1647, l'ait été en vue de hiérarchiser la puissance divine et celle du malin génie, ce que n'aurait pas fait, par imperfection et inconséquence, la rédaction latine de 1641, la question serait-elle close ? Non, parce que nous n'aurions pas toutefois résolu une seconde difficulté. Car, que Dieu n'ait pas voulu lui-même nous tromper, que vouloir tromper soit un signe de faiblesse incompatible avec sa toute-puissance est une chose. Qu'il ait voulu que nulle puissance ne s'emploie à nous tromper en est une autre. Superposer entièrement ces deux propositions et affirmer que si Dieu n'a pas voulu nous tromper, il n'a pu permettre, puisqu'il peut tout, qu'une autre puissance que la sienne s'y emploie est fort téméraire, lorsque l'on sait que Descartes ne le dit jamais, mais qu'il soutient, en revanche, que Dieu est incompréhensible et que ses plans et ses fins nous sont parfaitement impénétrables :

[437] Pour les trois références au texte latin de 1641, ci-dessus citées, voir les *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche [« Classiques de poche »], 1990, pp. 41, 45, 53.

> Car, sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu[438].

De sorte que cette considération de l'impénétrabilité des fins de Dieu ne permet pas d'exclure *a priori* que Dieu laisse une autre puissance nous tromper sans nous tromper lui-même, même si nous ne le comprenons pas. Comme l'assure Descartes à Mersenne, auquel il expose, pour la première fois, sa doctrine des vérités éternelles, si Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, nous ne saurions dire qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre :

> Oui, mais sa puissance est incompréhensible ; et généralement nous pouvons bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non qu'il ne peut faire ce que nous pouvons comprendre ; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance[439].

Cette équivocité entre le fini et l'infini, l'homme et Dieu ne permet pas de rendre intelligibles les œuvres de Dieu à l'aune de notre rationalité.

§ 4. LA CAPACITÉ DE RÉSISTANCE AU MALIN GÉNIE

Troisièmement, l'idée selon laquelle l'hypothèse du malin génie entrerait en contradiction avec l'existence de Dieu ne tiendrait que si nous n'avions aucun moyen de résister au malin génie, si nous étions poussés à l'erreur au-delà des forces que nous pouvons utiliser pour nous en prémunir. Or, c'est précisément l'inverse qu'affirme

---

[438] *Méditation quatrième*, AT, IX, 1, p. 44.

[439] *A Mersenne* 15 avril 1630, AT, I, p. 146. Voir aussi dans les *Principes de la philosophie*, I, art. 25 : « *Et il faut croire tout ce que Dieu a révélé, encore qu'il soit au-dessus de la portée de notre esprit.* Tellement que s'il nous fait la grâce de nous révéler, ou bien à quelques autres, des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement. Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit », AT, IX, 2, p. 36.

Descartes estimant que le malin génie peut me tromper autant qu'il le veut, il ne pourra jamais m'empêcher d'au moins commencer par savoir que moi qu'il trompe, je suis, j'existe :

> Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose[440].

Notre capacité de résister à l'entreprise trompeuse d'un malin génie, dédouane Dieu d'en être, en quelque façon, complice. Cet accès jamais totalement fermé à la vérité, fera l'objet de toute la théodicée[441] de la *Médiation quatrième*, et exempte Dieu de toute imperfection :

> Car en effet ce n'est point une imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement, mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion[442].

Il n'y a d'imperfection que dans l'usage imparfait que je fais des facultés que Dieu m'a données, chacune étant parfaite en son genre :

> De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son espèce ; ni

[440] *Méditation seconde*, AT, IX, 1, p. 19.

[441] Nous employons ici le terme de théodicée dans le sens restreint d'une justification de la bonté de Dieu en dépit de l'existence de l'erreur et du mal. Nous sommes toutefois conscient que la notion de théodicée reste problématique, chez Descartes, au regard de la doctrine de la création des vérités éternelles qui ne soumet la volonté et l'action de Dieu à aucune raison antécédente. La raison, pour Descartes, n'est jamais que conséquente à l'égard de la volonté de Dieu. Si une théodicée suppose que des lois et vérités s'imposent à la volonté divine et rendent explicables, de ce fait, par la raison l'action de Dieu, alors il n'y a pas de théodicée cartésienne, comme il en existe une chez Leibniz ou Malebranche. Sur le caractère limité chez Descartes des questions relevant d'une théodicée voir D. KAMBOUCHNER, « Y a-t-il une théodicée cartésienne ? », in *Théodicées*, A. Grandjean (éd.), Hildesheim, Olms [« Europea memoria »], 2010, pp. 41-57 ; voir aussi, sur l'impossibilité de lire la *Méditation quatrième* comme une théodicée, en raison de l'impossibilité de connaître les fins de Dieu, d'une part, et la totalité de sa création, d'autre part, G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], Paris, 2005, pp. 355-358.

[442] *Méditation quatrième*, AT, IX, 1, p. 48.

> aussi la puissance d'entendre ou de concevoir : car ne concevant rien que par le moyen en de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe[443].

Non seulement l'imperfection de mes jugements ne vient que de moi, mais Dieu m'a fait tel que je peux m'en prémunir en retenant constamment ma volonté dans les bornes de mon entendement :

> [...] j'ai sujet de me contenter de ce que, s'il [Dieu] ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir, par le premier moyen que j'ai ci-dessus déclaré, qui dépend d'une claire et évidente connaissance de toutes les choses dont je puis délibérer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue[444].

Cette exemption de Dieu de toute imperfection trouvera un prolongement avec l'évocation de la question du mal physique dans la *Méditation sixième* lorsque le texte examinera, après avoir considéré l'exemple du mal dont souffrent les hydropiques qui ont soif alors qu'il leur est nuisible de boire, pourquoi la bonté de Dieu ne doit ne pas être remise en cause pour autant :

> […] il reste encore à examiner comment la bonté de Dieu n'empêche pas que la nature de l'homme, prise de cette sorte, soit fautive et trompeuse[445].

§ 5. LA DOCTRINE TRADITIONNELLE DE L'ÉGLISE

Enfin, et quatrièmement, à ces arguments d'ordre textuel, nous ajouterons un argument d'ordre contextuel. Supposer que la véracité divine exclut l'existence ou l'action trompeuse de tout malin génie est peu conforme à la doctrine chrétienne sur fond de laquelle s'écrit le cartésianisme. L'on sait, pourtant, à ce sujet, les précautions dont Descartes fera constamment preuve pour ne pas aller à l'encontre des théologiens catholiques et pour rendre sa philosophie conciliable avec la foi. Ainsi le voit-on, par exemple, lorsque sa connaissance de la doctrine catholique n'y suffit pas, consulter

---

[443] *Id.*, p. 46.

[444] *Id.*, p. 49.

[445] AT, IX, 1, p. 68.

Mersenne afin de connaître ce que soutient la religion au sujet de l'étendue des choses créées, alors qu'il s'interroge sur l'infinité de l'espace réel[446]. Cette prévention à l'égard de la théologie catholique revêt un tour nouveau et une acuité accrue à l'occasion de la rédaction des *Méditations métaphysiques*, que Descartes tient à faire précéder de l'*Épitre au Doyen et Docteurs de la sacrée Faculté de théologie de Paris* dont il cherche alors l'approbation et l'appui :

> La raison qui me porte à vous présenter cet ouvrage est si juste, et, quand vous en connaîtrez le dessein, je m'assure que vous en aurez aussi une si juste de le prendre en votre protection […][447].

Or, sur le point qui ici nous intéresse, la doctrine catholique, traditionnelle et constante, telle que la définit le Quatrième Concile de Latran, dès 1215[448], ne déduit jamais de la toute-puissance de Dieu et de sa bonté (qu'elle affirme pleinement) l'impossibilité de l'existence et de l'action du Malin, autrement dit, d'une puissance négative et autonome s'opposant à celle de Dieu. Au contraire, elle fait coexister dans sa théodicée et Dieu et Satan. Imputer à Descartes que la démonstration de la véracité divine, dans la *Méditation troisième*, ferait, du même coup, tomber l'hypothèse du malin génie, revient à mettre Descartes en contradiction avec les dogmes religieux, auxquels il se veut attentif. Il semble ainsi peu vraisemblable de penser que Descartes aît pu lier l'impossibilité de l'existence du malin génie à la nécessité de celle de Dieu, sans même soupçonner en quoi une telle doctrine confinait à l'hérésie. Car, que l'on puisse aisément réfuter qu'un malin génie nous trompe toujours ne disqualifie pas l'idée théologique qu'un malin génie puisse exister face à Dieu. C'est, bien sûr, sur la ruine de la première hypothèse (un malin génie me trompe toujours) que se concentre l'effort de Descartes et non sur celle de la seconde (il existe un malin génie).

L'ensemble de ces éléments que nous venons d'évoquer plaide nettement en faveur d'une autonomie de la réfutation de l'hypothèse du malin génie à l'égard de la réfutation de l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Aussi, nous semble-t-il plus conforme, en tous points de vue, à la logique comme au contexte de l'argumentation cartésienne de la

---

[446] *A Mersenne*, 18 décembre 1629, AT, I, p. 86.

[447] AT, IX, 1, p. 4.

[448] Le texte de référence demeure encore celui du 4e Concile de Latran, réagissant en 1215 contre l'hérésie cathare : « Diabolus enim et doemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavi », *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, G. Alberigo (éd.), Bologne, Istituto per le Scienze. Religiose, 1ère éd., 1962, p. 206 ; [« Car le diable et les autres démons furent créés par Dieu bons dans leur nature, mais ils se sont d'eux-mêmes rendus mauvais. Et l'homme a péché sur l'instigation du diable » (notre traduction)].

considérer acquise dès la *Méditation seconde*. Elle tombe, en réalité, dès l'affirmation de la règle générale de l'évidence qui établit une équivalence entre certitude et vérité telle que nous sommes en mesure de la connaître en posant que tout ce que notre entendement pense clairement et distinctement appartient à la vérité de la chose qu'il pense. La dernière des raisons de douter est alors bien la première à être vaincue.

§ 6. PORTÉE DU DOUTE CARTÉSIEN

En conclusion de l'interprétation déflationniste des raisons de douter dans les *Méditations*, que nous venons de proposer, nous ajouterons, ici, deux arguments généraux.

Premièrement, si la dernière raison de douter, l'hypothèse d'un Dieu trompeur, prolongée par l'avatar du malin génie, était, à la fois, la plus universelle, englobant tous les objets déjà atteints par les précédentes raisons de douter, et la plus puissante des raisons de douter, pourquoi Descartes ne s'en serait-il pas contenté ? Si cette raison avait eu à ses yeux plus de force et plus d'extension qu'aucune autre, l'on comprend mal en quoi d'autres méritaient encore de lui être adjointes. Le Dieu trompeur et le malin génie auraient dû suffire à remplir le double objectif poursuivi par l'exercice du doute : mettre en cause toutes les vérités antérieurement admises et nous exercer par sa méditation répétée à la séparation de l'esprit des sens. Or, le fait que Descartes maintienne toutes les raisons de douter que propose l'exercice des *Méditations* doit nous interroger sur le privilège qu'accorde généralement le commentaire cartésien à l'hypothèse du Dieu trompeur, qu'il interprète comme la plus puissante et la plus sérieuse raison de douter. Si elle était aussi puissante qu'on l'accorde si volontiers, elle aurait dû logiquement éclipser toutes autres raisons de douter et permettre à Descartes d'en faire l'économie. Nous pouvons suggérer que le maintien des raisons antérieures à l'apparition de l'hypothèse d'un Dieu trompeur tend à confirmer la faiblesse que nous lui avons déjà reconnue. Son extension est, certes, maximale, elle jette le soupçon et le doute sur tout objet de pensée possible. Seulement, là est son seul privilège. En réalité, elle est bien légère, et peut être considérée comme manquant singulièrement de force. Ainsi, ce qui justifie l'accumulation des raisons de douter est qu'aucune ne cumule un maximum d'extension et un maximum de force. Le doute ne devient général qu'autant que son impact s'amenuise et que la force des raisons qui le soutiennent décline. Bien évidemment, cette lecture exclut l'hypothèse que les raisons de douter antérieures au Dieu trompeur rempliraient une fonction propédeutique ouvrant la voie au doute le plus métaphysique, car l'on ne comprendrait mal, dans ce cas, comment les premiers arguments qui, selon nous, s'imposent à la raison avec le plus de force pourraient servir

préparer les arguments qui les suivent et dont l'extravagance peine à convaincre la raison.

Secondement, un élément textuel peut soutenir cette lecture : l'appel à l'hypothèse du malin génie. Elle repose toute entière sur les réserves qu'émet Descartes, à la fin de la *Méditation première*, sur la force des raisons de douter qu'il vient de présenter. Il craint, en effet, qu'elles ne s'émoussent trop vite, qu'elles n'aient pas une action suffisamment dissolvante sur nos anciennes opinions :

> Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir ; car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier[449].

Deux facteurs, précise-t-il sont, sur ce point, à redouter : la familiarité avec nos anciennes opinions, c'est-à-dire le poids de l'habitude, d'une part, et surtout, ce qui est bien plus décisif, le fait que la raison nous invite moins à nier qu'à croire ce qui a été mis en doute. Il n'y a donc pas que l'habitude qui affaiblit le doute. La raison elle-même joue, ici, contre le doute, plus que le doute ne semble parvenir à jouer contre elle. Ce second point, est-il autre chose que l'aveu de la faiblesse qu'il faut, en définitive, reconnaitre aux raisons qui ont présidé à l'instauration du doute le plus universel, que Descartes voudrait pouvoir présenter comme « fortes et mûrement considérées »[450] ? La question, à ce stade de l'exercice méditatif, est moins de savoir si quelque chose résiste au doute que de savoir si le doute peut résister à ce que nous croyons. Ce sont moins les raisons de croire que celles de douter qui pourraient bien, malgré les efforts consentis pour développer le doute, venir à faire défaut. Cet aveu, et la crainte qu'il inspire quant à l'efficacité du doute, emportent la décision d'employer tous ses soins à se tromper soi-même et à recourir à la figure du malin génie, truchement de la volonté de celui qui est déterminé à douter :

> C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires ; jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un côté que d'un autre […] Je supposerai donc qu'il y a, non point un

[449] AT, IX, 1, p. 17.

[450] *Ibid*.

> vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper[451].

Le malin génie pallie la faiblesse des dernières raisons de douter. Alors que les raisons de douter devaient soutenir la volonté de douter, par un effet d'inversion finale, c'est à la volonté de douter que revient la charge de soutenir les raisons de douter.

C'est finalement moins le doute qui parvient à affaiblir la raison que la raison le doute, de sorte qu'elle n'est manifestement pas aussi ébranlée que l'on pourrait le croire. Nous verrons d'ailleurs avec qu'elle facilité, presque déconcertante, Descartes décide de la rétablir dans ses droits, dans la *Méditation troisième*, avec l'énoncé de la règle générale de l'évidence. Nous évoquions, plus haut, comme sujettes à caution les interprétations qui estiment que le doute cartésien laisse hors de sa portée les vérités logiques. À vrai dire, nous devons, ici, nuancer notre point de vue. Le doute écorne les vérités de la raison, ne les laisse pas hors de son champ dans sa phase la plus hyperbolique, atteinte avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Nous ne saurions dire que les opinions reçues autrefois, c'est-à-dire avant de douter, en notre créance désignent les seules croyances issues des sens[452]. Il n'y a rien, jusqu'à la somme de deux et de trois ou jusqu'au dénombrement des côtés d'un carré sur quoi le doute ne tente de déployer son ombre :

> Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela[453].

Seulement la raison, à l'inverse des sens, résiste au doute. Les arguments destinés à la désarçonner manquent de vraisemblance et de force. Toute la suite des *Méditations* va consister à établir ce que dessinent déjà les étapes décroissantes du doute et la fin de la *Méditation première* : la puissance inébranlable de notre raison, sans recours à un fondement extérieur, et la disqualification de l'usage de nos sens dans le domaine de la recherche de la vérité.

---

[451] *Ibid*.

[452] H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], pp. 67-68.

[453] *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 16.

TROISIEME PARTIE. NATURE, ROLE ET STATUT DE LA GARANTIE DIVINE.

CHAPITRE I. L'OBJECTION DU CERCLE

La question du rôle joué par Dieu dans le fondement de la connaissance humaine est ouverte dès la première réception des *Méditations métaphysiques* par les auteurs respectifs des *secondes, quatrièmes et cinquièmes objections*. Ainsi lit-on :

> En troisième lieu, puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque selon vous cette connaissance dépend de la connaissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes[454].

Puis, sous la plume d'Arnauld :

> Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est de savoir comment il [Descartes] se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que nous sommes assurés que les choses *que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe*. Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement ; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies[455].

[454] AT, IX, 1, pp. 98-99.

[455] AT, IX, 1, p. 166.

Enfin, chez Gassendi :

> Circulum commissum, probando esse Deum, ipsumque veracem, quia clara et distincta est ejus notitia ; et notitiam Dei esse claram distinctamque, quia Deus est, ipseque verax[456] ; [C'est commettre un cercle logique que de vouloir prouver que Dieu existe et est vérace parce que nous en avons une connaissance claire et distincte, et que la connaissance que nous avons de Dieu est claire et distincte parce que Dieu existe et est vérace (notre traduction)]

Ces trois textes soutiennent que Descartes commet, dans les *Méditations,* un cercle logique en s'assurant de la vérité de ce que nous connaissons clairement et distinctement parce que Dieu est, et inversement. L'on retiendra la constance avec laquelle Descartes niera, dans ses réponses, l'existence de la moindre faute logique. Il renverra Arnauld et Gassendi, respectivement auteurs des *Quatrièmes et Cinquièmes objections,* à la réponse déjà faite aux auteurs des *Secondes objections* renvoyant elle-même au texte de la fin de la *Méditation cinquième* où la garantie divine sert à nous assurer de la vérité des évidences passées et non de celle des évidences actuelles :

> Il y a d'autres choses [que j'existe lorsque je pense, que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas ne point avoir été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude] que notre entendement conçoit aussi fort clairement lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connaissance, et pour ce nous ne pouvons pas alors en douter. Mais, parce que nous pouvons oublier les raisons, et cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, on demande si on peut avoir une ferme et immuable persuasion de ces conclusions, tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont été déduites de principes très évidents ; car ce souvenir doit être supposé pour pouvoir être appelées conclusions. Et je réponds que ceux-là en peuvent avoir qui connaissent tellement Dieu qu'ils savent qu'il ne se peut pas faire que la faculté d'entendre, qui leur a été donnée par lui, ait autre chose que la vérité pour objet ; mais que les autres n'en ont point : et cela a été clairement expliqué à la fin de la cinquième Méditation, que je ne pense pas devoir ici rien ajouter [457].

Nous avons, dans notre présentation des questions d'interprétations, présentant l'état du traitement de la question fondement de la connaissance chez Descartes, déjà évoqué le problème posé par l'objection du cercle et les diverses manières d'interpréter la position de Descartes chez un certain nombre de commentateurs contemporains français et étrangers. Nous ne reviendrons pas ici sur les interprétations que nous avons déjà mentionnées. Nous tenterons de proposer la nôtre consistant à dénoncer une faute logique commise non par Descartes, mais par ses objecteurs, et à voir dans les

[456] *Quintae Responsiones,* « In *Medit. IV,* dubit. 4, Inst. 2. », AT, VII, p. 405.

[457] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 114-115.

objections et réponses relatives à la question du cercle un moment décisif de l'expression de la doctrine cartésienne du fondement de la connaissance.

§ 1. L'HYPOTHÈSE D'UN REVIREMENT DOCTRINAL AU PROFIT DE DIEU APRÈS 1641

Monsieur Alban Bouvier, dans une analyse sociologique et sociolinguistique, complétée par une analyse psychologique de l'argumentation[458], s'attache à démontrer que Descartes n'a pas réussi, ou n'a qu'insuffisamment réussi, à faire comprendre sa philosophie, notamment sa théorie de la connaissance et, en particulier, son « programme fondationnel », autrement dit, l'exposition de ce qui fonde, dans sa philosophie, la connaissance[459]. Monsieur A. Bouvier en veut pour preuve l'incompréhension qui s'installe entre Descartes et les objecteurs l'accusant de commettre un cercle logique en fondant la vérité de l'évidence sur la connaissance de Dieu et la connaissance de Dieu sur la vérité de l'évidence. La démonstration de Monsieur A. Bouvier s'appuie sur l'étude du passage de la *Méditation troisième* où Descartes décrit un balancement entre le doute que lui inspire l'idée d'un Dieu qui peut tout, y compris nous tromper dans les choses qui nous paraissent les plus évidentes et l'impossibilité de douter de ce qui est présent à notre esprit de façon parfaitement claire et distincte :

> Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois[460].

[458] A. BOUVIER, « Pragmatique et rhétorique philosophiques, *versus* point de vue argumentativiste en sciences sociales » in P. Livet (éd.), *L'argumentation : droit, philosophie et sciences sociales*, Paris/Sainte-Foy (Québec), L'Harmattan/Presses de l'Université de Laval [« Dikè »], 2000, pp. 43-99.

[459] *Id.*, pp. 89-90.

[460] AT, IX, 1, p. 28.

À l'occasion de l'examen de ce passage, Monsieur A. Bouvier émet l'hypothèse intéressante selon laquelle il ne serait pas impossible que les objections reçues par Descartes sur la présence d'un cercle logique dans les *Méditations* aient porté leur fruit plus que Descartes ne l'a reconnu et qu'elles soient à l'origine de quelques modifications intervenant entre la traduction française de Luynes et le texte original latin[461]. Monsieur A. Bouvier renvoie, en particulier, à une modification notée par Madame Michelle Beyssade[462]. Cette modification concerne un passage la *Méditation seconde*. Dans le texte français de 1647, la certitude de son existence est qualifiée par Descartes comme étant plus certaine et plus évidente de toutes les connaissances qu'il a eues auparavant :

> Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis, de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant[463].

À la différence du texte français, le texte latin de 1641 désigne la certitude de son existence par Descartes comme la plus certaine et évidente de toutes les connaissances, et non seulement de toutes celles qu'il a eues auparavant :

> Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum ; deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei, sicque aberrem etiam in ea cognitione, quam omnium certissimam evidentissimamque esse contendo[464].

Madame M. Beyssade traduit, à la différence du duc de Luynes, et par respect de la lettre du texte latin :

> Mais je ne connais pas encore d'une intelligence suffisante ce qu'est ce moi, ce que je suis, moi qui à présent de toute nécessité suis ; et il faut désormais être sur mes gardes pour ne pas risquer

[461] A. BOUVIER, « Pragmatique et rhétorique philosophiques, *versus* point de vue argumentativiste en sciences sociales » in P. Livet (éd.), *L'argumentation : droit, philosophie et sciences sociales*, Paris/Sainte-Foy (Québec), L'Harmattan/Presses de l'Université de Laval [« Dikè »], 2000, p. 95, n. 108.

[462] *Id*., p. 93, n. 104 ; voir DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, présentation et nouvelle trad. par M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche, p. 16.

[463] AT, IX, 1, pp. 19-20.

[464] *Meditatio secunda*, AT, VII, p. 25.

> de prendre imprudemment quelque chose d'autre pour moi et m'égarer ainsi même en cette connaissance dont je soutiens qu'elle est de toutes la plus certaine et la plus évidentes[465].

Madame M. Beyssade met la variante, proposée par le texte français au regard du texte latin, sur le compte de l'impossibilité de soutenir que le *cogito* est plus certain et évident que la connaissance de Dieu. Elle y voit la confirmation que la connaissance de Dieu surpasse toutes les autres en certitude et en évidence. À l'inverse de Monsieur A. Bouvier, toutefois, Madame M. Beyssade ajoute que la différence entre les textes latin et français ne donne pas matière à supposer de changement de doctrine, de la part de Descartes, entre 1641 et 1647. Elle estime que le texte français est philosophiquement plus juste que le texte latin, et que cette plus grande exactitude de la pensée, formulée à l'occasion de la traduction du duc de Luynes, revue par Descartes, explique l'écart repérable entre le texte français de 1647 et le texte latin de 1641. Bref, Descartes exprimerait mieux en 1647 ce qu'il pensait déjà en 1641. Selon Monsieur A. Bouvier, l'objection, répétée par trois fois, accusant Descartes de commettre un cercle logique, l'aurait amené à trancher, en faveur de Dieu, l'indécision qui ressort des formulations antérieures de sa doctrine du fondement de la connaissance. La traduction française de 1647 aurait ainsi été l'occasion : i) d'affirmer que la connaissance de Dieu fonde toute connaissance certaine, ce en quoi concordent Monsieur A. Bouvier et Madame M. Beyssade, ii) de présenter une inflexion de la doctrine cartésienne de la connaissance dont l'origine remonterait aux échanges avec les auteurs des *Secondes objections* et *Quatrièmes objections* au cours de l'année 1641 et de l'année 1644 durant laquelle sont publiées les *Instances* de Gassendi. Cette inflexion doctrinale apparaîtrait ainsi, de façon différée, à l'occasion de la traduction française de 1647, ce en quoi divergent Monsieur A. Bouvier et Madame M. Beyssade, puisque cette dernière défend la thèse d'une constance doctrinale.

Nous soutiendrons que l'hypothèse selon laquelle les objections portant sur la présence d'un cercle logique dans les *Méditations* ont été l'occasion pour Descartes de reformuler, et peut-être même d'approfondir, sa réflexion sur la question du fondement de la connaissance, sans cependant marquer un revirement ou un véritablement changement de doctrine. Contrairement à Monsieur A. Bouvier, nous ne pensons pas que ces objections aient produit le changement du passage du texte français de la *Méditation seconde*, que signale Madame M. Beyssade au regard du texte latin, ni que Descartes ait, à cette occasion, affirmé que le fondement de la connaissance humaine

[465] DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, présentation et nouvelle trad. par M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche, p. 53.

réside dans celle que nous avons de Dieu. Selon Monsieur A. Bouvier, la révision de position cartésienne sur la question du fondement de la science, provoquée par l'objection du cercle, répétée sous les plumes des auteurs des *Secondes objections*, d'Arnaud dans les *Quatrièmes objections*, et de Gassendi dans ses *Instances*, aurait conduit Descartes, au moment de la publication de la version française des *Méditations* proposée par le duc de Luynes, à affirmer dans la *Méditation seconde* que même la certitude de l'évidence actuelle de son existence dépendrait de la connaissance de Dieu. Il aurait, de ce fait, décidé de retirer au *cogito* le privilège d'être la plus certaine et la plus évidente de toutes les vérités. Cette thèse qui renforce le rôle de la connaissance de Dieu et qui requiert l'abandon, au profit de Dieu, du privilège du *cogito* en matière de certitude, revient à soutenir que la connaissance de Dieu fonde chez Descartes toutes les autres. Monsieur A. Bouvier n'évoque pas explicitement cette conséquence de l'interprétation qu'il soutient, mais nous savons que Madame M. Beyssade, comme nous l'avons vu dans notre présentation de l'état de la question du fondement cartésien de la connaissance, défend, par ailleurs, cette ultime conséquence qui préside manifestement à son interprétation de la traduction du duc de Luynes sur le point évoqué par Monsieur A. Bouvier. Dès lors, la thèse de Monsieur A. Bouvier sur le rôle joué par l'objection du cercle, croisant l'interprétation de Madame M. Beyssade sur la nécessité de relativiser le degré de certitude à accorder au *cogito*, parvient à laisser penser que l'objection du cercle amène Descartes à identifier le fondement de la connaissance à la connaissance de Dieu. Selon nous, et à l'inverse, elle conduira Descartes à affirmer, de plus en plus clairement, que Dieu et la véracité divine ne sont pas les fondements ultimes de notre science. À l'inverse de Monsieur A. Bouvier, nous pensons que le changement de termes qui intervient entre le texte latin et le texte français dans la *Méditation seconde*, au sujet de la certitude du *cogito*, relève d'une raison indépendante du reproche du cercle logique adressé à Descartes, et que l'interprétation de la raison de ce changement proposée par Madame M. Beyssade est parfaitement discutable.

Repartons de la manière dont Madame M. Beyssade justifie la traduction du duc de Luynes. Madame M. Beyssade estime que Descartes aurait saisi l'occasion de la traduction des *Méditations* de 1647 pour se rétracter au regard du texte latin de 1641. Sa rétractation consisterait à soutenir que le *cogito* n'est plus, en 1647, la plus certaine et évidente de toutes les connaissances, comme il l'écrit en 1641, mais uniquement de toutes celles qui l'ont précédée. Cette rétractation s'expliquerait par le fait que Descartes aurait réalisé, après avoir publié le texte latin, qu'il ne souhaitait pas affirmer que le *cogito* est plus certain et évident que la connaissance de Dieu. Cette interprétation appelle, selon nous, trois remarques :

a) Que le *cogito* soit plus certain que les connaissances qui l'ont précédé, comme le dit le texte de 1647, n'entraîne aucunement qu'il ne soit pas également plus

certain que toutes les connaissances qui suivront et donc qu'il ne soit pas plus certain que toutes nos autres connaissances. Il peut être signalé, par le texte français, comme plus certain que les connaissances qui l'ont précédé, tout en bénéficiant, aussi, d'une certitude supérieure à toutes celles qui suivront. Que le texte ne le dise pas, ne signifie en rien qu'il l'exclut. Rien ne permettant de conclure du texte français que le *cogito* n'est pas la plus certaine de toutes les connaissances, il n'y a pas de raison d'opposer le texte latin et le texte français. Aucune contradiction manifeste ne ressort de leur confrontation.

b) L'ajout, apparemment restrictif (mais apparemment seulement) du texte français par rapport au texte latin, peut se comprendre tout autrement que ne le fait Madame M. Beyssade. Le *cogito* est, au début de la *Méditation seconde*, la première certitude qui émerge après l'épreuve du doute déployé dans la *Méditation première*. De ce fait, toutes les connaissances antérieures au *cogito*, et antérieures surtout au doute généralisé auquel le *cogito* porte un coup d'arrêt, n'étaient pas de même nature. Elles ne pouvaient, avant l'examen radical rendu possible par le doute, que se fonder que sur une assurance morale, c'est-à-dire sur un degré de probabilité qui, pour être acceptable, ou même très élevé, n'atteignait pas le niveau de certitude du *cogito*. Ce seul fait suffit à expliquer pourquoi le texte français compare la certitude du *cogito* à celle des connaissances antérieures, car, il souligne que nous sommes passés du registre ancien des certitudes simplement morales au registre nouveau des certitudes métaphysiques, ce qui constitue l'élément décisif de l'étape du parcours des *Méditations* où il intervient. Le texte français souligne le début de la sortie du régime du doute, ce que ne faisait pas le texte latin.

c) S'ajoute, à nos yeux, une autre bonne raison pour Descartes de faire mention, non de toutes les connaissances, mais seulement des connaissances antérieures au *cogito*, comme le fait le texte français. Cette raison tient au fait que le sujet qui médite ne peut rien savoir de vérités qu'il n'a pas encore examinées. S'il sait déjà que le *cogito* est plus certain et évident que les vérités qui le précédaient, il ne peut, en revanche, savoir si le *cogito* sera plus certain et plus évident que les vérités qui suivront, puisque ces dernières ne sont pas encore connues. L'auteur, lui le sait, mais pas le sujet[466] qui entreprend de méditer sérieusement avec lui et

[466] Monsieur Denis Kambouchner insiste sur la nécessité de distinguer ce que sait le lecteur et ce que sait avant lui l'auteur des *Méditations*, voir D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation,* Paris, Presses Universitaires de France [« Quadrige-*Grands textes* »], 2005, pp. 201-202. Cette distinction entre le lecteur et l'auteur des *Méditations* se décline en distinction entre narrateur et auteur, car le lecteur est invité à s'identifier au narrateur, autrement dit, au sujet méditant que l'auteur a été, mais qu'il n'est plus au moment où il invite le lecteur à faire, après lui,

> d'emprunter, après lui, le chemin qu'il a suivi[467]. Que le sujet ne puisse encore le savoir ne signifie pas qu'il ne pourra pas le dire et qu'il ne devra pas le reconnaître par la suite. Le texte latin, en disant que le *cogito* surpasse en certitude et en évidence toutes vérités, ne disait rien d'inexact qui mérite, en soi, d'être rectifié. Il anticipait seulement, sur ce que le sujet méditant pouvait savoir. Il donnait le point de vue dont l'auteur était déjà en possession, alors que le texte français respecte plus scrupuleusement, non pas la doctrine, mais l'ordre et les étapes du protocole méditatif que Descartes invite son lecteur à suivre à son tour.

Il est donc possible de rendre compte de la variation entre les textes français et latin, sans supposer une quelconque rétractation, de la part de Descartes, opérée sur le plan doctrinal aux fins de contrer l'objection du cercle logique en transférant le privilège de la plus haute certitude du *cogito* vers Dieu, contrairement à ce que suggère Monsieur A. Bouvier en s'appuyant sur la remarque de Madame M. Beyssade. Enfin, outre qu'elle ne s'impose pas, l'explication de Monsieur Bouvier, contredit, ce qui est plus gênant, l'argumentation cartésienne elle-même. En effet, sur quoi repose l'argument qui objecte à Descartes la présence d'un cercle logique dans sa philosophie première ? Il repose sur la supposition, faite par les objecteurs, que la règle générale de l'évidence, posant l'équivalence entre évidence et vérité par nous connaissable, dépend de la véracité divine. Les auteurs des *Objections* supposent que Dieu garantit, pour Descartes, la correspondance entre les idées claires et distinctes et la vérité des choses. Ils déduisent alors de leur supposition que Descartes se contredit, puisqu'il affirme que la connaissance de la véracité divine découle de la validité de la règle générale de l'évidence, au sens où la règle générale nous permet d'accéder à une connaissance certaine de Dieu. Or les textes cartésiens semblent confirmer, avec netteté, dans les *Réponses aux secondes objections*[468], dans sa lettre à Regius du 24 mai 1640[469], comme auparavant dans les *Méditations quatrième et cinquième*[470], comme ensuite aux articles

---

le parcours méditatif qu'il a accompli. L'identification du narrateur à l'auteur est abolie au profit d'une identification du narrateur au lecteur.

[467] « Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de lire ces pages [les *Méditations*] sinon à ceux qui pourront et voudront méditer sérieusement avec moi […] », *Méditations métaphysiques*, « Préface de l'auteur au lecteur », trad. M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche [« Classiques de poche »], 1990, p. 291. Voir aussi, sur le thème du parcours méditatif à reprendre par le lecteur après l'auteur, les *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 123.

[468] AT, IX, 1, pp. 110 sqq.

[469] AT, III, p. 64.

[470] AT, IX, 1, pp. 52, 54, 55, 56.

7 et 43 de la première partie des *Principes*[471], comme encore dans l'*Entretien avec Burman*[472], que Descartes n'a pas supposé le premier point, à savoir que Dieu garantit la règle générale. Il affirme que la règle générale de l'évidence repose, non sur la véracité divine, mais sur la seule puissance contraignante qu'exerce sur notre esprit l'évidence des idées parfaitement claires et distinctes. La supposition des objecteurs n'étant pas fondée, il n'y a pas lieu de lui opposer la contradiction qu'ils lui imputent. Le cercle logique est un faux problème. Au lieu, d'en arriver à cette conclusion, l'interprétation donnée par Monsieur A. Bouvier et Madame M. Beyssade suppose que la traduction française, n'affirmant plus la supériorité de la certitude du *cogito* sur les autres connaissances, la confère sans ambiguïté à Dieu. Cela revient à implicitement admettre la conséquence de ce déplacement : il reviendra à la connaissance la plus certaine, à savoir celle de Dieu, de fonder toutes les autres. À l'encontre de cette thèse, nous retiendrons ici la formulation de l'article 43 de la première partie des *Principes*, parce qu'elle est particulièrement claire. Elle affirme, en effet, que, quand bien même la véracité divine et la fiabilité de notre faculté de connaître n'auraient pas été démontrées, nous sommes naturellement si enclins à donner notre assentiment aux choses claires et distinctes que nous ne pouvons pas en douter pendant que nous les apercevons clairement et distinctement :

> Et quand même cette vérité [la véracité de Dieu] n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte[473].

En soutenant l'inverse, les interprétations de Monsieur A. Bouvier et de Madame M. Beyssade affirment ce que Descartes nie et nient ce qu'il affirme, à savoir que l'évidence, dont le *cogito* est le modèle, fonde toute connaissance, y compris celle de Dieu. Ainsi, le texte latin n'outrepassait en rien le sens de la doctrine cartésienne. Le *cogito* est bien la plus certaine et évidente de toutes les connaissances. La connaissance de Dieu n'est pas supérieure en certitude à la connaissance de l'*ego*. Elle est seulement plus certaine que les plus évidentes démonstrations de géométrie, comme le dit Descartes, dans le *Discours de la méthode* en commentant la preuve *a priori* de l'existence de Dieu :

---

[471] Respectivement AT, IX, 1, p. 47; AT, IX, 2, p. 43.

[472] AT, V, p. 178.

[473] AT, IX, 2, p. 43.

> Au lieu que revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment ; et que par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être[474].

Or le *cogito* ne s'apparente en rien à une démonstration de géométrie, à une inférence quelconque, même la plus simple[475], qui ferait qu'il puisse être considéré comme moins évident que la connaissance *a priori* de l'existence de Dieu. Il est donc au moins autant, sinon plus évident que la connaissance que nous pouvons avoir de l'existence de Dieu, comme nous allons le voir.

Pour conforter notre interprétation, il nous reste à examiner les textes de Descartes qui seraient les plus à même de la contredire et de donner raison à Madame M. Beyssade lorsqu'elle affirme que le *cogito* ne saurait être tenu pour plus certain et évident que la connaissance de Dieu. Selon nous, deux textes pourraient sembler poser problème : un passage du début de la *Méditation quatrième*, où Descartes rappelle les

---

[474] AT, VI, p. 36

[475] Notons ici que, dans le sens que nous privilégions, Monsieur J.-L. Marion, notamment, interprète le *cogito* comme un pur surgissement dans l'apparaître, une manifestation phénoménologique pure (qui ne doit pas se confondre avec une identité logique abstraite), une performance et une auto-affection, rien de plus que sa perception claire et distincte par l'*ego* lui-même, puis comme une affectation par un locuteur fictif, indéterminé et originaire qui interpelle et trompe l'*ego*, dans un dispositif dialogique. Voir J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp.15-19, 28-30, 61, 63-64 ; J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981. Sur la notion d'auto-affection reprise par Monsieur Marion, voir aussi M. HENRY, « Sur l'ego du *cogito* » in J.-L. Marion (éd), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 1983, pp. 97-112 ; M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 1985, pp. 53-87. Sur la notion de performance utilisée par Monsieur Marion, voir aussi J. HINTIKKA, « *Cogito, ergo sum* : Inference ou performance ? », *Philosophie*, n° 6, 1985, pp. 21-51. Parmi les interprétations récentes, Monsieur Jean-Claude Pariente soutient une thèse inverse selon laquelle, si le *cogito* ne repose pas sur un syllogisme, il contient cependant une déduction, voir J.-C. PARIENTE, « Problèmes logiques du *Cogito* », in N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), *Le* Discours *et sa méthode*, Actes du colloque pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987 par le Centre d'études cartésiennes Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], Paris, 1987, pp. 229-269. Toutefois, sa thèse, s'appuyant sur Spinoza, Leibniz et Kant développe l'idée d'une absence d'altérité entre les propositions « je pense » et « je suis », de sorte que l'on peut se demander s'il s'agit encore d'une déduction si tant est qu'une déduction doit permettre de passer d'une chose à une autre. La formulation du *cogito* la plus juste est, selon nous, lorsqu'on admet qu'il ne repose pas sur une déduction, celle de la *Méditation seconde* : « Je suis, j'existe », AT, IX, 1, p. 19. Voir enfin est surtout dans ce sens A [Silhon], avril-mai 1648, AT, V, p. 138.

acquis de la *Méditation troisième*, et l'article 206 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie*.

Commençons par examiner le passage du début de la *Méditation quatrième*. Que dit ce texte ? Ce texte reprend les conclusions des deux preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu. Il affirme que, du seul fait que j'ai en moi l'idée de Dieu (première preuve par les effets) ou que j'existe moi qui ai cette idée (seconde preuve par les effets), je dois en conclure que Dieu existe et que j'en dépends à tout instant. Il ajoute, ce qui nous intéresse ici, que rien n'est plus certain pour un esprit humain :

> Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se retrouve en moi ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude[476].

Faut-il comprendre que rien n'est plus certain, ni évident pour un esprit humain que l'existence de Dieu ? et faut-il en déduire que pas même le *cogito* ne saurait être tenu pour plus ou aussi certain et évident ? Non, logiquement, le *cogito* peut être aussi certain que ce qui est le plus certain pour un esprit humain, à savoir, ici, la preuve que Dieu existe, si c'est de cela dont il s'agit. Mais faut-il admettre alors que le *cogito* n'est finalement pas la connaissance la plus certaine et évidente de toutes puisqu'il trouve avec l'existence de Dieu une existence aussi certaine que la sienne, ce qui donnerait raison à l'interprétation de Madame M. Beyssade ? Revenons au texte pour répondre à cette question. Sur quoi porte la certitude dont Descartes dit, au début de la *Méditation quatrième,* que rien de plus certain ne peut être connu par un esprit humain ? Aucun indice lexical ou grammatical, dans le texte latin[477], comme dans le texte français, qui traduit ici littéralement le texte latin, ne permet de dire si cette absolue certitude, pour un esprit humain, porte seulement sur le fait de savoir que nous existons et que notre existence dépend de Dieu à tout moment, ou si elle porte aussi sur la conclusion qui la précède, à savoir sur l'existence de Dieu elle-même. Il ne reste que l'interprétation de la logique générale du texte pour trancher entre ces deux hypothèses. De ce point de vue,

---

[476] AT, IX, 1, p. 42.

[477] « Cumque attendo me dubitare, sive esse rem incompletam et dependentem, adeo clara et distincta idea entis independentis et completi, hoc est Dei, mihi occurrit ; et ex hoc uno quod talis idea in me sit, sive quod ego ideam illam habens existam, adeo manifeste concludo Deum etiam existere, atque ab illo singulis momentis totam existentiam meam dependere, ut nihil evidentius, nihil certius ab humano ingenio cognosci posse confidam », *Meditatio quarta*, AT, VII, p. 53.

l'on peut estimer que le plus haut degré de certitude ne porte pas directement sur l'existence de Dieu, mais sur la conscience de la nécessaire dépendance de mon être à l'égard de l'existence d'un être dont je dois inférer de son idée qu'il est infini et que j'en dépends, en raison des limites de ma nature finie. Ainsi, l'on peut comprendre que ce qui est le plus certain pour un esprit humain est l'impossibilité pour lui d'être la cause de l'idée de Dieu, et d'être la cause de notre être qui trouve en soi l'idée de Dieu. Ce n'est donc qu'indirectement, qu'au terme d'une inférence qu'est établie l'existence de Dieu. Ainsi, si l'existence de Dieu est première dans l'ordre de l'être, elle, est, ici, seconde dans celui de la connaissance. Elle fait suite à une première certitude qui repose sur l'expérience que l'*ego* a de son existence nécessaire et de sa nature finie. C'est la conscience de notre nature finie, livrée par l'*ego* qui doute, qui nous permet de concevoir, par la même faculté, dans le même acte de réflexion, en même temps que l'*ego*, l'idée de l'infini positif, dès la *Méditation troisième* :

> Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même ; c'est-à-dire que lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment et ainsi qu'il est Dieu[478].

Ainsi, c'est encore sur le *cogito* que porte la certitude la plus immédiate que mentionne le début de la *Méditation quatrième* et que l'on aurait tort de rapporter en totalité, ou en priorité à Dieu. Et, en tant qu'elle est la plus immédiate, qu'elle ne suppose aucun raisonnement, qu'elle n'en appelle à aucune notion, comme celle de cause qui permet d'établir les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu, elle est du même coup plus évidente et certaine. Les preuves par les effets de l'existence de Dieu, en quête d'une cause de la présence en moi de l'idée de Dieu, s'appuient sur la connaissance évidente de notre nature finie. Elles aboutissent à la reconnaissance de cette évidence vécue, et sans rivale sur l'échelle des certitudes, qui nous permet de prendre connaissance de la dépendance de notre existence, à tout instant, à l'égard Dieu. Ainsi le *cogito* ne voit-il pas s'évanouir son privilège d'être la plus évidente de toutes les connaissances accessibles à un esprit humain au profit de la certitude de l'existence de Dieu. S'il le fallait, la *Lettre-Préface* des *Principes de la philosophie* le confirmera, avec une clarté magistrale, en retraçant l'ordre des déductions de la philosophie

[478] AT, IX, 1, p. 41.

première et en confirmant, sans la moindre ambiguïté, la primauté du *cogito* dont sont déduites l'existence et la véracité de Dieu :

> Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants, à savoir qu'il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde, et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte. Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques, desquels je déduis très clairement ceux des choses corporelles ou physiques, à savoir, qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons[479].

Venons-en au second texte qui pourrait être mobilisé à l'encontre de notre interprétation en faveur de la primauté épistémologique de l'*ego* : l'article 206 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie*. En réalité, seule la traduction française de l'article 206 peut sembler contredire l'avantage donné à l'*ego* sur Dieu dans la théorie cartésienne du fondement de la connaissance. Or la version française de l'abbé Picot est, ici, très éloignée du texte original latin au point d'en dénaturer le sens. L'ampleur manifeste de cet écart entre les deux textes n'a d'ailleurs pas échappé à Ferdinand Alquié dans son édition des *Principes de la philosophie*[480]. Le texte français de l'abbé Picot laisse, en effet, penser que la véracité divine fonde la certitude des évidences actuelles qui découle de l'impossibilité de penser qu'une chose puisse être différente de la manière dont nous en jugeons :

> L'autre sorte de certitude [la certitude plus que morale] est lorsque nous pensons qu'il est aucunement impossible que la chose soit autre que nous la jugeons. Et elle est fondée sur un principe de métaphysique très assuré, qui est que Dieu étant souverainement bon et source de toute vérité, puisque c'est lui qui nous a créés, il est certain que la puissance ou faculté qu'il nous a donnée pour distinguer la vrai d'avec le faux, ne se trompe point, lorsque nous en usons bien et qu'elle nous montre évidemment qu'une chose est vraie. Ainsi cette certitude s'étend à tout ce qui est démontré dans la mathématique ; car nous voyons clairement qu'il est impossible que deux et trois joints ensemble fassent plus ou moins que cinq, qu'un carré n'ait que trois côtés, et

[479] AT, IX, 2, p. 10.

[480] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 523, n. 1.

> choses semblables. Elle s'étend aussi à la connaissance que nous avons qu'il y a des corps dans le monde […][481].

Le texte latin écrit par Descartes est très différent :

> Praterea quaedam sunt, etiam in rebus naturalibus, quae absolute ac plusquam moraliter certa existimamus, hoc scilicet innixi Metaphysico fundamento, quod Deus sit summe bonus et minime fallax, atque ideo facultas quam nobis dedit ad verum a falso dijucandum, quoties ea recte utimur, et quid ejus ope distincte percipimus, errare non possit. Tales sunt Mathematicae demonstrationes ; talis est cognitio quod res materiales existant […][482] ; [De plus, il se trouve des choses, y compris parmi les choses de la nature, que nous jugeons de manière absolue, et plus que moralement certaines, ce qui découle, bien sûr, du fondement métaphysique de la souveraine bonté et véracité de Dieu et, par conséquent, de ce que la faculté de distinguer le vrai d'avec le faux qu'il nous a donnée ne peut pas nous induire en erreur pour peu que nous en usions bien et que par son moyen nous formions des jugements distincts. Il en est ainsi des démonstrations de mathématiques et de la connaissance de l'existence des choses matérielles […] (notre traduction)].

Descartes, on le voit, affirme ici que, mêmes dans la connaissance des choses de la nature, nous pouvons atteindre une certitude plus que morale. Il fait reposer cette possibilité d'une connaissance certaine sur un fondement métaphysique, à savoir que Dieu est vérace et que la faculté qu'il nous a donnée de distinguer le vrai du faux ne peut nous tromper lorsque nous en usons bien. Or, les choses de la nature, les choses matérielles, perçues par l'entremise de nos sens, ne font jamais l'objet de représentations distinctes, elles sont intrinsèquement confuses. Elles ne sont pas objets d'évidence tant que nous ne détachons pas notre esprit de nos sens. Elles se rapprochent, à ce titre, des évidences dont nous nous souvenons, notamment en mathématiques, sans avoir à l'esprit les prémisses dont elles procèdent. Les unes et les autres exigent la connaissance de la véracité divine pour être assurées. Or Picot pend la liberté inouïe de supprimer dans sa traduction toute référence à la connaissance des choses matérielles de la nature dont il est essentiellement question dans ce texte. À la connaissance confuse des choses matérielles, il substitue la connaissance des évidences actuelles dont nous ne saurions douter et qui n'ont besoin d'aucune garantie, alors que Descartes ne parle que de certitudes qui ne se fondent pas sur l'expérience de l'évidence et qui ont, en effet, besoin de la garantie divine. Picot commet manifestement *a minima* un contresens, voire un détournement volontaire du texte, en opérant cette substitution. En effet, le texte original expose que la garantie divine est nécessaire aux

[481] AT, IX, 2, pp. 324-325.

[482] *Principia philosophiae*, IV, AT, VIII, 1, p. 328.

démonstrations mathématiques dont tous les maillons ne peuvent faire l'objet d'évidences actuelles et aux démonstrations qui touchent à l'existence des corps dont notre connaissance est intrinsèquement confuse. Il ne soutient jamais qu'elle soit aussi requise pour les évidences actuelles, ne pâtissant d'aucune confusion intrinsèque et ne reposant sur aucune démonstration, telles que la somme de deux et trois ou le dénombrement des côtés d'un carré, exemples introduits dans la version française de Picot et ne figurant pas dans le texte latin. L'écart entre le texte latin et le texte français est donc conséquent et porte sur une question de fond. Picot étend la garantie divine à toutes les évidences, alors que Descartes ne l'évoque que pour les évidences passées et la connaissance des corps. Nous ne pouvons expliquer l'acceptation par Descartes de la traduction de Picot par un revirement doctrinal de Descartes puisque l'*Entretien avec Burman*, qui est ultérieur à la traduction des *Principes*, confirmera en 1648 l'indépendance radicale des évidences actuelles à l'égard de la connaissance de la véracité divine, d'une part, et l'entière dépendance de la connaissance de Dieu envers la certitude indubitable que nous procure la conception claire et distincte que nous en avons, d'autre part :

> Alias enim etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates avertimus, non possumus de iis dubitare ; nam alias non possumus demonstrare Deum esse[483] ; [Car autrement, même sans savoir que Dieu existe, nous ne pouvons les [nos idées claires et distinctes] mettre en doute, quand notre attention est fixée sur elle ; autrement nous ne pourrions démontrer que Dieu existe[484]]

Ne disposant d'aucun élément objectif d'explication, nous ne pouvons pas nous perdre en conjectures pour tenter de déterminer les raisons pour lesquelles Descartes a laissé passer une traduction si éloignée du sens de son texte. Aussi, entre les deux textes contradictoires, celui de Descartes et celui de Picot, nous choisissons de retenir, naturellement, le texte de Descartes.

Notre examen s'en est tenu à ce que Madame M. Beyssade visait dans son évocation de la connaissance de Dieu, la plus certaine de toutes à ses yeux, à savoir la connaissance de son existence et non celle de son essence. Si nous nous placions sur le terrain de la connaissance de Dieu dans un sens plus large, et si nous considérions non seulement l'existence de Dieu, mais aussi son essence, il conviendrait d'être encore plus réservé sur l'idée que la connaissance que nous avons de Dieu soit la plus certaine de

[483] AT, V, p. 178.

[484] R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 127.

toutes. L'on aurait, en effet, du mal à comprendre que l'être incompréhensible de Dieu[485] forme une évidence plus certaine que celle de mon existence et à se contenter d'admettre que toute son intelligibilité tient à son incompréhensibilité. S'il est, en effet, clair et distinct que Dieu est incompréhensible, cela ne nous apprend rien de positif sur Dieu, mais nous instruit seulement, une fois encore, sur nous-mêmes, sur l'impossibilité pour notre esprit fini de comprendre l'infini. Il nous semble difficile d'admettre, sans déboucher sur une aporie, que la plus certaine des connaissances est celle d'un être qui se refuse à notre compréhension, Dieu, d'une part, et que cette connaissance de l'incompréhensibilité fonde, avec la thèse de la véracité divine, la possibilité de connaître toutes choses, d'autre part. Autrement dit, il nous semble difficilement recevable que la connaissance de ce que nous ne pouvons pas comprendre garantisse la connaissance de tout ce que nous pouvons connaître et peut-être comprendre. L'ensemble des raisons que nous venons de faire valoir, nous invite à penser que l'influence décisive qu'a pu avoir sur la reformulation et l'approfondissement de la réflexion cartésienne l'objection du cercle logique doit être cherchée ailleurs que dans un affaiblissement de la position de l'*ego* au profit de Dieu, et même très certainement dans la direction opposée.

§ 2. L'HYPOTHÈSE D'UN REVIREMENT DOCTRINAL AU PROFIT DE L'*EGO* EN 1640-1641

Nous avons exclu l'hypothèse d'une inflexion de la doctrine cartésienne sur la question du fondement de la connaissance, qui serait intervenue entre l'édition latine des *Méditations* en 1641 et leur traduction française de 1647 pour rendre à Dieu le privilège de la certitude et de la garantie de la connaissance qui revient à l'*ego*. Nous nous sommes pour cela fondé sur le maintien du privilège de l'*ego* et l'autonomie de la raison dans le passage de l'*Entretien avec Burman* revenant sur la question du cercle. Il n'est, toutefois, pas infondé de se demander si Descartes ne soumet pas sa doctrine à un revirement inverse, transférant de Dieu vers l'*ego* le privilège de fonder la connaissance, au cours de l'année 1641, durant la rédaction de ses *Réponses* aux *Objections*. Pourquoi ? Parce que la quatrième partie du *Discours* en 1637 et la

[485] L'incompréhensibilité de Dieu qui surpasse la capacité de notre entendement est une constante de la doctrine cartésienne des lettres à Mersenne des 6 mai (AT, I, p. 149) et 27 mai 1630 (AT, I, p. 153), du 21 janvier 1641 (AT, III, p. 284) aux *Méditations troisième et quatrième* (AT, IX, 1, pp. 37, 44), aux *Réponses aux premières, secondes et cinquièmes objections* (AT, IX, 1, pp. 89, 110, 368) à la *Lettre sur les* Instances *de Gassendi* (AT, IX, 1, p. 210), aux articles 19 et 25 des de la première partie des *Principes de la philosophie* (AT, IX, 2, pp. 33, 36), à la lettre à Morus du 5 février 1649 (AT, V, p. 273).

Méditation troisième semblent subordonner la validité de nos idées claires et distinctes à la démonstration de l'existence de Dieu. Pierre Lachièze-Rey soulignait, ainsi que nous l'avons noté dans notre examen liminaire de l'état de la question, que l'on a l'impression de se trouver en présence de deux thèses différentes selon que l'on lit les textes du *Discours* et de la *Méditation troisième*, d'une part, ou les textes des *Réponses*, de l'article 13 de la première partie des *Principes*, de la *Lettre à Clerselier sur les* Instances *de Gassendi* ou encore de l'*Entretien avec Burman*, d'autre part[486]. Que contiennent les textes du *Discours* et de la *Méditation troisième* ? Le premier affirme que la règle générale qui établit l'équivalence entre la clarté et la distinction de nos idées et la vérité n'est assurée que parce que Dieu existe et que la clarté et la distinction de nos idées ne suffiraient pas à nous les faire connaître comme vraies si nous ne savions qu'elles nous viennent de Dieu :

> Et que les meilleurs esprits y étudient tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute [sur l'existence du monde] s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui : d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies[487].

Le second texte affirme que nous ne pouvons jamais être certains d'aucune chose sans commencer par l'être de l'existence de Dieu et de sa véracité :

> Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout à fait ôter, je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car

[486] P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 205.

[487] *Discours de la méthode*, AT, VI, pp. 38-39.

> sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose[488].

Revenons sur chacun de ces deux passages.

Concernant le passage se trouvant dans la *Méditation troisième*, il ne nous semble pas opérer une inflexion doctrinale, au détriment de l'*ego* et au profit de la connaissance de Dieu dans la doctrine cartésienne du fondement de la connaissance. Certes, le texte français laisse entendre que sans la connaissance de l'existence et de la véracité de Dieu nous ne serions jamais capables d'être certains d'aucune chose. Le texte français cependant n'est pas absolument fidèle au texte latin, en omettant de traduire le terme « *alia* », et le texte latin est déjà difficile à interpréter sur le plan grammatical. Il nous faut donc revenir ici sur les deux textes, latin et français : i) « […] *hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse* »[489], dit le texte latin. Il faut comprendre et il faut traduire ici qu'« en effet, sans cette connaissance [celle de la véracité de Dieu] je ne vois pas que je puisse être jamais capable d'être tout à fait certain d'aucune autre (« *alia* ») chose » et non « d'aucune chose » comme l'écrit le duc de Luynes. ii) Que veut dire Descartes par « autre chose » ? Comment comprendre cet « *alia* » ? Si nous comprenons qu'« *alia* » signifie aucune autre chose que l'existence d'un Dieu vérace, cela revient à dire que, si nous ne connaissions pas l'existence d'un Dieu vérace, nous ne connaîtrions rien d'autre. Grammaticalement ce sens est certes correct. C'est l'interprétation qu'en donne explicitement Madame Michelle Beyssade[490]. Seulement, nous objectons que Descartes vient tout juste de soutenir qu'il connaît des choses simples avec la plus parfaite certitude, alors que plane encore le doute sur l'existence et la véracité de Dieu. L'affirmation de ces connaissances absolument certaines, qui résistent à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, se trouve à la pénultième phrase, avant celle où intervient le terme « *alia* ». Quelles sont ces connaissances indubitables, entièrement certaines ? Qu'il ne peut se faire que je ne sois rien tant que je pense être quelque chose, qu'il ne peut pas plus se faire que je n'ai jamais été si maintenant je suis, que deux et trois ne font ni plus ni moins que cinq, et choses semblables que nous voyons ne pouvoir être autrement que nous les concevons :

---

[488] *Méditation troisième,* AT, IX, 1, pp. 28-29.

[489] *Meditatio tertia,* AT, VII, p. 36.

[490] « *Alia* signifie : d'aucune autre chose que *hac re,* c'est-à-dire d'aucune autre chose qu'un Dieu non trompeur, et non d'aucune autre chose que le *cogito,* dont il n'a pas été question dans cette dizaine de lignes. Le *cogito* n'est pas excepté », M. BEYSSADE, « Sur le début de la *Méditation troisième* (AT. VII, 34-36 ; IX, 27-28) : de la certitude au doute », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, p. 583.

> Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois[491].

L'antériorité textuelle de l'affirmation de ces parfaites certitudes nous amène à suggérer que « *alia* » renvoie précisément à ces certitudes. « *Alia* » désigne alors les choses que je connais avec la force de l'évidence et dont je conclus à la vérité sans besoin de garantie divine. La logique renforce ici ce que la grammaire autorise, car l'on ne comprendrait pas, si l'on rejetait cette lecture, pourquoi je pourrais connaître l'existence de Dieu et sa véracité, et pourquoi je ne pourrais pas connaître, de la même façon que je connais ces deux vérités, d'autres vérités parfaitement simples. Si je peux connaître quelque chose en raison de sa simplicité et de son évidence, je peux nécessairement connaître autre chose d'aussi simple et évident, sauf à supposer que la connaissance dépende non de notre manière de connaître, mais de la nature des objets que nous connaissons. Certains objets seraient connaissables d'une façon certaine (l'existence de Dieu, sa véracité), d'autres (tous les autres objets de la connaissance) ne le seraient pas en même façon. Cette conception de la connaissance nous paraît incompatible avec ce qu'affirme Descartes de la lumière naturelle de notre entendement qui ne reçoit pas plus de diversité des objets qu'elle connaît que n'en reçoit la lumière du soleil des choses qu'elle éclaire :

> Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana scientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere […][492] ; [Toutes les sciences ne sont effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelques différents soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil des choses qu'elle éclaire ; il n'y a donc pas lieu de contenir l'esprit dans quelques bornes que ce soit […][493]]

L'on pourrait, enfin, objecter à notre interprétation le fait que Descartes dit qu'il se laisse emporter à ces paroles par lesquelles il affirme qu'il ne peut se faire que je ne

---

[491] AT, IX, 1, p. 28.

[492] *Regulae ad directionem ingenii*, I, AT, X, p. 360.

[493] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 78.

sois rien tant que je pense être quelque chose, qu'il ne peut pas plus se faire que je n'ai jamais été si maintenant je suis, que deux et trois ne font ni plus ni moins que cinq, et choses semblables que nous voyons ne pouvoir être autrement que nous les concevons. Que Descartes dise s'être laissé emporter à ces paroles pourrait, en effet, ne pas être interprété comme un signe d'assurance[494], mais l'être, à l'inverse, comme un signe de la faiblesse de son argumentation. Nous ne le pensons pas, car l'emportement dont il s'agit ici ne nous semble pas avoir d'autre valeur que rhétorique et ne change rien au fond à la nature certaine de ce qui est affirmé avec emportement, et qui ne requiert aucune garantie divine[495]. Nous concluons que la *Méditation troisième* n'affirme pas que Dieu garantit toutes nos connaissances. Nous avions déjà écarté l'hypothèse d'un changement de doctrine au détriment de l'*ego* formulé à l'occasion de la traduction française de 1647. Nous ajoutons, qu'en dépit de l'imprécision de la traduction française du début de la *Méditation troisième* qui est source de confusion, son analyse à partir de l'original latin confirme qu'il n'y pas plus de changement de doctrine au détriment de la garantie divine au cours de l'année 1641, entre le moment où Descartes rédige les *Méditations* et celui où il reçoit les *Objections*, même si la formulation de sa pensée du fondement de la connaissance se fait plus précise.

Nous renforcerons notre conviction par un dernier argument s'appuyant sur un fait textuel. Si l'on voulait tenter d'expliquer par un changement de doctrine, provoqué par l'objection du cercle au détriment de la connaissance du Dieu, l'écart entre le texte des *Méditations* et les *Réponses aux objections* qui limite le rôle de la garantie divine à l'assurance des évidences passées, comment expliquer que ce même écart existe, avant même la réception des *Objections*, à l'intérieur des *Méditations* elles-mêmes, entre le passage de la *Méditation troisième* que nous venons d'examiner et celui de la *Méditation cinquième* (auquel se réfèrent les *Réponses*), où il est déjà soutenu par Descartes que la garantie divine ne vient au secours que des évidences passées et non des évidences actuelles[496] ? Comment les *Méditations* pourraient-elles comporter deux thèses contraires, celle de la garantie par Dieu de l'évidence actuelle et celle de la

[494] C'est ce que suggère Pierre Lachièze-Rey ; voir P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 210.

[495] Nous rejoignons ici l'interprétation que donne de ces lignes de la *Méditation troisième* Henri Gouhier ; voir H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1962, p. 314.

[496] « Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie ; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie ; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu », AT, IX, 1, p. 55.

garantie par Dieu des seules évidences passées ? Pour l'expliquer, peut-on supposer que Descartes ait pu encore retoucher son texte après la réception des *Objections,* et avant la publication des *Méditations*, et ajouter ce qu'il affirme sur le rôle restreint de la garantie divine dans la *Méditation cinquième*, après avoir pris en compte l'argument du cercle contenu dans les *Secondes objections* et *Quatrièmes objections* ? Nous laissons, dans cette hypothèse, de côté la formulation de l'objection par Gassendi qui n'intervient que dans les *Instances*, publiées en 1644, bien après l'achèvement de la première version des *Méditations*. Descartes aurait-il pu se ménager, au dernier moment, après la réception des *Secondes objections* et *Quatrièmes objections*, une porte de sortie contre l'argument du cercle en modifiant le texte des *Méditations* ? Cette hypothèse nous semble devoir être écartée compte tenu qu'elle ne respecte pas le principe éditorial auquel Descartes s'était engagé avec ses correspondants et envers ses lecteurs consistant à publier, à la manière d'un triptyque, les *Méditations*, les *Objections*, et les *Réponses*. Supposer des changements doctrinaux importants, apportés aux *Méditations* après réception des *Objections*, reviendrait à admettre que la lisibilité des échanges puisse être entièrement brouillée. En effet, le texte des *Méditations* proposé au lecteur ne serait pas celui initialement proposé aux objecteurs, de sorte que nous lirions des objections formulées au sujet d'un texte original abandonné, comme si elles l'étaient au sujet de celui qui lui aurait été substitué. Bref, nous ne lirions pas les objections faites à propos du texte porté à notre connaissance. Une telle hypothèse est incohérente parce qu'elle remet en cause à la fois l'économie générale de la publication et l'honnêteté intellectuelle, si l'on veut bien admettre que Descartes s'y tient, qui doit y présider. Parions aussi qu'il est hautement improbable que les objecteurs aient pu tolérer un tel procédé rendant en partie caduque la pertinence de leurs objections, portant atteinte à leur propre crédibilité intellectuelle, et qu'ils n'en aient rien dit, si tel avait été le cas. Or, aucune correspondance connue entre Descartes, Mersenne et les auteurs des *Objections* ne fait état d'un tel problème. En revanche, la lettre à Mersenne du 4 mars 1641[497] nous confortera dans la légitimité du rejet d'une telle hypothèse. Elle indique que les corrections apportées par Descartes, avant publication, à la suite aux *Objections* sont rares et qu'elles ne portent pas sur le texte des *Méditations*, mais sur celui des *Réponses*[498].

Une autre hypothèse pourrait-elle consister à supposer non pas des changements postérieurs aux *Objections*, destinées à être publiées avec les *Méditations* sur lesquelles

[497] AT, III, pp. 329-331.

[498] Sur les ajouts, corrections et changements identifiables liés aux échanges des *Objections* et *Réponses*, voir J.-M. BEYSSADE, « Méditer, objecter, répondre », *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil [« Points Essais-*Série philosophie* »], 2001, pp. 83-104.

elles portent, contraignant de ce fait Descartes à figer le texte des *Méditations* pour qu'il leur corresponde, mais des changements antérieurs opérés à la suite d'objections plus anciennes et non publiées ? L'on pourrait notamment supposer que Descartes ait ajouté ce qu'il écrit sur le rôle restreint la garantie divine dans la *Méditation cinquième* après des objections non publiées de Regius et d'Emilius. Un passage de la lettre à Regius du 24 mai 1640, qui expose l'argument de la *Méditation cinquième* relatif à la limitation du bénéfice de la garantie divine à la validation des évidences passées, permet d'envisager cette hypothèse :

> In secunda dictis : *axiomatum clare et distincte intellectorum veritatem per se esse manifestam* ; quod etiam concedo, quandiu clare et distincte intelliguntur, quia mens nostra est talis natura, ut non possit clare intellectis non assentiri ; sed quia saepe recordamus conclusionum ex talibus preamissis deductarum, etiamsi ad ipsas premissas non attendamus, dico tunc, si Deum ignoremus, fingere nos posse illas esse incertas, quantumvis recordemur ex claris principiis esse deductas […][499] ; [Vous dites dans la seconde [objection] que *la vérité des axiomes qu'on entend clairement et distinctement est manifeste par elle-même*. Je l'accorde aussi pour tout le temps qu'ils sont clairement et distinctement compris, parce que notre âme est de telle nature qu'elle ne peut refuser de se rendre à ce qu'elle comprend distinctement ; mais parce que nous nous souvenons souvent des conclusions que nous avons tirées de telles prémisses, sans faire attention aux prémisses mêmes, je dis alors que sans la connaissance de Dieu nous pourrions feindre qu'elles sont incertaines, bien que nous nous souvenions que nous les avons tirées de principes clairs[500]]

Dans cette éventualité, Descartes aurait procédé avec Regius et Emilius comme il avait envisagé de le faire plus largement en prévoyant d'adresser vingt ou trente exemplaires de l'état initial de son texte à des théologiens, ce qu'il ne fera finalement pas sans que nous puissions en déterminer la raison. Son idée était de pouvoir recueillir des objections et les jugements de théologiens reconnus avant toute publication afin de parfaire son texte. Il en annonce son intention à Mersenne dans une lettre du 13 novembre 1639[501] et puis à Huygens dans une lettre de juillet 1640, faisant elle-même

[499] AT, III, p. 64.

[500] Trad. anonyme des *Lettres de M. Descartes*, Paris, Compagnie des Libraires, 1724-1725, revue par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 244.

[501] « […] mon dessein est d'en [un projet de discours comprenant une bonne partie de métaphysique qui va devenir les *Méditations*] fair imprimer vingt ou trente exemplaires, pour les envoyer aux vingt ou trente plus savants théologiens dont je pourrai avoir connaissance, afin d'en avoir leur jugement, et d'apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter, avant que de le rendre public », AT, II, p. 622.

référence à une lettre perdue de l'hiver 1639 sur le même sujet[502] D'éventuelles modifications du texte portant sur des changements de doctrine, qui n'étaient plus envisageables après la réception des *Secondes objections* et *Quatrièmes objections*, l'étaient dans l'hypothèse de la mise en œuvre d'une telle procédure, antérieure au recueil des textes destinés à l'édition des *Méditations*, puisque l'échange, n'étant pas destiné à être publié, ne risquait pas de fausser rétroactivement la compréhension qu'en aurait un lecteur étranger à l'échange. Cette hypothèse d'une correction invisible pour le lecteur final des *Méditations*, suite à quelques objections (en particulier celles de Regius et Emilius) moins nombreuses que celles, un temps, espérées dans les lettres à Mersenne du 13 novembre 1640 et à Huygens de la fin du mois de juillet 1640, pourrait s'appuyer sur le fait que, dans cette même lettre de la fin du mois de juillet 1640, Descartes déclare à Huygens[503] que son texte est très loin d'être prêt. Il pourrait donc être, à ce moment, encore ouvert à toutes possibilités d'inflexions sur le plan doctrinal. Toutefois, rien ne nous permet de confirmer cette hypothèse. Ce n'est pas parce que ce que Descartes écrit à Regius en mai 1640 est identique à ce qu'expose la *Méditation cinquième* qu'il faut en déduire que les objections de Regius et Emilius en soient à l'origine. Descartes peut avoir renvoyé Regius et Emilius à ce qu'il avait déjà écrit ou, du moins, pensé. Dès lors, la seule solution herméneutique rigoureuse ne peut consister qu'à interpréter ce qui doit être compris de la garantie divine dans la *Méditation troisième* à la lumière de ce qu'en affirme la *Méditation cinquième*. C'est ce que nous nous sommes, ci-avant, efforcé de faire en concluant qu'il n'y est pas déclaré que toute connaissance se trouve subordonnée à la connaissance préalable de la véracité de Dieu.

Venons-en à l'examen du passage de la quatrième partie du *Discours de la méthode* où Descartes dit que cela même qu'il a tantôt pris pour règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est, qu'il est parfait et que tout ce qui se trouve en nous vient de lui. Doit-on en déduire qu'à partir de 1641, les textes de la *Méditation cinquième* sur le rôle restreint de la véracité divine, des *Réponses*, de l'article 13 de la première partie des *Principes*, de la *Lettre à Clerselier sur les* Instances *de Gassendi* ou encore de l'*Entretien avec Burman* sur l'objection du cercle témoignent d'un recul de la doctrine cartésienne sur le rôle joué par Dieu dans la connaissance par rapport à ce que suggère ce passage du *Discours* ? Non, si l'on veut bien remarquer que le problème de la cohérence des thèses se pose déjà synchroniquement à l'intérieur même de la

[502] A Huygens Descartes ne parle que de douze ou quinze exemplaires à destination de théologiens et non de vingt ou trente comme à Mersenne ; voir AT, III, p. 102.

[503] « Je m'étonne qu'on vous ait dit que je faisais imprimer quelque chose de métaphysique, pour ce que je n'ai encore rien mis entre les mains de mon libraire, ni même n'ai rien préparé, qui ne soit si peu qu'il ne vaut pas le parler […] », *Ibid*.

quatrième partie du *Discours*, comme nous avons vu qu'il se pose encore sur la même question du rôle joué par Dieu dans notre connaissance, à l'intérieur des *Méditations*, entre la *Méditation troisième* et la *Méditation cinquième*. Il ne s'agit pas d'un problème diachronique et d'une inflexion de la doctrine cartésienne, puisque, quelques pages avant d'écrire que la règle générale de l'évidence n'est assurée que parce que Dieu existe, Descartes déclare pouvoir déduire de la seule expérience du *cogito* ce qui est requis pour qu'une proposition soit vraie. Dans ce passage, où la règle générale est déduite de l'expérience du *cogito*, comme la condition formelle de sa vérité, rien ne fait apparaître la nécessité de recourir à l'assurance que Dieu existe et qu'il est vérace[504]. Bien au contraire. Descartes dit très explicitement que, de même que, dans l'expérience du *cogito*, l'évidence se suffit à elle-même, de même l'évidence devra pouvoir se suffire à elle-même pour établir toute autre vérité. D'ailleurs, si tel n'était pas le cas, si la condition de la vérité du *cogito* n'était pas extensible à tous cas semblablement clairs et distincts, l'existence de l'*ego* elle-même ne serait plus indubitable, puisque la valeur universelle de la condition transcendantale de sa vérité se trouverait affaiblie. C'est ce qui est exclu par Descartes lui-même, qui affirme pouvoir le recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de sa philosophie :

> Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie, que je cherchais[505].

Dans le fait de considérer que si je pense, j'existe, rien ne m'assure, de la vérité d'une telle proposition, sinon que je perçois très clairement le lien de dépendance entre ma pensée et mon existence :

> Après cela [le *cogito* et la connaissance de l'âme distincte du corps] je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine ; car puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis,* qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort

[504] Nous rejoignons ici l'analyse de ce passage que propose Monsieur Jean-Luc Marion dans J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, p. 60.

[505] AT, VI, p. 32.

> distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement[506].

L'évidence, c'est-à-dire la clarté et la distinction de ce que je conçois n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour m'autoriser à affirmer la vérité de ce que je juge. Si une seule difficulté persiste, elle n'est pas de droit mais de fait. Elle consiste à savoir quelles sont les choses que nous concevons clairement et distinctement. Ce n'est qu'affaire d'attention et de discernement[507]. Descartes le dira dans les *Réponses aux secondes objections* :

> Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une parfaite certitude. Mais on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature ou quelque persuasion ferme et immuable[508].

Il le confirmera dans les *Réponses aux septièmes objections* du père Bourdin dans un passage que nous avons déjà cité au sujet de l'argument de l'indistinction de la veille et du rêve. Il dira qu'il nous appartient de faire la preuve de notre sagesse et de notre sagacité en sachant distinguer ce qui est clairement conçu de ce qui semble seulement l'être :

> […] rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit qu'il ne soit tel qu'il le conçoit. Mais, parce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble ou paraît seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bon homme [Bourdin] prenne ici l'un pour l'autre[509].

Bref, le doute n'a aucune prise sur ce que nous connaissons clairement et distinctement, mais seulement sur le fait de savoir si ce que nous pensons connaître est effectivement connu de façon claire et distincte. Les articles 44 et 45 de la première partie des *Principes de la philosophie* en diront autant :

---

[506] AT, VI, p. 33.

[507] Monsieur Jean-Luc Marion défend exemplairement cette thèse, voir J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 66-68.

[508] AT, IX, 1, pp. 114.

[509] *Œuvres philosophiques de* Descartes, R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques »], 1967, pp. 960-961.

> Mais nous nous trompons souvent parce que nous présumons avoir autrefois connu plusieurs choses, et que tout aussitôt qu'il nous en souvient nous y donnons notre consentement, de même que si nous les avions suffisamment examinées, bien qu'en effet nous n'en ayons jamais eu une connaissance bien exacte[510].

Et :

> Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger ; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte[511].

Une dernière confirmation du seul problème d'application que rencontre la règle générale de l'évidence viendra des *Notae in programma*, en 1647 :

> […] notamdum est hanc regulam, *quicquid possumus concipere, id potest esse*, quamvis mea sit, et vera, quoties agitur de claro et distincto conceptu, in quo rei possibilitas continetur, quia Deus potest omnia efficere, quae nos possibilia esse clare percipimus ; non tamen temere usurpandam, qui facile sit, ut quis putet se aliquam rem recte intelligere, quam tamen preajudicio aliquo excaecatus non intelligit[512] ; [Sur quoi il faut remarquer que cette règle à savoir : *que tout ce que nous pouvons concevoir peut aussi être*, quoiqu'elle soit de moi, et véritable, toutes et quantes fois qu'il s'agit d'une conception claire et distincte, laquelle enferme la possibilité de la chose qui est conçue, à cause que Dieu est capable de faire tout ce que nous sommes capables de concevoir clairement comme possible, cette règle, dis-je, ne doit pas être témérairement usurpée, parce qu'il peut aisément arriver que quelqu'un croira entendre et apercevoir clairement quelque chose laquelle néanmoins, à cause de quelques préjugés dont il est prévenu et comme aveuglé, il n'entendra et n'apercevra point du tout[513]]

Descartes reconnaît ainsi que la règle de l'évidence ne rencontre de difficulté que dans son application, mais jamais en ce qui touche à sa validité. Comment rendre cohérent dans le même texte, que constitue la quatrième partie du *Discours de la méthode*, le fait que Descartes soutienne, d'une part, qu'il n'est besoin de rien d'autre pour savoir si ce que nous pensons est vrai que de s'assurer que nous le concevons clairement et distinctement, et qu'il affirme, d'autre part, que la règle qui pose cette

[510] Art. 44, AT, IX, 2, pp. 43-44.

[511] Art. 45, *Id*., p. 44.

[512] AT, VIII, 2, pp. 351-352.

[513] *Examen du susdit placard*, trad. Clerselier de 1661, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 800.

équivalence entre évidence et vérité n'est assurée que parce que Dieu existe et est parfait ?

Etienne Gilson suggère que, lorsque Descartes affirme dans le *Discours* que la règle qui pose cette équivalence entre évidence et vérité n'est assurée que parce que Dieu existe et est parfait, nous sommes dans le cas que traite la *Méditation cinquième*. Descartes voudrait seulement signifier, selon Gilson, que je peux, de manière générale, juger vrai ce que je conçois clairement et distinctement, même lorsque je ne pense plus aux raisons qui me le font connaître comme vrai, à partir du moment où je sais que Dieu ne saurait me tromper[514]. Il reste que le texte du *Discours* ne fait référence ni de près, ni de loin à la question des évidences dont nous nous souvenons, à ces conceptions parfaitement distinctes dont nous n'avons plus présentes à l'esprit les prémisses. L'approche systémique, et non génétique, adoptée par Gilson, consistant à lire le *Discours* à la lumière des *Méditations*, des *Réponses* et des *Principes*, atteint ici sa limite. Elle nous paraît moins éclairer le texte qu'elle ne le surdétermine et le fausse avec un argument qui en absent et que Descartes n'exposera que dans ses textes ultérieurs.

Une autre hypothèse, de moindre portée que celle proposée par E. Gilson, pourrait seulement suggérer que la connaissance de Dieu, dans le texte du *Discours*, ne garantit pas la valeur de l'évidence à laquelle suffit la règle générale, selon laquelle ce qui est évident et vrai pour nous, mais seulement l'évidence de la règle elle-même, à un moment où elle est rappelée sans que soit présente à l'esprit l'expérience du *cogito* dont elle est déduite. La garantie divine interviendrait en faveur la validité de la connaissance de la règle, au moment où la prémisse dont la règle a été déduite est déjà loin. Coupée de sa prémisse, la vérité de la conception claire et distincte de l'énoncé de la règle générale reposerait, à ce moment, sur l'assurance que Dieu n'est pas trompeur. Nous serions, dans cette hypothèse, devant un cas d'application particulier d'assurance de notre connaissance par la garantie divine, elle-même fondée sur la règle générale, cette dernière pouvant aussi être connue sans recours à la véracité de Dieu, mais par l'actualisation de l'expérience du *cogito* qui nous l'a déjà fait connaître. Cette hypothèse se heurte toutefois au fait que Descartes ne donne aucun indice en sa faveur et qu'il ne semble évoquer de souvenirs d'évidences ni en termes généraux, ce que nous opposons à E. Gilson, ni dans le cas particulier de l'évidence de la connaissance de la règle elle-même, ce qui peut être opposé à l'interprétation que nous envisageons ici.

[514] E. GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1925, pp. 360-361.

Cela nous conduit à proposer une autre hypothèse, que nous privilégions. De quoi traite Descartes en cette fin de la quatrième partie du *Discours* où il semble requérir la garantie divine pour valider l'équivalence de la règle générale de l'évidence ? Il traite de l'existence des choses matérielles (mon corps, les astres, la terre et choses semblables) et de leur connaissance. Il s'agit d'écarter la possibilité de douter de nos perceptions des choses matérielles. Qu'est-ce qui nous prouve que les idées que nous avons des choses matérielles ne sont pas aussi illusoires que les pensées qui nous viennent en rêve, qui sont souvent aussi vives et expresses que nos perceptions, bien qu'elles ne correspondent à aucune réalité ? Il n'y a rien de clair dans le lien que nous faisons entre nos perceptions sensibles et leur existence supposée dans la réalité. Certes je peux les connaître autrement que par les sens. Je peux, en effet, les concevoir à l'aide des natures simples matérielles de ma raison et en avoir des idées claires et distinctes. Or, je dois à Dieu cette possibilité de bénéficier d'une perception claire et distincte des choses matérielles par l'entremise de ma raison. Bien que j'aie aussi une perception confuse de leur conformité aux choses qu'elles représentent par l'entremise de mes sens ou de mon imagination, Dieu m'a doté d'une autre faculté qui me permet d'en avoir des idées claires et distinctes. Le passage de la *Méditation seconde* consacré au morceau de cire reviendra amplement sur la vraie connaissance des corps par inspection de l'esprit et leur perception claire et distincte que nous accorde l'entendement, à la différence des sens et de l'imagination :

> Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le 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[515].

Entre les deux sortes d'idées des choses matérielles dont je dispose, celles confuses que je forme par l'entremise des sens, et celles distinctes que je forme à l'aide ma raison, je suis assuré des secondes. Pour quelle raison ? Parce que la confusion est fausseté et imperfection, et ne peut procéder de Dieu, alors que la distinction est vérité et perfection, et ne peut procéder du néant. Descartes en déduit que les idées claires et distinctes de la raison ne peuvent venir que de Dieu, parce que la vérité ne peut venir que de Dieu :

[515] AT, IX, 1, pp. 24-25.

> D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant[516].

Reste à savoir si les notions claires et distinctes que nous avons des choses matérielles correspondent à quelque chose de réel, hors de notre pensée. Nous suggérons que la garantie divine n'est invoquée ici par Descartes que parce qu'il s'agit de l'existence des choses matérielles dont nous avons une connaissance confuse et non d'évidences claires et distinctes que garantit déjà la règle générale de l'évidence.

Le raisonnement est le suivant : nous en avons des notions claires et distinctes de la substance corporelle sous la forme de figures, d'étendue, de mouvements, de durée, de nombres, etc. Si ces idées ne correspondaient à rien hors de notre pensée, si la substance étendue n'était pas la cause de l'idée claire et distincte que nous avons de l'étendue, alors nous serions en permanence trompés en vertu de la constitution même de notre esprit exactement comme nous le sommes dans le temps de nos rêves. De même que rien ne peut m'assurer qu'il y a au monde aucun triangle, rien ne peut m'assurer qu'il y a hors de ma pensée quelque étendue dont j'ai pourtant une notion claire et distincte, si ce n'est l'existence de Dieu et sa véracité qui évincent l'hypothèse selon laquelle mon esprit pourrait être constitué de telle manière qu'il perçoive des corps là il n'y a pas la moindre substance étendue. Les idées visées dans ce passage du *Discours de la méthode* ne sont donc pas toutes les idées claires et distinctes mais uniquement celles que nous avons des choses matérielles. Toutes claires et distinctes qu'elles soient, lorsqu'elles sont formées notre raison ou entendement, leur origine, en revanche, ne nous est pas connue de manière claire et distincte. Je ne peux déduire que la cause de ses idées, ce qui fait que j'ai l'idée d'une substance corporelle est effectivement l'existence d'une substance corporelle réelle hors de ma pensée, que parce que je sais que Dieu est et qu'il est vérace. Ce passage trouvera son explicitation dans la *Méditation sixième* qui détaillera comment seule la connaissance de l'existence de Dieu et celle de sa véracité peuvent servir à prouver l'existence réelle des corps, hors de notre pensée. Ce point acquis, selon lequel Dieu m'assure que ma conception de l'étendue trouve sa cause dans l'existence réelle de la substance étendue, Descartes peut affirmer « que les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies n'est assuré que parce que Dieu et ou existe, et qu'il est un être parfait, et que ce

[516] *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 38.

qui est en nous vient de lui ». Lorsque Descartes écrit « toutes vraies », il vise aussi bien les choses auxquelles l'expérience de l'évidence suffit, que celles auxquelles elle ne suffit pas et qui ont besoin de la véracité de Dieu pour être connues assurément, en l'espèce les idées des choses matérielles dont il s'agit expressément dans ce passage de la fin de la quatrième partie du *Discours de la méthode*.

L'examen des deux passages de la *Méditation troisième* et du *Discours de la méthode* qui semblaient risquer de contredire la thèse que l'*ego* et la règle de l'évidence ont toujours été suffisants pour nous assurer de la vérité de nos pensées actuelles, sans recourir à la garantie de Dieu, révèlent que le rôle joué par Dieu n'a pas connu de recul après 1640-1641, sous l'effet de l'objection du cercle logique, et que ce qu'oppose Descartes à ces objecteurs, à savoir un rôle déjà restreint de la garantie divine, participait avant les échanges des *Objections* et *Réponses* de sa doctrine de la connaissance. À l'évidence, toutefois, le jeu des *Objections et Réponses* permet de reformuler, à partir de 1640-1641, cette doctrine et de lever les difficultés d'interprétation et les ambiguïtés des passages du *Discours* et des *Méditations* touchant à la question du fondement de la connaissance. Elle donne l'occasion à Descartes de confirmer le rôle que joue dans la philosophie première la règle générale de l'évidence.

§ 3. Primauté de la règle générale de l'évidence à l'égard de la véracité de Dieu

L'on désigne, nous l'avons vu, par la règle générale de l'évidence ou de (la) vérité, la règle qui établit l'assurance d'une correspondance entre l'expérience de l'évidence et la vérité telle qu'elle nous est accessible (ce qui n'exclut pas que la vérité puisse excéder ce que nous sommes capables d'en connaître) et affirme que ce que nous concevons clairement et distinctement est nécessairement vrai. Nous avons préféré appeler règle générale de l'évidence ce que les commentateurs ont souvent coutume de désigner aussi sous les termes de règle générale de vérité. Cette formulation couramment retenue par les commentateurs, qui trouve, certes, sa justification dans les textes cartésiens, ne nous semble pas la plus juste parce que la règle qu'elle désigne, en tenant pour vrai ce qui est évident, et évident ce qui est clair et distinct, qualifie plus la vérité à partir de l'évidence que l'évidence à partir de la vérité. L'évidence en est le centre de gravité. La règle fonde, en fait, notre connaissance de la vérité sur l'évidence. Comment et sous quelles dénominations apparaît cette règle que nous avons à plusieurs

reprises mentionnée ? Elle est d'abord énoncée dans la métaphysique de la quatrième partie du *Discours de la méthode* dès 1637[517], puis dans les *Méditations métaphysiques*. Si nous en examinons ses formulations dans les *Méditations*, exposition la plus accomplie de la philosophie première cartésienne, cette règle apparaît sous les termes de « règle générale » dans la *Méditation troisième* :

> Dans cette première connaissance [le *cogito*], il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies[518].

La même règle est ensuite désignée par les termes de « règle par laquelle je m'assure de la vérité » dans la *Méditation cinquième* :

> Mais je sais déjà que je ne puis me tromper dans les jugements dont je connais clairement les raisons. Me dira-t-on que j'ai tenu autrefois beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles j'ai reconnues par après être fausses ? Mais je n'avais connu clairement ni distinctement aucune de ces choses-là, et, ne sachant point encore cette règle par laquelle je m'assure de la vérité, j'avais été porte à les croire par des raisons que j'ai reconnues depuis être moins fortes que je ne me les étais pour lors imaginées[519].

« *Regulae veritatis* » dit encore plus simplement, dans ce passage, le texte latin[520]. Après cette mention, elle sera encore évoquée, à quatre nouvelles reprises, au cours de la même *Méditation cinquième*[521]. En outre, notons que la règle générale, alors qu'elle est posée dès de début de la *Méditation troisième*, se trouve curieusement annoncée, dans l'*Abrégé des six méditations*, à la *Méditation quatrième* :

> Dans la quatrième [méditation], il est prouvé que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; et ensemble est expliqué en quoi consiste la raison de

[517] AT, VI, p. 33.

[518] AT, IX, 1, p. 27.

[519] *Id.*, p. 56.

[520] *Meditatio quinta*, AT, VII, p. 69.

[521] AT, IX, 1, pp. 52, 54, 55, 56.

> l'erreur ou fausseté : ce qui doit nécessairement être su, tant pour confirmer les vérités précédentes, que pour mieux entendre celles qui suivent[522].

En fait, elle est reprise en conclusion de la *Méditation quatrième* mais assortie, à ce nouveau stade, de la démonstration que l'erreur découle d'un mauvais usage de nos facultés :

> […] toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur ; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable[523].

La démonstration de la souveraine perfection de Dieu exempte Descartes de devoir recourir à l'hypothèse d'une nature viciée et sourde à la vérité, qui remettrait en cause la validité de la règle générale et toute possibilité d'accéder au vrai, alors même que nos idées seraient claires et distinctes. Autrement dit, la *Méditation quatrième* permet d'établir que l'erreur ne signifie pas que je sois toujours et nécessairement trompé, mais seulement que je me trompe parfois. Ainsi, l'existence de l'erreur ne remet pas en cause la possibilité de la vérité de nos idées pour peu qu'elles soient véritablement claires et distinctes. La règle générale n'en reçoit que plus de vigueur. Elle n'est en rien menacée par le spectre de l'erreur. A la fin de la *Méditation quatrième*, elle est donc étayée et confortée, alors que la *Méditation troisième* s'était contentée, dans un premier temps, de simplement la poser. L'expression de règle générale n'est littéralement citée que dans la quatrième partie du *Discours* et dans les *Méditations*. Elle n'en est pas moins rappelée ou admise par d'autres textes que les commentateurs, étrangement, ne convoquent pas pour en étudier les contours et la portée[524]. Ainsi, le premier des préceptes de la méthode, tel que formulé dans la seconde partie du *Discours*, nous engage-t-il à ne jamais recevoir aucune chose pour vraie sans que nous ne la connaissions évidemment être telle et à ne rien comprendre de plus en

[522] *Id.*, p.12.

[523] *Id.*, pp. 49-50.

[524] Ainsi Monsieur J.-L. Marion s'en tient-il à la *Méditation troisième* et à son anticipation dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, voir J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 49-83. De même, Monsieur Gilles Olivo limite l'évocation de la règle générale à l'étude du même périmètre textuel que Monsieur Marion, voir G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], Paris, 2005, pp. 22-23, 24.

nos jugements que ce qui se présente si clairement et si distinctement à notre esprit que nous n'ayons aucune occasion de le mettre en doute :

> Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute[525].

Ainsi encore, l'article 43 de la première partie des *Principes de la philosophie* expose-t-il que nous ne saurions faillir et prendre le faux pour le vrai en ne jugeant que des choses que nous apercevons clairement et distinctement. Et ce même article d'ajouter que, quand bien même il n'aurait pas été démontré que Dieu est vérace, nous sommes si naturellement enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement que nous ne saurions en douter pendant que nous les apercevons de la sorte :

> Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement, parce que Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au delà de ce que nous connaissons. Et quand bien même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte[526].

Ainsi encore, les *Réponses aux septièmes objections*, déjà cité lorsque nous avons examiné l'argument du rêve, nous indiquent-elles que nous pouvons conclure des écrits de Descartes que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par quelqu'un est vrai, parce que rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui que ce soit sans être tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire sans être vrai :

> Conclure quidem potuisset ex meis, id omne quod ab aliquot clare et distincte percipitur esse verum, quamvis ille aliquis possit interim dubitare somnietne an vigilet, imo etiam, si jubet, quamvis somniet, quamvis sit delirus : quia nihil potest clare ac distincte percipi, a quocumque demum percipiatur, quod non sit tale quale percipitur, hoc est, quod non sit verum[527] ; [Il est bien vrai qu'il eût pu conclure de mes écrits que tout ce qui est clairement et distinctement conçu par

[525] AT, VI, p. 18.

[526] AT, IX, 2, p. 43.

[527] *Septimae Responsiones*, AT, VII, p. 461.

> quelqu'un est vrai, encore que celui-là cependant puisse douter s'il dort ou s'il veille, ou même aussi, si l'on veut encore, qu'il dorme ou qu'il ne soit pas en son bon sens ; parce que rien ne peut être clairement et distinctement conçu par qui ce soit qu'il ne soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soit vrai[528]]

La prise en compte et la mise en perspective de ces trois textes ne nous semblent pas dénuées d'intérêt. Ils forment comme une gradation, le premier s'en tenant à une stricte préconisation de méthode, le second, l'article 43, comportant, à la fois, une préconisation de méthode et l'énoncé du principe général d'équivalence entre certitude et vérité, le troisième, en réponse à Bourdin, reposant sur la valeur de l'énoncé de ce principe général, même en situation de doute alimenté par l'argument du rêve ou par celui de la folie. Ces trois textes, par cette gradation, montrent à quel point il n'y a aucune solution de continuité entre la méthode et la philosophie première cartésienne concernant la règle générale de l'évidence. La première règle de la seconde partie du *Discours de la méthode* expose comment ne jamais prendre le faux pour du vrai : en s'en tenant strictement à l'observation de ce que nous concevons avec une entière clarté et distinction. Les textes de philosophie première nous disent pourquoi le précepte est fondé : parce que l'on ne peut pas récuser que ce qui est clairement et distinctement conçu est vrai. Faut-il supposer de longues démonstrations métaphysiques pour passer du précepte méthodologique à la règle générale qui le fonde ? En aucun cas, puisque l'article 43 de la première partie des *Principes* confirme, comme nous l'avons déjà soutenu à partir d'autres textes, que cette règle n'a pas même besoin de la démonstration préalable de l'existence et de la véracité de Dieu. Elle repose entièrement sur l'expérience de l'évidence. Autrement dit, la vérité de l'évidence ne se fonde que sur l'expérience de l'évidence. Ce n'est pas la véracité divine qui, chez Descartes, reçoit le privilège de se fonder et se garantir elle-même, contrairement à ce que soutiennent notamment Pierre Lachièze-Rey[529]ou Monsieur Jean-Marie Beyssade[530], mais la règle générale de l'évidence. La philosophie première se contente de poser explicitement ce que suppose implicitement la méthode, de sorte que si elle vient compléter la méthode cartésienne, c'est moins en s'y substituant et en lui apportant de nouveaux fondements qu'en entérinant sa règle principale et en l'élevant au rang de principe. En ce sens, la philosophie première complète la méthode, mais elle ne le fait peut-être qu'en se

[528] Trad. Clerselier de 1661, légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 960.

[529] P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 223.

[530] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, p. 330.

subordonnant à elle, qu'en prenant acte de ce que cette dernière admet déjà. La méthode fonde la philosophie, non seulement au sens où la philosophie première se déploie selon le respect de ses règles, mais au sens, plus profond encore, où le principe fondamental qui établit la vérité, dont hérite la philosophie première, n'est pas autre chose que la reprise de la principale règle qui gouverne la méthode.

Nous soutenons, par ailleurs, que la règle générale de l'évidence est, chez Descartes, deux fois première à l'égard de la véracité de Dieu. L'ordre des *Réponses aux secondes objections* ne doit pas nous induire en erreur sur ce point et nous laisser penser que la validité de la règle générale découle de la connaissance de la véracité divine. i) Si Descartes y affirme d'abord la véracité divine, puis la validité de la règle générale, c'est parce qu'il suit, dans ses réponses, l'ordre dans lequel les questions et les objections lui sont adressées. L'on ne saurait donc confondre l'ordre des objections, reproduit par les réponses, avec l'ordre méthodique suivi par l'enchaînement des vérités de la philosophie première cartésienne. ii) la fin des réponses apportées au quatrième point des *Secondes objections* confirme le rôle restreint que joue la connaissance de la véracité divine pour Descartes. Descartes rappelle, en effet, qu'elle nous assure que les évidences passées, dont nous nous souvenons, sont certaines sans devoir remonter à leurs prémisses. Cette fonction de la véracité divine ne permet pas de soutenir que la vérité de l'évidence actuelle repose sur la connaissance de la véracité de Dieu. Ainsi, la règle générale est première du point de vue de son intervention chronologique dans la succession des propositions de la philosophie première ; dans les *Méditations*, elle est posée dès la *Méditation troisième*, alors que la véracité divine ne sera démontrée qu'à la toute fin la *Méditation troisième*. L'ordre chronologique et l'ordre logique se superposant entièrement en vertu du caractère irréversible de l'ordre déductif suivi par la méthode cartésienne, si la règle générale est première dans le temps, elle est aussi première du point de vue logique puisque l'ordre de la déduction exige que les choses qui sont proposées les premières soient connues sans l'aide des suivantes et que les suivantes ne soient démontrées que par celles qui les précèdent[531]. Il s'ensuit que la démonstration de la véracité de Dieu dépend de la règle générale, alors que la valeur de règle générale est entièrement indépendante de l'axiome de la véracité divine[532]. En ceci

[531] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 121. Notons que cette définition de l'ordre donnée alors qu'est évoquée la façon de démontrer des géomètres, qui est synthétique, s'applique aussi bien aux démonstrations analytiques. Car, il n'y a pas deux ordres chez Descartes, l'un analytique, l'autre synthétique, mais un seul ordre qui vaut pour deux manières de démontrer, l'une analytique, l'autre synthétique.

[532] Le terme d'axiome, qui pourrait surprendre pour qualifier l'affirmation que Dieu ne nous trompe pas, ne relève ici pas de notre interprétation; il est attesté par un fait textuel précis qui se trouve dans la lettre à Mersenne du 21 avril 1641 : « Pour ceux qui disent que Dieu trompe continuellement les damnés, et qu'il nous peut aussi continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la foi et de toute notre créance, qui est que *Deus mentiri non potest* ; ce qui est répété en tant de lieux dans S. Augustin, S. Thomas et

l'ordre irréversible des raisons est parfaitement respecté. Toute autre interprétation prendrait Descartes en défaut sur ce point, puisqu'elle ferait dépendre la valeur de la règle générale de l'évidence, posée au début de la *Méditation troisième*, de la véracité divine, qui n'est établie qu'en fin de *Méditation troisième*. Une interprétation contraire à celle que nous soutenons devrait décréter, en bonne logique, une extraterritorialité de la philosophie première à l'égard du champ d'application de la méthode. Une telle hypothèse serait douteuse, car l'on comprendrait mal comment la recherche qui doit fonder toute recherche, comment la science qui doit fonder toute autre science, pourrait s'exempter de l'ordre qu'elle fonde, lequel ne commencerait alors à s'appliquer qu'au-delà des vérités qu'on connaît les premières. L'on voit mal surtout comment la philosophie première pourrait ne pas rompre l'homogénéité du champ logique des sciences et s'intégrer, comme ses racines, à la continuité de l'arbre ou édifice que forment toutes les sciences reliées entre elles par l'ordre de la méthode. La moindre faille, la moindre discontinuité entraînerait la ruine de l'ensemble, c'est-à-dire la rupture de l'enchaînement, cher à Descartes, des vérités de toutes les sciences, depuis la métaphysique jusqu'à la médecine, la mécanique et la plus parfaite morale. D'aucuns répondront que la philosophie première ne peut être soumise à la méthode, non pas bien qu'elle la fonde, mais, justement, parce qu'elle la fonde, parce qu'il faut se risquer à sortir de l'horizon de la science et de la méthode, pour mieux y revenir et le réinvestir. Cette thèse est celle de Monsieur Jean-Marie Beyssade[533] et sa position sur ce point s'éclaire lorsqu'on sait, par ailleurs, l'ardeur qu'il met à défendre le principe d'une extension absolue de la véracité divine à toutes les évidences, aussi bien actuelles que passées, chez Descartes. En effet, ce principe contrarie l'ordre des raisons, puisque la véracité divine ne peut intervenir qu'après la règle générale de l'évidence. Il devient, en revanche, admissible si l'on exempte la philosophie première de devoir s'y soumettre. Le maintenir exige donc de renoncer à penser que Descartes suit l'ordre des raisons dans sa philosophie première. Ainsi, l'ordre de dépendance logique au sein de l'enchaînement des propositions métaphysiques se brouille, se perd, selon Monsieur Jean-Marie Beyssade[534]. La certitude métaphysique se propage rétroactivement, de Dieu

autres, que je m'étonne que quelque théologien y contredise, et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que *Deus nos fallere non potest* », AT, III, pp. 359-360. Nous suggérons de comprendre que la véracité divine constitue un axiome au sens où elle est elle-même directement dérivée de l'axiome de la règle générale de l'évidence.

[533] J.-M. BEYSSADE, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », in N. GRIMALDI, J.-L. MARION (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 342-343.

[534] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, p. 15.

vers le *cogito*. Or cette interprétation ne heurte pas seulement la logique ; elle se heurte aux textes. Cette exemption de la philosophie première est, en effet, contraire aux déclarations mêmes de Descartes sur les rapports entre sa méthode et sa métaphysique. Descartes assure, après avoir donné sa définition de l'ordre méthodique dans les *Réponses aux secondes objections*, qu'il a tâché, autant qu'il a pu, de suivre cet ordre dans ses *Méditations* : « Et, certainement, j'ai tâché, autant que j'ai pu de suivre cet ordre en mes Méditations »[535]. Sauf à surinterpréter le fait que Descartes dise s'y être efforcé autant qu'il l'a pu, et à déduire de cette précision, qu'il n'y serait donc pas entièrement parvenu, ce qu'il ne dit pas, la métaphysique cartésienne doit bien être considérée comme une application fidèle de la méthode. Toutes extravagantes que soient les raisons hyperboliques de douter mises en œuvre par le doute métaphysique, la philosophie première n'est pas extravagante. L'extravagance des raisons de douter sera combattue et éliminée au nom et au moyen de la raison. La philosophie première ne s'égare, ni ne divague hors de la rectitude irréversible des chemins tracés par la méthode et de l'ordre déductif qui la caractérise. Si la règle de l'évidence est première à l'égard de la véracité divine, cela n'est pas sans incidence sur la manière dont doivent être compris les rapports entre vérité et certitude à l'intérieur même de la règle cartésienne de l'évidence. Cela implique que c'est l'évidence qui assure, en ultime instance, la garantie de la vérité et non la vérité qui assure la garantie de l'évidence. La vérité n'a pas d'autre fondement que l'évidence. Autrement dit, il n'y pas d'autre fondement à la vérité de l'évidence que l'évidence de la vérité. S'il l'on peut parler d'un fondement de l'évidence chez Descartes, c'est au second sens du génitif, non pas au sens où il y aurait un fondement à l'évidence, mais au sens où il y a fondement de la connaissance par l'évidence. L'évidence n'est pas fondée mais fondatrice. C'est à la seule expérience de l'évidence que nous en sommes en mesure de référer la règle générale de l'évidence, à l'exclusion de tout autre fondement. Seule l'évidence fixe ce qui est vrai pour un esprit humain. La philosophie première cartésienne revêt alors un autre sens que celui qu'on lui accorde bien souvent : il ne lui appartient pas de fonder la certitude des principes de la connaissance sur la vérité (supposée être elle-même fondée hors de l'esprit humain), mais bien plutôt de fonder la vérité des principes de notre connaissance sur l'expérience intime et irréfragable de la certitude qu'en a l'esprit humain[536]. D'ailleurs la règle

[535] AT, IX, 1, p. 121.

[536] Monsieur Gilles Olivo soutient que la certitude est, chez Descartes, l'essence de la vérité, d'une vérité qui ne peut s'envisager que comme une vérité finie et strictement humaine ; voir notamment G. OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], Paris, 2005, p. 406, 413, 416-417. Sa thèse est assez proche de la nôtre. Elle défend que la règle générale pose non l'équivalence entre la vérité telle qu'elle nous est accessible et l'évidence, toujours acquise, mais entre l'évidence (seule vérité accessible pour nous) et la certitude. La vérité est donc celle de la chose telle qu'elle est dans notre entendement, comme objet pensé, comme réalité objective de l'idée que nous en avons. Ainsi, la règle générale énonce la conformité de nos jugements avec nos perceptions claires et

générale, qui autorise à déduire la vérité de la chose de la certitude que nous en avons, n'est jamais énoncée sous condition. Ce n'est pas la vérité qui sauve la certitude, mais la certitude, seul accès au vrai, qui sauve la vérité. Descartes ne dit jamais attendre une quelconque confirmation ultérieure de la règle générale de l'évidence. Elle est acquise, sans réserve, immédiatement après l'affirmation du *cogito*. Jamais Descartes ne dit, ni dans le *Discours*, ni dans les *Méditations*, qu'il pourra prendre pour vraie la règle générale de l'évidence une fois qu'il aura prouvé l'existence de Dieu. Il ne dit aucunement qu'il ne s'agirait que de l'espérance, restant à confirmer, d'une l'équivalence parfaite entre certitude de l'évidence et vérité de la chose. Descartes dit, dans le *Discours*, qu'il a jugé pouvoir prendre pour vrai ce qui est clair et distinct[537]. Ce jugement est une décision franche, assumée, pleine et entière. Lorsqu'il précise au tout début de la *Méditation troisième*, reprenant l'acquis de la découverte du *cogito*, que, déjà, il peut établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies[538], le sens de « déjà », du « *jam* » dans le texte latin[539], n'est pas restrictif. Il ne signifie pas ici que l'on adoptera la règle générale en attendant mieux, faute de mieux, comme par provision avant que Dieu la rende définitivement valable. « Déjà » signifie tout simplement que désormais, dorénavant, cette règle sera adoptée sans qu'il y ait à y revenir. Son adoption est définitive. Elle constitue, après le *cogito*, et grâce au *cogito*, qui en est le premier exemple, la seconde des vérités acquises pour qui conduit par ordre ses pensées. La règle de l'évidence n'appelle manifestement rien d'autre, tant par sa place dans l'ordre des raisons que par la netteté de son énonciation, que l'expérience de l'évidence que vient de permettre la découverte du *cogito*. La placer sous condition, en faire une règle conditionnelle, consiste à vouloir la faire entrer, après coup, sous la juridiction de la véracité divine pour l'en faire dépendre, en lui donnant un statut d'abord provisoire qu'aucun texte ne confirme. Comme nous le verrons plus avant, les *Réponses aux secondes objections*, se proposant d'expliquer le fondement sur lequel s'appuie toute certitude humaine, et renvoyant explicitement à l'expérience de l'évidence, consacreront le statut de premiers principes de l'*ego* et de la règle générale de l'évidence qui en découle. Conformément aux termes de la *Lettre à Clerselier* de juin ou juillet 1646[540] où Descartes définit la notion de principe et en distingue deux sens,

distinctes. La vérité est conformité de la pensée avec elle-même ; voir *Id.*, p. 235 et pp. 210-271 pour l'ensemble de la démonstration.

[537] AT, VI, p. 33.

[538] AT, IX, 1, p. 27.

[539] *Meditatio tertia*, AT, VII, p. 35.

[540] AT, IV, p. 444.

celui d'être existant et celui de notion commune, de principe général de la connaissance, l'*ego* est le premier principe de la philosophie cartésienne au premier sens, la règle générale en est le premier principe, au second sens, celui de principe général de la connaissance. Il ne doit pas être considéré de manière isolée ce qui lui retire toute sa force et son originalité et ce en quoi il n'aurait plus de caractère novateur. Pascal, nous l'avons vu, défendant l'originalité et la fécondité du rôle que Descartes lui fait jouer en qualité de principe de sa philosophie, prévenait déjà contre une lecture qui isolerait le *cogito* de l'économie générale de l'entreprise fondatrice dont il participe. Cette fonction est double : i) fermer l'incertitude laissée par l'exercice du doute et le ban du scepticisme pour lequel Descartes conçoit tant de dégoût, ii) fonder le critère de toute vérité et la règle générale de l'évidence capable de fonder à son tour toute proposition vraie.

L'*ego* et la règle générale doivent se penser comme les deux moments indissociables d'un même dispositif de sortie du doute. La règle générale donne tout son sens et toute son importance à l'expérience du *cogito* qui devient, grâce à elle, non une vérité parmi d'autres, mais la vérité qui permet, sur son modèle, d'établir toutes les autres. Comme le discerne fort justement Monsieur Jean-Luc Marion, l'*ego* et la règle générale ne s'opposent pas comme deux principes rivaux, car ils sont complémentaires et non concurrents. Ils n'ont pas la même fonction, ni la même nature, l'un étant un principe réel, l'autre un principe transcendantal de la connaissance. Ils sont les deux faces d'un même événement de pensée[541] qui trouve son origine dans le fonctionnement même de l'esprit humain dont le propre est, selon Descartes, de passer du particulier au général : « Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières »[542]. C'est bien ainsi que procède le raisonnement cartésien en remontant du *cogito* vers la règle générale de l'évidence. Dire que le fondement de toute science est l'*ego* ou la règle générale de l'évidence revient pratiquement au même, au sens où, bien que de natures différentes, ils sont parfaitement indissociables. Cela est d'autant plus soutenable que l'impossibilité de douter qui s'impose à la pensée dans l'expérience du *cogito* peut s'interpréter comme ce qui constitue le sujet lui-même. En ce sens, ce qui constitue le sujet, le rend possible comme principe n'est pas autre chose que d'être assujetti à l'expérience de l'évidence et à la règle générale, comme structure fondamentale de l'esprit humain. L'*ego* est à la fois

[541] J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 61-64.

[542] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 111.

l'effet de l'expérience de l'évidence et en tant qu'effet ce qui nous permet de connaître et l'établir la règle générale de l'évidence.

L'examen logique du problème posé par l'objection du cercle confirmera, pour finir, la légitimité d'une lecture plaçant l'*ego* et la règle générale de l'évidence au fondement de toute connaissance. De deux choses, l'une : ou Dieu garantit l'évidence, y compris actuelle, et donc la règle générale de l'évidence, et l'on tombe dans un cercle vicieux puisque l'on ne peut connaître Dieu qu'en supposant d'abord valide la règle générale de l'évidence qui nous le fait connaître ou, l'on consent à exempter Descartes d'une erreur si grossière de raisonnement, et alors il n'y a pas de cercle, et la règle générale ne concerne pas la correspondance entre l'esprit et les choses autrement qu'elles sont déjà dans notre pensée. Entre ces deux hypothèses, il ne reste de place qu'à des contorsions, périlleuses et inutiles, pour tenter vainement d'échapper à l'objection du cercle, tout en voulant maintenir, à tout prix, la garantie par Dieu de la règle générale de l'évidence. Il est, en effet, absurde de vouloir torturer les textes pour jouer sur les deux tableaux, celui de la logique du raisonnement cartésien et celui du supposé maintien par Descartes de la garantie divine de toute évidence. Les éléments que nous nous allons maintenant examiner tendent à montrer, de manière logique, que seule la seconde branche de l'alternative que nous venons de poser est soutenable de sorte que la certitude est chez Descartes un état subjectif, sans fondement absolu, prisonnier de sa propre immanence.

§ 4. Les raisons d'un malentendu

Pourquoi, alors que Descartes est parfaitement clair sur ce qui fonde à ses yeux toute certitude, Arnauld et Gassendi reviennent-ils successivement sur l'argument du cercle sans paraître convaincus par les réponses déjà apportées aux *Secondes objections*, réponses auxquelles Descartes les renvoie ? Pourquoi voient-ils un cercle vicieux là où Descartes soutient qu'il n'y en a pas ? Ont-ils raison ou tort de reprocher à Descartes ce dont il se défend ? Pour expliquer ce qui se présente comme un dialogue de sourds et un malentendu philosophique, nous avancerons ici trois raisons :

Premièrement, les auteurs des *Secondes, quatrièmes et cinquièmes objections* avaient connaissance de la formulation du rapport entre la règle générale et la connaissance de Dieu présentée par le *Discours de la méthode*. Qu'Arnauld ait lu le *Discours* ne fait aucun doute puisqu'il s'y réfère explicitement au sujet de la

connaissance de la nature de l'esprit humain[543]. La connaissance du *Discours* est encore parfaitement attestée pour Gassendi qui s'y réfère, lui aussi, au sujet de la conception cartésienne de l'âme comme chose pensante, dans ses objections contre la *Méditation seconde*[544]. Elle est peu douteuse pour les auteurs des *Secondes objections* recueillies par Mersenne, qui connaissait parfaitement le texte du *Discours*, et qui a très certainement participé de la rédaction des *Secondes objections*, s'il n'en est pas le principal auteur, comme le suggèrent Madame Michelle Beyssade et Monsieur Jean-Marie Beyssade[545]. Nous avons examiné la difficulté que soulève le passage de la quatrième partie du *Discours*, que connaissaient donc les auteurs de l'objection du cercle, où Descartes déclare que cela même qu'il a tantôt pris pour règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est, qu'il est parfait et que tout ce qui se trouve en nous vient de lui[546]. Nous nous sommes certes efforcé de rendre ce passage compatible avec la formulation de la première apparition de la règle générale dans le *Discours* et avec ce que la *Méditation cinquième* et les réponses apportées ultérieurement par Descartes à l'objection du cercle, exposent au sujet du rôle joué par la connaissance de Dieu. L'on reconnaîtra toutefois volontiers que ce passage, prête facilement à confusion. Aussi, peut-on, sans mal, imaginer qu'il ait pu influencer la lecture des *Méditations* faite par les objecteurs et les induire en erreur quant à la manière d'interpréter la position de Descartes sur l'intelligence du rapport entre la règle générale de l'évidence et la connaissance de Dieu.

Secondement, nous ne devons pas perdre de vue le statut des auteurs de l'objection répétée du cercle. Tous sont croyants et théologiens. Mersenne est religieux,

---

[543] « Mais, puisqu'il [Descartes] confesse lui-même que, par l'argument qu'il a proposé dans son traité de la Méthode p. 34, la chose en est venue seulement à ce point, d'exclure tout ce qui est corporel de la nature de son esprit *non pas eu égard à la vérité de la chose, mais seulement suivant l'ordre de sa pensée et de son raisonnement* […] », *Quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 155.

[544] « Et debedam sane id commeminisse ex disputatis in illa tua Dissetatione de Méthodo : visus enim in ea velle munia haec omnia, quae animae tam vegetativae quam sensitivae tribuuntur, non dependere a rationali […] », *Objectiones Quintae*, AT, VII, p. 263, [« Et de vrai je devrais m'en [que je ne suis qu'une chose qui pense] être souvenu après ce que vous avez dit dans votre traité de la Méthode ; car vous faites voir là dedans que votre pensée est que tous les offices que l'on attribue ordinairement à l'âme végétative et sensitive ne dépendent point de l'âme raisonnable […] », *Cinquièmes objections*, trad. Clerselier légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 713.]

[545] R. DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, édition bilingue latin-français, trad. duc de Luynes, présentation, chronologie, bibliographie par M. et J.-M. Beyssade, Paris, Flammarion [«GF »], 1992, p. 247, n. 1.

[546] AT, VI, pp. 38-39.

membre de l'ordre des Minimes. Il enseignera la philosophie et la théologie au couvent des Minimes à Nevers. Il est l'auteur d'ouvrages religieux et théologiques. Il recueille les *Secondes objections* « de la bouche de divers philosophes et théologiens ». Arnauld est prêtre et docteur en théologie, auteur lui aussi d'ouvrages religieux et théologiques. Il déclare formuler ses objections du double point de vue de la philosophie et de la théologie et revêtir les habits tant de la théologie que de la philosophie :

> Or quoique la philosophie se puisse vanter seule d'avoir enfanté cet ouvrage, néanmoins, parce que notre auteur, en cela très modeste, se vient présenter lui-même au tribunal de la théologie, je jouerai ici deux personnages : dans le premier paraissant en philosophe, je présenterai les principales difficultés que je jugerai pouvoir être proposées par ceux de cette profession, touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain et de l'existence de Dieu ; et après cela, prenant l'habit d'un théologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe pourrait rencontrer en tout cet ouvrage[547].

Sous la plume d'Armauld, la théologie n'est jamais bien loin de la philosophie. Gassendi, enfin, est lui aussi prêtre et docteur en théologie, et la caricature matérialiste de sa pensée n'a pu se répandre que par méconnaissance de ses écrits, qui témoignent, tout défenseur d'Épicure qu'il fût, d'une parfaite défense des principes de la foi chrétienne[548]. Que sous-entendent-ils en formulant l'objection du cercle logique ? Nous suggérons que ces objecteurs sous-entendent qu'il faut choisir entre la primauté de la raison et celle de la foi, entre fonder la connaissance de Dieu sur la valeur de la connaissance par la raison ou fonder la valeur de la connaissance par la raison sur la connaissance de Dieu. Dans ce second cas, si la connaissance de Dieu doit fonder la valeur de la connaissance par la raison, elle ne saurait dériver d'une connaissance de Dieu fondée sur la raison, puisqu'elle présupposerait ce qu'elle chercherait à fonder. Ne pouvant dériver de la lumière naturelle de notre esprit, la connaissance de Dieu, en ce cas, ne peut nous être donnée que par la lumière surnaturelle de la foi. Si Descartes venait à reconnaître que l'usage de la raison dépend de la connaissance de Dieu et la connaissance de Dieu de la foi, la circularité disparaîtrait. Descartes ne le fera pas, parce que la foi et la révélation sont extérieures à la question du fondement et de la valeur objective de notre connaissance telle qu'il la pose. En dénonçant la présence d'un cercle logique dans les *Méditations*, les auteurs successifs de l'objection mettent Descartes au pied du mur, le sommant de s'expliquer et, sommairement dit, de choisir ce qui de Dieu ou de la raison humaine doit être tenu pour le fondement de notre connaissance. Ce

[547] *Quatrièmes objections*, AT, IX, 1, pp. 153-154.

[548] Pour une juste considération de l'orthodoxie catholique de la pensée philosophique de Gassendi, voir L. MANDON, *Étude sur le* Syntagma philosophicum *de Gassendi*, Montpellier, P. Grollier, 1858.

n'est pas leur faire injure que de soupçonner les théologiens de diriger implicitement leur argument contre le primat de la raison au profit de celui de la foi et d'être en cela fidèles au principe chrétien, promu par Saint Augustin commentant l'*Évangile de Jean*, présent encore chez Saint Anselme, selon lequel la foi soutient l'intelligence, de sorte qu'il s'agit moins de connaître ou comprendre pour croire que de commencer par croire pour connaître et comprendre[549]. Nous suggérons que l'argument du cercle relève de la volonté de montrer l'insuffisance de la raison pour fonder la connaissance humaine et repose sur la doctrine implicite qui veut que l'intelligence humaine procède d'abord de la foi, qu'elle ne puisse rien sans le secours de la lumière surnaturelle et de la révélation. Aussi, n'est-il pas surprenant de le trouver sous la plume de théologiens.

Troisièmement, et enfin, si l'on peut expliquer ainsi le motif qui sous-tend l'objection, il reste à savoir si elle est fondée. Notre réponse à cette question consiste à soutenir qu'elle n'est pas fondée et qu'elle repose sur une erreur de logique qui nous apparaît être la cause principale du malentendu entre Descartes et ses objecteurs. Si Descartes, comme il le revendique, ne commet pas d'erreur de raisonnement, c'est, en réalité, ses objecteurs qui s'en rendent fautifs. En quoi sommes-nous fondés à soutenir que l'objection du cercle repose sur une erreur de raisonnement ? Descartes pose l'hypothèse d'un Dieu trompeur dans la *Méditation première*. De cette hypothèse, il déduit que si Dieu est toujours trompeur alors aucun de nos jugements fondés sur des idées pourtant claires et distinctes ne peut être vrai. Il n'y a peut-être, si tel est le cas, aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu et je me trompe très certainement encore lorsque je fais la somme de deux et de trois, ou lorsque je dénombre les côtés d'un carré. Il démontre ensuite dans la *Méditation troisième* l'existence de Dieu et sa souveraine perfection qui excluent qu'il soit trompeur. Or, si je peux déduire que, dans l'hypothèse où Dieu est toujours trompeur, mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais, je ne saurais déduire que ces mêmes jugements doivent être vrais du fait qu'il n'est pas trompeur. Pourquoi ? Parce que, dans un système de déduction naturelle, conforme aux règles de la logique classique, nous ne pouvons pas déduire de la négation de l'antécédent (ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur) la négation de sa conséquence (ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais). En effet, d'une implication nous pouvons seulement déduire la vérité de sa contraposée, mais non pas celle de la négation de sa réciproque.

[549] Sur ce thème de la foi et de l'intelligence dans la tradition augustinienne voir J.-L. MARION, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1991, pp. 232-233, n. 1.

C'est sur ce dernier point qu'il nous faut revenir. Si nous désignons par *p* la proposition (Dieu est toujours trompeur) et par *q* la proposition (mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais), l'hypothèse cartésienne du Dieu trompeur se formulera ainsi : (si *p* alors *q*).

De l'implication (si *p* alors *q*) nous pouvons simplement déduire la vérité de sa contraposition, consistant à déduire de la négation de la conséquence celle de son antécédent. Cela donne : (si *non-q* alors *non-p*), autrement dit, ramené au cas qui nous intéresse : si ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais (*non-q*), alors ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur (*non-p*). C'est bien la seule chose que s'autorise à soutenir Descartes.

Descartes ne dit pas que si ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur (*non-p*), alors ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais (*non-q*), et, en l'espèce, qu'ils sont vrais. C'est pourtant ce que lui font dire les auteurs de l'objection du cercle qui créent de la sorte le cercle qu'ils reprochent à Descartes de commettre, là où il n'y a justement aucun cercle. Descartes ne confond jamais la vérité de la contraposée (si *non-q* alors *non-p*) de l'implication (si *p* alors *q*), avec celle de la contraposée (si *non-p* alors *non-q*) de sa réciproque (si *q* alors *p*). En effet, le fait que si *non-q* (ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais) alors *non-p* (ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur), n'autorise pas à admettre pour autant que si *non-p* alors *non-q*.

Reprenons les cas de validité admissibles, au regard des règles formelles du calcul de propositions, pour les relations d'implication envisageables entre les propositions initiales (si *p* alors *q*), sa réciproque (si *q* alors *p*), sa contraposée (si *non-q* alors *non-p*), la réciproque de la contraposée (si *non-p* alors *non-q*), elles-mêmes construites à partir des variables propositionnelles :

a) Dieu est toujours trompeur (*p*),

b) mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais (*q*).

i) (si *p* alors *q*) n'implique pas (si *q* alors *p*). Je ne saurais déduire de la validité d'une implication la validité de sa réciproque. Descartes ne commet jamais cette erreur de raisonnement. La vérité de la réciproque doit être établie indépendamment de la proposition dont elle est la réciproque. Ainsi, ce n'est pas parce que « si Dieu est toujours trompeur, alors mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais » forme une proposition vraie que je peux en déduire qu'est également vraie la proposition réciproque à savoir « si mes jugements fondés sur idées claires et distinctes ne sont pas vrais, alors Dieu est toujours trompeur ». Après tout, je peux me tromper

moi-même ou encore être trompé par une autre puissance que celle de Dieu. Ou encore Dieu peut ne pas ne pas toujours me tromper.

ii) (si *p* alors *q*) n'implique pas (si *non-p* alors *non-q*), je ne saurais pas plus déduire de la proposition initiale la validité de la réciproque de sa contraposée. Ce n'est pas parce que « si Dieu est toujours trompeur, alors mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais » forme une proposition vraie que je peux en déduire « si ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur, alors ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas sont pas vrais ». C'est pourtant bien ce qu'en déduisent les objecteurs en estimant que, chez Descartes, Dieu garantit la vérité de nos idées claires et distinctes. Si (si *p* alors *q*) et *q* n'est pas vrai, je peux seulement en déduire que *p* n'est pas vrai, en l'occurrence si le fait que Dieu est toujours trompeur implique que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais, et si ces jugements sont vrais, je peux seulement en déduire que ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur. Il s'agit du théorème ou de la figure logique du *modus tollens.* Je ne peux pas déduire du fait que ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur que ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais. C'est pourquoi Descartes ne s'y hasarde jamais, quoi qu'en disent les auteurs de l'objection du cercle et, plus largement, quoi que suppose l'interprétation dominante des rapports entre véracité divine et vérité de nos idées dans le commentaire contemporain.

iii) Ainsi la proposition (si *p* alors *q*) implique (si *non-q* alors *non-p*), est le seul cas de déduction valide. Je peux déduire d'une implication la validité de sa contraposée, autrement dit, déduire, en l'espèce, que si ce n'est pas le cas mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais, alors ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur. Reste à savoir si mes jugements fondés sur nos jugements reposant sur des idées claires et distinctes sont vrais, ce que la véracité divine ne peut pas nous garantir et qui doit être posé indépendamment de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu. En affirmant que, pour Descartes, nous sommes assurés que nos jugements fondés sur des idées claires et distinctes sont vrais parce que Dieu existe et est vérace, les auteurs successifs de l'objection du cercle admettent implicitement que si Dieu n'est pas trompeur (« ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur », soit *non-p*), alors mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes sont vrais (« ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais », soit *non-q*). En fait, ils outrepassent les règles de la déduction naturelle et imputent l'erreur de raisonnement qu'ils commettent à Descartes. En bon logicien, Descartes ne peut que s'en défendre.

Concluons. Nous avons examiné les quatre propositions logiques suivantes :

a) Si Dieu est toujours trompeur (*p*), alors mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais (*q*).

b) Si mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais (*q*), alors Dieu est toujours trompeur (*p*), proposition réciproque de l'implication précédente.

c) Si ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais (*non-q*), alors ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur (*non-p*), proposition contraposée de l'implication initiale.

d) Si ce n'est pas le cas que Dieu est toujours trompeur (*non-p*), alors ce n'est pas le cas que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes ne sont pas vrais (*non-q*), proposition réciproque de la contraposée précédente. Il s'agit de la proposition qu'admettent les auteurs de l'objection du cercle et qu'ils imputent à Descartes. Autrement dit, et selon eux, s'il est possible que mes jugements fondés sur des idées claires et distinctes soient vrais, cela se déduit de la possibilité que Dieu n'est pas trompeur. Autrement dit, encore, Dieu garantit les évidences actuelles.

Les règles formelles du calcul de propositions font apparaître que, seules, la première et la troisième proposition sont vraies. Ce sont précisément les deux seules propositions logiques que Descartes admet dans l'exposition de sa philosophie première. La première proposition est formulée avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur, la troisième proposition logique préside à la démonstration de l'existence de Dieu et aux réponses apportées à l'objection du cercle. L'analyse logique de la question des relations entre véracité divine et vérité de nos idées claires et distinctes, autrement dit, entre véracité divine et validité de la règle générale de l'évidence qui pose l'équivalence entre certitude et vérité telle que nous pouvons la connaître, confirme l'indépendance de cette dernière à l'égard de la connaissance de l'existence de Dieu et de sa souveraine bonté. Le recours à l'analyse du raisonnement cartésien à partir des règles de la logique classique explique pourquoi Descartes n'a jamais pu faire dépendre la vérité de nos jugements portant sur des idées claires et distinctes de la véracité divine.

CHAPITRE II. LA GARANTIE DIVINE DE LA CONNAISSANCE

§ 1. UNE NOTION ET UN TERME ABSENTS DES TEXTES CARTÉSIENS

Si Dieu ne joue pas le rôle de fondement dans la théorie cartésienne de la connaissance, il reste à déterminer celui que joue la connaissance que nous avons de Dieu. Comme nous avons pu en donner un aperçu dans la partie liminaire de ce travail, consacrée aux questions d'interprétations, l'idée d'une garantie de la vérité de nos pensées par la véracité divine, est unanimement utilisée par les commentateurs de Descartes, quelle que soit la portée, plus ou moins grande, du rôle qu'ils entendent lui faire jouer dans la doctrine cartésienne de la connaissance. Toutefois, un fait textuel, relevé par Monsieur Jean-Luc Marion pour les *Méditations* est frappant : les termes de garantie ou garantir, que ce soit au sens de répondre de quelque chose, ou d'en répondre pour quelqu'un, sont remarquablement absents des textes majeurs de la philosophie de Descartes. Ils n'apparaissent, en aucun de ces deux sens, pas plus que n'apparaît quelque équivalent latin de garantie, tel que *sponsor, cautio, auctoritas, obses,* ou quelque verbe leur correspondant, ni dans le *Discours de la méthode*, ni dans le texte latin des *Méditations*, ni dans celui des *Principes*, ni dans les parties, française et traduite en latin, de *La Recherche de la Vérité*, ni dans l'*Entretien avec Burman*. L'on ne les trouve pas plus sous les plumes des traducteurs des *Méditations*, des *Réponses et objections,* ou des *Principes* (respectivement Luynes, Clerselier et Picot) dont les versions françaises des textes ont été approuvées Descartes.

Les seules exceptions, que nous avons notées, à l'absence dans le corpus philosophique cartésien des termes de garantie, garantir ou de leurs équivalents latins ne sont pas significatives :

L'une se trouve, dans un sens second de garantir signifiant protéger, à l'article 36 de la première partie dans Les *Passions de l'âme*[550], mais il ne s'agit là aucunement

[550] « Et, outre cela, si cette figure [celle d'un animal se dirigeant vers nous] est fort étrange et fort effroyable, c'est-à-dire si elle a beaucoup de rapport avec les choses qui ont été auparavant nuisibles au corps, cela excite en l'âme la passion de la crainte, et ensuite celle de la hardiesse, ou bien celle de la peur et de l'épouvante, selon le divers tempérament du corps ou la force de l'âme, et selon qu'on s'est auparavant *garanti* par la défense ou par la fuite contre les choses nuisibles auxquelles l'impression présente a du rapport », AT, XI, p. 356.

de doctrine de la connaissance, cet emploi du verbe garantir ayant trait à la vie de l'union de l'âme et du corps et à la manière de nous prémunir des êtres, choses, évènements ou situations susceptibles de nous nuire.

L'autre exception, que nous avons pu noter, concerne l'emploi du verbe *spondere*, au sens d'assurer, à la première personne du présent de l'indicatif, dans la « Préface de l'auteur au lecteur » des *Méditations*, lorsque Descartes prévient qu'il n'a pas la prétention de garantir à ses lecteurs, même les plus attentifs à ses conseils, de parvenir à les satisfaire entièrement et à pleinement les persuader[551]. Et, là encore, nous ne pouvons tirer aucun enseignement de cette occurrence pour l'interprétation de la doctrine cartésienne de la connaissance. Cette étonnante absence d'une des notions les plus largement répandues pour exposer le rôle que Descartes fait jouer à Dieu dans sa théorie de la connaissance ne saurait manquer de poser question.

Il reste qu'à défaut de la présence des termes de garantie ou de garantir, si unanimement et volontiers utilisés par le commentaire cartésien, l'on trouve chez Descartes fréquemment employés les termes d'assurance et d'assurer dont les sens peuvent être rapprochés de ceux de garantie et de garantir. Nous noterons, toutefois, que ces termes ne se rapportent jamais directement à Dieu. Dieu n'est jamais le sujet du verbe assurer, ni le complément de nom attaché au terme d'assurance. C'est toujours soi ou nous qui se présentent comme les sujets de l'assurance intellectuelle. Et le verbe français assurer traduit généralement et simplement le verbe latin *affirmare* (affirmer), parfois les verbes *persuadere* (persuader) et *credere* (croire), parfois encore *certus reddere* (rendre certain), *certus esse* (être certain), parfois enfin *constare* (s'accorder avec notre pensée). Ces usages sont trop constants, et trop nombreux, pour tous les citer ici. Nous en donnerons, toutefois, plusieurs exemples significatifs, tirés des expositions les plus achevées de la philosophie première cartésienne que sont les *Méditations métaphysiques* et la première partie des *Principes de la philosophie*.

---

[551] « Quia vero nequidem etiam aliis *spondeo* me in omnibus prima fronte satisfacturum, nec tantum mihi arrogo ut confidam me omnia posse praevidere quae alicui difficilia videbuntur, primo quidem in Meditationibus illas ipsas cogitationes exponam, quarum ope ad certam et evidentem cognitionem veritatis mihi videor pervenisse, ut experiar an fortè iisdem rationibus, quibus ego persuasus sum, alios etiam possim persuadere » ; *Praefatio ad lectorem*, AT, VII, p. 10 ; [«Et d'autant que je ne *promets*[au sens de garantir] pas aux autres [lecteurs] de les satisfaire de prime abord, et que je ne présume pas tant de moi que de croire pouvoir prévoir tout ce qui pourra faire difficulté à chacun, j'exposerai premièrement dans ces Méditations les mêmes pensées par lesquelles je me persuade être parvenu à une certaine évidence et connaissance de la vérité, afin de voir si par les mêmes raisons qui m'ont persuadé, je pourrai aussi en persuader d'autres […] », trad. Clerselier de 1661, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier»], 1967, p. 393.]

Ainsi, dans la *Méditation seconde*, lorsque le sujet méditant s'interroge sur la réalité de sa nature corporelle, il se demande s'il peut s'assurer, s'il est capable d'affirmer, de garantir, en quelque façon, que les attributs de la substance étendue se trouvent en lui. Il ne se demande pas si quelque Dieu peut l'en assurer :

> Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si le l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ? Puis-je *m'assurer* (*affirmare*) d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle[552] ?

Toujours dans la *Méditation seconde*, lorsque Descartes énumère les attributs de la pensée et se réfère aux facultés d'entendre et de vouloir qui entrent en ligne de compte dans le jugement, c'est bien le sujet humain et pensant qui affirme et assure, seul, quelles sont les choses qu'il considère être véritables et celles qu'il juge ne pas l'être :

> Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui *assure et affirme* (*affirmo*) celles-là seules être véritables, qui nie toutes les autres, qui veux et désire d'en connaître davantage, qui ne veux pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps[553] ?

Au début de la *Méditation troisième*, lors de la présentation de la règle générale de l'évidence, selon laquelle tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai, la version française, approuvée par Descartes, utilise le verbe assurer pour traduire l'idée que nous sommes rendus certains de la vérité de la chose connue par la claire et distincte perception que nous en avons :

> Je suis certain que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante *pour m'assurer* (*ad me certum reddendum*) qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il

[552] AT, IX, 1, p. 21.

[553] *Id.*, p. 22.

> me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies[554].

Là encore, dans cette séquence majeure des *Méditations*, car constitutive de la valeur objective de nos idées et de la rationalité cartésienne, le sujet ne s'assure de ce qu'il pense que par lui-même, puisque ce sont ses propres idées et connaissances qui, en vertu de leur entière clarté et parfaite distinction, l'assurent de la vérité de ce qu'il connaît. Nulle puissance extérieure à la pensée, nul Dieu n'assure l'*ego* de la vérité de la chose connue, mais seulement la certitude de ses pensées, à laquelle il ne peut résister sérieusement, ni finalement s'opposer.

Il s'agira ensuite, toujours dans *Méditation troisième*, de s'interroger sur la valeur des vérités des évidences mathématiques. Et, là encore, c'est l'assurance de l'*ego* par lui-même qui sera envisagée et appelée en garantie de leur vérité :

> Mais lorsque je considérais quelque chose de fort simple et de fort facile touchant l'arithmétique et la géométrie, par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblables, ne les concevais-je pas au moins assez clairement *pour assurer* (*ut affirmarem*) qu'elles étaient vraies[555] ?

Et la suite du texte de conclure, par une réponse positive, le chapitre ouvert avec interrogation précédente : oui, quoi que je puisse supposer au sujet de la nature d'un Dieu trompeur, chaque fois que je joins deux et trois ensemble pour faire cinq, je suis parfaitement assuré qu'il en est ainsi :

> Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé (*persuadeor*) par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois[556].

[554] *Id.*, p. 27.

[555] *Id.*, p. 28.

[556] *Id.*, p. 29.

Non seulement Dieu ne m'assure de rien, mais je m'assure moi-même de ce que je connais clairement et distinctement, quand bien même voudrait-il me tromper.

L'article 13 de la première partie des *Principes de la philosophie* confirme la capacité du sujet humain à s'assurer lui-même de ce qu'il connaît tant qu'il perçoit clairement et distinctement des natures simples, telles que les nombres et les figures, ou des notions communes qu'il trouve en lui, comme, par exemple, l'égalité des sommes de quantités égales ajoutées à d'autres quantités égales. Le texte français des *Principes* dit que notre pensée est « très assurée » de ces vérités pour peu que notre esprit sache y demeurer attentif :

> Par exemple, elle [la pensée] a en soi les idées des nombres et des figures ; elle a aussi entre ses communes notions que, « si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les tous seront égaux », et beaucoup d'autres aussi évidentes que celle-ci, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, etc. Tant qu'elle aperçoit ces notions et l'ordre dont elle a déduit cette conclusion ou d'autres semblables *elle est très assurée* (*sibi persuadet*) de leur vérité […][557].

Plus explicite encore, le texte originel latin dit que l'esprit se persuade (« *sibi persuadet* ») lui-même de la vérité de ses pensées :

> […] ac proinde haec et talia sibi persuadet vera esse […][558] ; [[…] par conséquent, elle [notre pensée] se persuade elle-même de la vérité de ces choses et d'autres semblables (notre traduction)].

Dans la *Méditation cinquième*, la charge de la garantie ou assurance de la vérité semble inversée, au regard de la thèse qui allègue que Dieu garantit la vérité de nos pensées, puisque je m'assure d'abord, par moi-même, de la vérité de son existence grâce aux acquis nés d'une grande application d'esprit :

> Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe ? Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi *assuré* (*certus*) que de tout ce

[557] AT, IX, 2, p. 30.

[558] *Principia philosophiae*, I, AT, VIII, 1, p. 9.

> qui me semble le plus certain : mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement[559].

Les *Réponses aux quatrièmes objections* confirment cet aspect fondamental de la doctrine cartésienne, à savoir que nous sommes assurés que Dieu existe par l'attention aux raisons qui le prouvent :

> Car, premièrement, *nous sommes assurés* (*nobis constat*) que Dieu existe, parce que nous prêtons attention aux raisons qui nous prouvent son existence ; mais après cela, il suffit que nous nous ressouvenions d'avoir conçu une chose clairement, pour être assurés qu'elle est vraie ; ce qui ne suffirait pas, si nous ne savions que Dieu existe et qu'il ne peut être trompeur[560].

Il restera à comprendre en quoi ces deux derniers passages de la *Méditation cinquième* et des *Réponses aux quatrièmes objections* ne disent pas, tout à la fois, l'inverse du sens que nous leur donnons, lorsqu'ils s'achèvent par l'idée que toutes nos autres connaissances dépendent de Dieu. Nous y reviendrons, mais prévenons, tout de suite, que ce qui est dit, ici, nous assurer de la vérité de toutes nos autres connaissances n'est pas Dieu, mais une connaissance privilégiée, à savoir la connaissance de Dieu, dont je m'assure moi-même grâce à l'évidence que j'en ai. Si une quelconque assurance me venait directement de Dieu, et non de la connaissance que j'en détiens, il s'agirait de révélation et d'un effet de sa grâce. Or, Dieu, ici, ne nous révèle rien, ne nous instruit de rien. Nous nous instruisons nous-mêmes de ce qu'il nous est possible de connaître, par l'usage de notre seule lumière naturelle. Aucune de nos connaissances ne saurait dépendre de Dieu, mais seulement de la connaissance de Dieu, qui, elle, dépend entièrement de nous. De la sorte, et par transitivité, ne dépendent encore que de nous toutes les connaissances qui devront dépendre de celle-ci.

L'article 15 de la première partie des *Principes* y insiste, c'est bien moi qui m'assure de la nécessaire appartenance de l'existence de Dieu à sa nature dont j'ai l'idée :

> Elle [la pensée] pourra *s'assurer* (*credet*) encore mieux de la vérité de cette conclusion, si elle prend garde qu'elle n'a point en soi l'idée ou la notion d'aucune autre chose où elle puisse

[559] AT, IX, 1, pp. 54-55.

[560] *Id.*, p. 190.

> reconnaître une existence qui soit ainsi absolument nécessaire ; car de cela seul elle saura que l'idée d'un être tout parfait n'est point en elle par une fiction, comme celle qui représente une chimère, mais qu'au contraire, elle y est empreinte par une nature immuable et vraie, et qui doit nécessairement exister, parce qu'elle ne peut être conçue qu'avec une existence nécessaire[561].

Pour finir cette recension, tournons-nous, à nouveau, du côté de la *Méditation cinquième*. Il y est rappelé que l'assurance de mes pensées, de façon générale, ne me vient que de la seule connaissance de la règle générale de l'évidence de sorte que, si je me suis bien souvent trompé, cela n'était dû qu'à mon inconséquence d'avoir pris pour clair et distinct ce qui, en réalité, ne l'était pas :

> Mais je n'avais connu clairement ni distinctement aucune de ces choses-là [celles sur lesquelles je me suis trompé], et, ne sachant point encore cette règle par laquelle je *m'assure* (*credideram*) de la vérité, j'avais été porté à les croire par des raisons que j'ai reconnues depuis être moins fortes que je ne me les étais pour lors imaginées[562].

L'erreur n'était le fait que de mon manque de perspicacité. Il n'appartenait qu'à moi de m'en prémunir et je ne suis, en ultime instance, jamais assuré d'aucune chose que par le bon usage que je fais de ma raison.

Résumons-nous : aucun texte de philosophie première n'atteste, chez Descartes, l'idée d'une garantie par Dieu de la connaissance humaine. Cette absence trouve une explication doctrinale, comme l'indique la série des textes que nous venons de viser : l'idée que nous puissions être assurés de nos pensées n'est jamais, dans les expositions de la philosophie première de Descartes, qu'un effet de la persuasion de la raison par elle-même. La thèse, si répandue, d'une garantie de la vérité par Dieu est donc déjà porteuse d'une interprétation, à notre sens ouverte à la discussion, de la doctrine cartésienne. Quel sens peut-on alors accorder à l'idée d'une garantie divine de nos connaissances sans prendre les textes cartésiens à contre-pied ? Dans quelles limites son acception est-elle valable ? Telle est la question qu'il nous faut désormais traiter, après ce premier débroussaillement des textes.

---

[561] AT, IX, 2, p. 31.

[562] AT, IX, 1, p. 56.

§ 2. NON PAS DIEU, MAIS LA CONNAISSANCE DE DIEU

Le titre du dialogue inachevé, et non daté, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle* annonce, à lui seul, la conception cartésienne de la philosophie, c'est-dire du système ordonné de tout le savoir humain. Le mérite de ce titre est de rappeler que la science est soigneusement distinguée par Descartes du domaine de la révélation, c'est-à-dire des vérités auxquelles Dieu nous fait la grâce d'accéder au moyen de la lumière surnaturelle de la foi. Ainsi, le champ de la science n'est pas tant constitué par un ensemble de domaines d'étude que définiraient et subdiviseraient certains types d'objets, mais, comme nous l'avons déjà souligné en référence au texte de la *Regula I*, par la faculté, s'appliquant indifféremment à n'importe quel objet, par le moyen de laquelle en est acquise la connaissance :

> Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana scientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a reum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere: […][563] ; [Toutes les sciences ne sont effet rien d'autre que l'humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelques différents soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil des choses qu'elle éclaire ; il n'y a donc pas lieu de contenir l'esprit dans quelques bornes que ce soit […][564].

Cette faculté, que Descartes appelle aussi l'humaine sagesse, est notre raison ou entendement. Au titre de l'usage qu'elle fait de cette faculté, la science, comme le déclare le *Discours de la méthode*, est une activité des hommes purement hommes :

> […] je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité, et de concevoir de telles espérances pour l'avenir, que si, entre les

[563] *Regulae ad directionem ingenii*, I, AT, X, p. 360.

[564] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 78. Il s'agit d'une double révolution dans la conception de la science, car, avec la définition et l'unification des sciences par la notion de lumière naturelle, de raison ou humaine sagesse, non seulement, la science se distingue de la révélation et du champ de la théologie, mais ce que nous connaissons devient second par rapport à l'esprit qui connaît. Les sciences ne se définissent plus par leurs objets, à partir de l'essence de ce qu'elles étudient, mais par l'origine de la connaissance, c'est-à-dire par la faculté et l'esprit qui connaissent. Ce bouleversement porte manifestement en lui les prémisses de ce que Kant qualifiera en philosophie de « révolution copernicienne », achevant de faire de l'objet connu le satellite du sujet connaissant.

> occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie [...][565].

La science ne requiert, à la différence de la foi, aucune assistance du ciel, ni aucune puissance autre que celles dont chaque homme est naturellement pourvu :

> Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel : mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements ; et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme[566].

Il convient d'éviter, ici, déjà tout malentendu au sujet de ce que peut signifier l'idée d'une garantie par Dieu de la vérité. En aucune façon, l'on ne saurait comprendre que Dieu intervient, par un décret spécial de sa volonté sur la pensée humaine, pour la conforter, lui donner une assurance que le doute lui aurait ôtée. Il n'y a pas, chez Descartes, de *Deus ex machina* dans la patiente construction de l'édifice du savoir auquel la science nous voue. Dieu n'agit pas de concert avec l'homme dans l'entreprise humaine de la connaissance. Il n'existe pas d'interventionnisme divin en matière de science, car le registre de l'interventionnisme appartient au domaine de la révélation et de la grâce, et non à celui de la science[567]. Il ne saurait donc s'agir d'une coopération entre la raison finie de l'homme et la raison infinie auprès de laquelle nous trouverions appui et secours pour établir la vérité.

---

[565] AT, VI, p. 3.

[566] *Id*., p. 8.

[567] Pour mémoire, l'on trouve chez Pierre Lachièze-Rey une interprétation (que nous avons déjà évoquée dans notre examen liminaire de l'état de la question du fondement de la connaissance chez Descartes) du rôle de Dieu dans la connaissance humaine qui confine à ce type de lecture, fondée sur une révélation intellectuelle de Dieu à travers son idée, et soutenant la thèse d'une garantie par elle-même de l'idée de Dieu: « Dieu ayant été atteint comme cause de sa propre idée pourra désormais lui servir de garantie, et la passage de cette idée à l'idéat correspondant se trouvera justifié. Il importe d'ailleurs de remarquer que cette justification, qui s'étend aussi à toutes les idées claires et distinctes, n'est pas identique à elle-même selon qu'il est question de l'idée de Dieu ou des autres idées. Quand il s'agit en effet de ces dernières, la toute-puissance divine ne connaissant pas de limites et toutes les essences ainsi que toutes les existences étant sous sa dépendance, rien ne permet d'affirmer l'adéquation de la pensée et de l'objet, si ce n'est la véracité divine qui doit être par conséquent nécessairement invoquée ; mais, quand il s'agit de l'idée même de Dieu, cette véracité n'intervient pas, et c'est par le seul fait de son existence que Dieu fonde la vérité de sa propre idée », P. LACHIEZE-REY, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 224. Nous renvoyons pour plus de détails sur la thèse de Pierre Lachièze-Rey à notre première partie qui traite des questions d'interprétations.

Si Dieu intervient, ce n'est pas en tant que sujet de la science, mais en tant qu'objet d'une connaissance purement humaine. Ce n'est donc que par un singulier raccourci de langage ou de pensée que l'on s'autorise à évoquer un Dieu garant de la vérité des connaissances de notre entendement, puisqu'il en est déjà lui-même l'objet. Ce qui intervient dans l'ordre de la pensée n'est jamais Dieu, mais une certaine idée de Dieu dont je dispose. Si l'on veut, coûte que coûte, admettre une intervention divine, elle doit se situer en amont de tout exercice de la pensée et non dans l'ordre et l'exercice de la pensée. Elle ne peut se trouver, chez Descartes, que dans l'acte de création à l'occasion duquel a été mise en moi l'idée innée d'un être parfait, que mon esprit fini et imparfait est incapable d'avoir produite, idée comparable à la marque ou à la signature que laisse l'ouvrier sur son ouvrage :

> Et par conséquent il ne reste plus autre chose à dire, sinon que, comme l'idée de moi-même, elle est née et produite avec moi dès lors que j'ai été créé. Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage[568].

Cette intervention divine s'inscrit à l'arrière-plan de mes connaissances, comme la condition de possibilité, toujours déjà donnée, de la pensée de Dieu, non comme un acte de pensée. Nous pourrions dire qu'elle a, en ce sens, un caractère transcendantal. Mais, pour être innée, l'idée de Dieu, qui gît en nous, ne demande pas moins à être exhumée de notre esprit pour être connue, et cette connaissance n'est pas immédiate. Elle demande une particulière application d'esprit, un grand effort d'attention. Elle exige un usage neuf de la raison, un pénible exercice de la pensée, une séparation de l'esprit des sens, rendue difficile par sa longue imprégnation des images des choses sensibles et par quantité de préjugés qui n'ont cessé de l'entraver depuis notre plus jeune âge[569]. Si nous obtenons donc quelque garantie en rapport avec Dieu dans l'ordre de la connaissance chez Descartes, qui permette de parler de garantie divine, ce n'est pas de Dieu que nous l'obtenons, mais bien de nous. Car, nous l'obtenons de nous à double titre : tout d'abord parce que l'idée de Dieu, quand bien même nous vient-elle de

[568] *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 41.

[569] « Et ainsi encore je pensai que pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous fallut longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle », *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 13.

lui, n'est finalement pas ailleurs qu'en nous et, ensuite, en raison de l'effort qu'il nous faut consentir pour l'y découvrir. Dieu ne saurait donc apparaître, dans l'ordre de la connaissance de la vérité par la lumière naturelle, que comme un idéat, comme la réalité objective de l'idée que nous en avons, c'est-à-dire comme objet de notre seule pensée.

§ 3. APPLICATION D'UN PRINCIPE DE SUBSIDIARITÉ

Si Dieu n'est jamais présent dans l'ordre de la pensée qu'à titre d'idée dont il m'incombe de découvrir l'évidence, une fois atteinte l'évidence de l'existence de Dieu et de sa nature vérace, de quelle manière cette évidence est-elle susceptible de garantir la vérité de toutes mes pensées, comme le soutiennent tant de commentateurs de Descartes ? Comment interpréter l'idée de garantie, si l'on veut toutefois la maintenir, pour la justifier et la rendre compatible avec les textes cartésiens ? La connaissance que nous avons de Dieu fait-elle de l'idée de Dieu le fondement de toutes mes connaissances ? Est-ce en ce sens que nous devons entendre le rôle de la garantie divine ? Nous ne le pensons pas. Répondre à cette question demande de s'arrêter d'abord, un instant, sur le sens que peut revêtir la notion même de garantie.

Certainement le commentaire cartésien a, de manière générale, trop peu défini l'idée de garantie ou d'assurance par Dieu de l'évidence, dont il s'est pourtant abondamment servi pour qualifier la fonction et le statut de Dieu dans la métaphysique et la théorie de la connaissance de Descartes. L'exigence de définition de l'idée de garantie n'a manifestement pas été suffisamment prise au sérieux et son sens semble avoir été considéré comme allant, finalement, de soi. Or, il recèle, à y regarder de près, une certaine ambiguïté dont l'éclaircissement n'est pas sans incidence dans l'interprétation de la doctrine cartésienne. Car garantir a bien, au moins, deux principaux sens divergents :

a) Dans un premier sens, il s'agit de répondre de l'authenticité, de la nature ou de l'existence de quelque chose, autrement dit, de la certifier, d'en attester, d'affirmer sa conformité à ce qu'elle prétend être. Ainsi, peut-on, par exemple, garantir l'origine d'un objet, ou sa qualité au titre de quelque expertise, ou encore garantir que tel événement a bien eu lieu conformément à ce que l'on en rapporte.

b) Mais garantir signifie, aussi, répondre de quelque chose ou de quelqu'un, pour un autre que soi, en cas de défectuosité de la chose ou de défaillance de la personne. C'est un sens de la garantie, plus couramment utilisé en droit, que nous rencontrons ici. La garantie vient donc en substitution, en remplacement de

> ce qui est initialement promis, mais qui n'est pas tenu. C'est ce qui se produit lorsque, dans l'économie d'un contrat par exemple, l'on s'accorde la possibilité d'appeler un tiers en garantie, en cas de défaillance d'un contractant. C'est encore à cette logique que répondent, par exemple, les clauses contractuelles de dépôt de garantie. La garantie ne fonde pas ce qu'elle garantit, mais vient se surajouter, à titre de caution, à ce qui est déjà donné. La garantie, prise en ce sens, ne joue qu'en cas de défaut de ce qu'elle garantit. Il serait absurde de vouloir rabattre ce second sens de la garantie sur le premier ou de les confondre. Car, si garantir, en ce sens, pouvait encore signifier authentifier ou attester de l'existence ou de la valeur de quelque chose, comment la garantie pourrait-elle certifier l'existence ou la valeur de ce pour quoi elle est justement appelée en substitution, en raison même de sa défectuosité ou d'une défaillance ?

C'est précisément dans ce second sens que nous soutenons que l'idée de Dieu intervient en garantie dans la théorie cartésienne de la connaissance. En raison de quoi l'idée de Dieu intervient-elle chez Descartes ? En raison d'un défaut d'évidence. Elle intervient ainsi en substitution de l'évidence. L'idée de Dieu ne certifie jamais l'évidence, au premier sens de ce que garantir signifie, mais s'y substitue dans les seuls cas où l'évidence est impossible ou défaillante. L'idée de Dieu est un fondement à défaut d'évidence. Elle intervient à défaut de pouvoir nous appuyer sur l'évidence comme fondement de la connaissance, que certifie le caractère irrépressible de notre adhésion à des idées parfaitement claires et distinctes. L'idée de Dieu ne stabilise donc jamais l'évidence actuelle qui n'en a pas besoin et se suffit à elle-même[570]. Contrairement à une interprétation largement répandue[571], nous ne dirons pas que pour

[570] Sans développer, ici, davantage cet aspect fondamental de la théorie cartésienne de la connaissance que nous exposons ailleurs, citons pour la clarté de notre propos trois occurrences remarquables de cette autonomie (déjà énoncée par la formulation de la règle générale de l'évidence dès la *Méditation troisième*) de la raison face à l'évidence présente. Ces occurrences se succèdent au cours de la *Méditation cinquième* : « […] il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement », AT, IX, 1, pp. 51-52, « Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement », *Id.*, p. 54 ; « Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie », *Id.*, p. 55.

[571] Charles Adam résume parfaitement cette interprétation canonique du cartésianisme en ces termes : « Avec Dieu seulement, on peut avoir la certitude absolue ; sans lui, on n'est jamais certain absolument. Mais pourquoi ce mot "absolument'' ? Sans doute la théologie avait donné aux esprits ce besoin de certitude absolue, qu'elle prétendait satisfaire ; et les philosophes l'avaient transporté dans la science, voulant que celle-ci y donne également satisfaction. Et le seul moyen était d'en appeler à Dieu, pour

Descartes l'homme n'accède à la certitude absolue que par la médiation de Dieu. En revanche, la connaissance que nous avons de Dieu assoit notre science lorsque l'évidence n'est précisément pas au rendez-vous. Quels sont les cas où l'évidence nous fait défaut et où la connaissance de l'idée de Dieu est appelée à entrer en jeu ? L'idée de Dieu vient au secours de la raison dans deux cas et deux cas seulement :

a) lorsque l'évidence n'est plus présente, lorsque nous n'avons que le souvenir d'une évidence passée,

b) lorsque l'évidence n'est pas possible, même au présent, et ne permet donc pas d'attester de l'existence, d'une part, et de la nature, d'autre part, des choses matérielles, en raison de la confusion intrinsèque aux idées que nous nous en faisons par l'entremise de nos sens.

Examinons ces deux cas, le second se subdivisant en deux questions : celle de la connaissance de l'existence des choses matérielles et celle de la connaissance de leur vraie nature.

garantir de son infaillibilité les principes qui serviront à la science », Ch. ADAM, « Descartes. Sur trois notions fondamentales », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, p. 4.

CHAPITRE III. LES CONNAISSANCES DONT NOUS AVONS SOUVENIR

§ 1. LA GARANTIE DES ÉVIDENCES PASSÉES

Concernant la garantie, par l'idée que nous avons de Dieu, des évidences passées, Descartes est parfaitement explicite. La *Méditation cinquième* détaille ce cas de recours à l'idée de Dieu et à la connaissance de sa véracité :

> […] néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie ; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions. Comme, par exemple, lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que j'applique ma pensée à sa démonstration ; mais aussitôt que je l'en détourne, encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise, toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu. Car je puis me persuader d'avoir été fait tel par la nature, que je me puisse aisément tromper, même dans les choses que je crois comprendre avec le plus d'évidence et de certitude ; vu principalement que je me ressouviens d'avoir souvent estimé beaucoup de choses pour vraies et certaines, lesquelles par après d'autres raisons m'ont porté à juger absolument fausses. Mais après que j'ai reconnu qu'il y a un Dieu, parce qu'en même temps j'ai reconnu aussi que toutes choses dépendent de lui, et qu'il n'est point trompeur, et qu'en suite de cela j'ai jugé que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai : encore que je ne pense plus aux raisons pour lesquelles j'ai jugé cela être véritable, pourvu que je me ressouvienne de

> l'avoir clairement et distinctement compris, on ne me peut apporter aucune raison contraire, qui me le fasse jamais révoquer en doute ; et ainsi j'en ai une vraie et certaine science[572].

L'explication donnée dans la *Méditation cinquième* sera ensuite reprise, de manière invariante, à plusieurs reprises : dans les *Réponses aux secondes objections*[573], dans les *Réponses aux quatrièmes objections*[574], dans les *Réponses aux septièmes objections*[575], dans la *Lettre à Clerselier sur les* Instances *de Gassendi*[576], à l'article 13 des *Principes de la philosophie*[577], à la fin de l'*Entretien avec Burman*[578], dans la lettre à Regius du 24 mai 1640[579], dans la lettre à Hyperaspistes d'août 1641[580]. Il faut partir, pour bien comprendre ce que Descartes expose dans cet ensemble de textes, des limites de notre capacité d'attention qui ne peut porter, à la fois et longtemps, sur beaucoup d'objets. Le regard de l'esprit ne peut, au sens le plus littéral de ce que regarder veut dire, continuer de garder présent à soi une série d'idées claires et distinctes, lorsque de nouvelles idées viennent à se présenter à lui. L'*Entretien avec Burman* revient sur cette limite de notre attention mais pour la pondérer, lorsqu'est abordée l'objection du fameux cercle cartésien, qui voudrait que nous soyons assurés que les choses qui se conçoivent fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies à cause que Dieu existe, et que nous ne soyons assurés que Dieu existe qu'à cause que nous le concevons fort clairement et fort distinctement. En guise de réponse, Descartes rappelle que les axiomes sur lesquels repose la démonstration de l'existence de Dieu dans la *Méditation troisième* n'ont besoin d'aucune garantie tout le temps que dure l'attention par laquelle notre esprit demeure fixé sur eux, car nous sommes alors certains de ne pas nous tromper et contraints d'y apporter notre assentiment :

---

[572] AT, IX, 1, p. 55-56.

[573] *Id.*, pp. 110-111.

[574] *Id.*, pp. 189-190.

[575] *Septimae Responsiones* AT, VII, p. 460.

[576] AT, IX, 1, p. 211.

[577] AT, IX, 2, pp. 30-31.

[578] AT, V, p. 178.

[579] AT, III, pp. 64-65.

[580] *Id.*, p. 434.

> Probat, et scit se in iis non falli, quoniam ad ea attendit ; quandiu autem hoc facit, certus est se non falli, et cogitur illis assentiri[581] ; [Il [l'auteur des *Méditations*] prouve cette existence [celle de Dieu], sachant qu'il ne se trompe pas sur eux [les axiomes sur lesquels s'appuie la démonstration de l'existence de Dieu], parce que son attention est fixée sur eux ; et tout le temps que cela dure, il est certain de ne pas se tromper, et il est contraint de donner son assentiment[582]]

Ce à quoi Descartes ajoute que si nous ne pouvons, certes, pas penser beaucoup de choses en même temps, nous pouvons, toutefois, en concevoir plus d'une à la fois et cela durant un certain temps :

> 1° Quod mens non possit nisi unam rem simul concipere, verum non est ; non potest quidem simul multa concipere, sed potest tamen plura quam unum : e.g. jam ego concipio et cogito simul me loqui et edere. Tum 2° quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore, et ego possim dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus [583] ; [1° Il n'est pas vrai que notre esprit ne puisse concevoir qu'une seule chose en même temps ; sans doute il ne peut en concevoir beaucoup en même temps, mais peut toutefois en concevoir plus d'une : par exemple maintenant, je conçois et je pense en même temps que je parle et je mange. De plus : 2° Il est faux aussi qu'une pensée se fasse en un instant, puisque toute nos actions se font dans le temps, et on peut dire que je continue et persévère dans la même pensée pendant un certain temps[584].]

Le temps durant lequel nous pouvons être attentifs à plusieurs idées est suffisamment long pour avoir présentes à l'esprit les étapes de la démonstration de l'existence de Dieu :

---

[581] AT, V, p. 148.

[582] R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 9. Les termes de la lettre à Mesland du 2 mai 1644, abordant la détermination du jugement moral, confirme que la question de la vérité de l'évidence ne pose pas d'autre problème que celui de l'attention que nous pouvons lui consacrer : « Mais, pour ce que la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose, sitôt que notre attention se détourne des raisons qui nous font connaître que cette chose nous est propre [la même chose peut se dire du vrai], et que nous retenons seulement en notre mémoire qu'elle nous a paru désirable, nous pouvons représenter à notre esprit quelque autre raison qui nous en fasse douter, et ainsi suspendre notre jugement, et même aussi peut-être en former un contraire », AT, IV, p. 116. L'évidence actuelle se passe de garantie et il n'y a que l'évidence actuelle qui puisse s'en passer. Revenons, pour confirmation, aux termes de la *Méditation troisième* sur ce point : « […] car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle », AT, IX, 1, p. 30.

[583] AT, V, p. 148.

[584] R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. du latin Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 11.

> Cum igitur cogtatio nostra ita plura quam unum complecti queat, et instanti non fiat, manifestum est nos demonstrationem de Deo integram complecti posse, quod dum facimus certi sumus non nos falli, et sic omnis difficultas tollitur [585] ; [Donc puisque notre pensée peut comprendre plus d'une chose à la fois, et puisqu'elle n'est pas instantanée, nous pouvons comprendre dans son intégralité la démonstration de l'existence de Dieu ; et pendant que nous le faisons, nous sommes certains de ne pas nous tromper. Ainsi toute difficulté disparaît[586]]

Ce temps de l'attention, simultanément prêtée à plusieurs objets, est, certes, assez long pour suivre entièrement une démonstration telle que celle de l'existence de Dieu, mais il le sera insuffisamment pour les longues chaînes de raisons que nécessitent, pour l'édification des sciences, d'autres démonstrations, à commencer par celles des mathématiques. Que nous puissions conserver présentes à l'esprit plusieurs idées ne veut évidemment pas dire que nous puissions les conserver toutes. Et que nous puissions les conserver un certain temps ne veut évidemment pas dire que le puissions toujours. L'autonomie de l'évidence actuelle a ses limites, liées à deux quantités : celle de ses objets et celle de sa durée. C'est alors que l'idée que nous avons de Dieu et de la véracité divine, que nous déduisons de la considération de sa nature parfaite, ont un rôle à jouer. Si notre mémoire ne nous trahit pas, ce qui est une question de fait, nous n'aurons pas, en droit, à refaire toutes les démonstrations passées qui nous ont permis d'établir une vérité dont nous avons le souvenir présent. Bien évidemment, l'idée de Dieu ne garantit en rien la mémoire et le souvenir de l'évidence. Nous avons de la mémoire ou nous n'en avons pas, et nous en avons plus ou moins selon les individus, en vertu de la complexion de l'esprit de chacun et de l'exercice que chacun fait de ses facultés. Là n'est pas la question traitée du point de vue de la philosophie première. Ce qui est garanti, par le recours à l'idée de Dieu, n'est pas le souvenir d'évidences. Ce sont les évidences dont nous avons gardé le souvenir.

Ainsi, si je suis dans l'impossibilité d'avoir toujours à l'esprit toutes les prémisses d'une démonstration, et d'accorder à chacune mon assentiment par la force d'une évidence présente, mais, si je parviens, toutefois, à me souvenir les avoir eues présentes à l'esprit de manière évidente, je pourrai alors me contenter de savoir que Dieu ne me trompe pas. Car, dès lors, je sais que ma pensée n'est pas aveugle à la vérité. Sans devoir alors refaire l'expérience de l'évidence pour obtenir une certitude actuelle de toutes les vérités dont j'ai eu connaissance, le souvenir que j'en ai, bien qu'il

---

[585] AT, V, p. 149.

[586] R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. du latin Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, pp. 11-13.

ne soit pas une évidence, suffit à m'assurer que je peux consentir à l'évidence dont il est le souvenir. Autrement dit, face à une évidence passée, deux solutions s'offrent à nous : une, longue et laborieuse, l'autre, plus courte et efficace. La première, longue et laborieuse, consiste à réactualiser, à s'astreindre à rendre à nouveau présentes à l'esprit toutes les prémisses dont je l'ai déduite. Ainsi, pour affirmer que la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits, je peux toujours reprendre, une à une, les étapes de la démonstration qui conduit à légitimement le conclure. L'autre solution consiste à me rappeler que Dieu n'a pas pu faire que ce que j'ai pris pour évident ne le fût pas, sans être obligé de m'en assurer à nouveau par la conversion des évidences dont je me souviens en évidences actuelles. Je n'ai donc pas besoin de vérifier si je ne suis pas trompé en raison d'une nature viciée que Dieu, qui m'a créé comme toutes choses, m'aurait conférée. Ce privilège de la garantie de ma raison par la connaissance que je peux avoir de Dieu est ce à quoi un athée n'accède donc jamais, s'il ne commence par sortir de l'ignorance dans laquelle il est du vrai Dieu :

> *Or, qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits,* je ne le nie pas ; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science, parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science ; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes, comme il a déjà été montré ci-avant [ne serait-ce qu'en raison de l'hypothèse d'un Dieu trompeur] ; et encore que peut-être ce doute ne lui vienne point en la pensée, il lui peut néanmoins venir, s'il examine, ou s'il lui est proposé par un autre ; et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît pas un Dieu[587].

Et encore :

> Pour ce qui est de la science d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance ; car, comme je l'ai déjà dit ci-avant, d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnaîtra pour l'auteur de son être, d'autant plus aura-t-il occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe, même dans les choses qui lui semblent très évidentes ; et jamais il ne pourra être délivré de ce doute, si, premièrement, il ne reconnaît qu'il a été créé par un vrai Dieu, principe de toute vérité, et qui ne peut être trompeur[588].

Comme Sisyphe condamné à éternellement remonter le même rocher, l'athée sera, en toute rigueur, condamné à devoir toujours recommencer les mêmes

[587] *Réponses aux secondes objections,* AT, IX, 1, p. 111.

[588] *Réponses aux sixièmes objections,* AT, IX, 1, p. 230.

démonstrations pour acquérir une parfaite certitude de ce qu'il pense. Il devra, sans répit, transformer ses souvenirs d'évidences en évidences actuelles. Si nous sommes privés de la connaissance de Dieu, sans ce recommencement, l'hypothèse d'un Dieu trompeur, et d'un esprit humain aveugle à la vérité, aussi fragile et invraisemblable soit-elle, pourra toujours ressurgir, s'insinuer, comme un poison, dans notre esprit et nous priver de l'indubitabilité de nos pensées. Or, cette simple possibilité pèse sur les pensées d'un athée comme une hypothèque permanente, car pour acquérir une connaissance certaine et vraie, il ne suffit pas ne plus douter. Il faut ne plus pouvoir douter. Il faut être délivré, non seulement, de tout doute vécu, mais, aussi, de tout doute possible. Or, le recommencement permanent de la pensée, comme seule possibilité restant à un athée pour évincer tout doute possible, entraînerait, en pratique, une impossibilité de penser au-delà du temps de l'attention présente. La pensée serait prisonnière d'elle-même et de l'évidence actuelle. Elle demeurerait sur place quels que soient ses efforts pour progresser. Voici pourquoi, en réalité, des deux voies qui s'offrent théoriquement à nous pour valider une évidence passée, seule la seconde, qui consiste à invoquer l'idée de Dieu et sa véracité, se révèle praticable. Voici pourquoi la science d'un athée ne sera jamais accomplie et absolument certaine. L'on notera, à ce propos, que la certitude qui fait défaut à l'athée ne concerne que les vérités de la science et non toutes les vérités. La figure de l'athée privé de certitude est ainsi immédiatement rapprochée de l'évocation des mathématiques dans les *Réponses aux secondes objections*. Descartes ne dit pas qu'un athée ne peut rien savoir avec certitude. Certainement doit-on admettre que la certitude du *cogito*, celle de la somme de deux et de trois ou toute certitude de ce genre ne varient en rien que l'on soit athée ou pas. Il s'agit de vérités qui n'appellent aucun souvenir d'évidences et donc aucune garantie par la connaissance de la véracité divine. Descartes dit seulement que les choses deviennent différentes dans la pratique de la science[589], là où l'on doit justement faire appel au souvenir des évidences non actuelles. L'athée n'est pas privé de toute certitude et de toute vérité, il s'interdit seulement d'accéder à la connaissance certaine des vérités de la science. L'athéisme ne fait pas mauvais ménage avec la certitude dans l'absolu, mais avec la certitude dans les sciences, autrement dit, lorsqu'intervient le développement de longues chaînes de raisons.

Que permet l'idée de Dieu ? Assurément, est-il ici utile de se remémorer les termes de la *Méditation troisième*, avant que n'y soit démontrée l'existence et la véracité de Dieu. Descartes décrit un balancement, une oscillation de la pensée, selon qu'il se tourne vers l'idée d'une toute puissance divine, dont on ne sait encore rien et

[589] « Pour ce qui regarde *la science* (c'est nous qui soulignons) d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance […] », *Réponses aux sixièmes objections*, AT, IX, 1, p. 230.

dont on peut donc tout redouter, ou selon qu'il se tourne vers les évidences présentes qui sont parfaitement indubitables, tels que le *cogito* ou l'addition de deux et de trois :

> Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande. Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois[590].

Descartes décrit une alternative dont la première branche nourrit un doute toujours possible, en raison de l'ignorance de la vraie nature de notre créateur et donc de notre propre nature, et dont la seconde branche, nous délivre de ce même doute, comme de tout autre doute possible. La seconde branche de l'alternative est le remède au doute évoqué dans la première branche. Mais ces deux branches ne coexistent, et le remède de la seconde branche, par le recours à l'évidence actuelle contre le doute entretenu dans la première branche, n'est indispensable, qu'autant nous ne connaissons pas encore Dieu. La connaissance de Dieu changera les termes du problème. Elle supprimera définitivement, la première branche de l'alternative qui s'offrait à nous. Supprimant la source du doute le plus général, elle supprime aussi, et par la même occasion, l'utilité du recours aux seules évidences actuelles, comme antidote. Les évidences actuelles continueront d'être aussi certaines qu'auparavant, mais, avec la connaissance de Dieu, les évidences passées pourront l'être aussi. Si Descartes affirme alors que nous pourrons grâce à la connaissance que nous avons de Dieu être certains de « toute science »[591], cela ne veut pas dire que nous n'étions certains de rien avant de connaître Dieu. Cela signifie seulement que nous ne pouvions être certains que des évidences actuelles, qui ne suffisent pas former une science.

Il faut distinguer ici les notions de science et de connaissance. Une connaissance ne suffit pas à faire une science, au sens où toute science forme un enchaînement de connaissances, dans lequel celles qui les suivent se déduisent de celles qui les précèdent. Ainsi, la science, comme discours se déployant dans le temps, par l'entremise de longues chaînes de raisons, n'est jamais faite de simples évidences actuelles. Elle relie

---

[590] AT, IX, 1, p. 28.

[591] « Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose », AT, IX, 1, p. 56.

nécessairement des évidences actuelles à des évidences passées, à des souvenirs d'évidences. Sans la connaissance de Dieu, garantissant les évidences passées, nous n'étions en mesure de connaître avec certitude que les évidences actuelles, qui ne se déduisaient, elles, d'aucunes évidences antérieures. Elles ne devaient faire appel à aucun souvenir d'évidence. Nous ne pouvions donc être certains que de principes ou axiomes qui, par définition, n'exigent en rien d'être déduits de quoi que ce soit, ni rattachés à des évidences passées dont nous n'aurions plus que le souvenir. Mais, comme le rappelle très explicitement Descartes, dans les *Réponses aux secondes objections*, la connaissance des premiers principes ou axiomes, qui se suffit à elle-même, ne suffit pas, en revanche à constituer, à proprement parler, ce que l'on a coutume de désigner sous le nom de science :

> En troisième lieu, où j'ai dit *que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe*, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que la science de ces conclusions, *dont la mémoire nous peut revenir à l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons dont nous les avons tirées*. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens[592].

La science permet, en effet, le passage de la connaissance des axiomes ou principes aux vérités qui en découlent. C'est pourquoi elle exige la garantie du souvenir des connaissances antérieures, séparées, par le temps irréductible du raisonnement, de leurs conclusions les plus lointaines. La connaissance de Dieu permet cette garantie des évidences les plus lointaines, dont seul le souvenir nous parvient encore. Nous sommes alors certains de ces dernières, comme nous l'étions déjà des précédentes, et les unes, jointes avec les autres, constituent, ce qu'il convient d'appeler véritablement une science certaine. Ainsi, les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies parce que nous savons que Dieu existe et qu'il n'est point trompeur :

> Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui : d'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies[593].

[592] AT, IX, 1, p. 110.

[593] *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 38.

Il faut éviter de se méprendre ici sur le sens de « toutes vraies ». « Toutes vraies », signifie « sans distinction », et « toutes » désigne aussi bien les évidences actuelles que celles dont je me souviens, que les évidences des idées de choses matérielles dont nous allons parler[594]. Mais cela ne signifie pas que nous soyons toujours assurés de toutes les vérités de la même manière. Nous pouvons, certes, l'être de la même manière en actualisant les évidences dont nous avons le souvenir, mais à défaut de se donner la peine de les rendre actuelles, nous sommes certains des évidences actuelles en vertu de la force de leur seule évidence, et nous sommes certains des évidences dont nous nous souvenons en vertu de leur garantie par Dieu, alors même que celles-ci ne sont pas actuelles. « Toutes vraies » ne signifie pas, comme on le croit souvent, que toutes les choses que nous concevons très clairement et distinctement sont certaines pour la même raison et de la même façon. Une partie (formée des évidences actuelles) se suffit à elle-même, l'autre (formée des évidences passées) requiert, à défaut d'être rendues à nouveau actuelles, la connaissance de la véracité divine. En quoi y a-t-il garantie divine ? Au seul sens, où la connaissance de Dieu permet de mettre les évidences passées au même niveau de certitude que les évidences actuelles. Mais elle ne fait rien de plus. Cela ne signifie, en effet, en rien, ni n'implique qu'elle garantisse les évidences actuelles et que, par conséquent, tout dans la science dépende de la connaissance de Dieu. La science dans sa totalité, et comme totalité, en dépend, en revanche, entièrement, au sens où elle ne serait pas possible sans intégrer constamment dans l'ordre des raisons des évidences passées qui exigent d'être garanties. Ainsi, si la condition de toute science est de pouvoir joindre des évidences présentes et le souvenir d'évidences passées, et si la validation du souvenir d'évidences passées a pour condition d'être délivré de l'éventualité de tout soupçon sur la nature de notre esprit et sur sa capacité de connaître la vérité, alors la connaissance de Dieu, créateur souverainement bon de notre esprit, est la condition de toute science. Mais il n'est pas la condition de toute vérité. La science produit des chaînes de vérités dont les unes sont encore présentes à notre esprit et d'autres ne le sont plus. Les vérités, quant à elles, ne sont certaines que parce qu'elles font, ou ont fait au présent (devenu passé) l'objet d'une évidence. Ce qui est vrai doit, d'abord, avoir été connu dans l'expérience d'une évidence actuelle, avant de pouvoir s'insérer comme maillon dans la chaîne des sciences, une fois que nous nous en souvenons. Aucune vérité ne doit directement son statut à la connaissance que nous avons de la véracité divine. Seul leur souvenir, dont la science a besoin, requiert la garantie de ce dont on se souvient. Ainsi les contenus des propositions qui composent la science ne nécessitent aucun recours à Dieu, alors que la science, en tant que structure, discours, qui les met en relations, en dépend. C'est

[594] Notre interprétation rejoint ici pleinement la lecture suggérée par Etienne Gilson dans son commentaire du *Discours*. Voir E. GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1925, pp. 360-362.

d'ailleurs la moindre des choses que la validité de la science dépende de la vérité des propositions qu'elle enchaîne les unes aux autres, mais que ces dernières ne dépendent pas de la science qu'elles composent. Bref, la science dépend de ses vérités et non l'inverse.

§ 2. UN SECOND CERCLE LOGIQUE ?

Il reste une objection possible qui pourrait se fonder sur le reproche de l'existence d'un second cercle logique dans la doctrine cartésienne de la connaissance. Quel peut être l'objet d'une telle objection ? Descartes lève l'objection du cercle selon lequel il recourt à la connaissance Dieu pour fonder l'évidence et à l'évidence pour fonder la connaissance de Dieu, en niant formellement fonder l'évidence sur la connaissance de Dieu, mais seulement les évidences dont nous avons le souvenir. Mais, lorsque nous construisons ces longues chaînes de raisons dont se servent les sciences, la connaissance de Dieu venant garantir les évidences passées, n'est-elle pas déjà elle-même le souvenir d'une évidence dont je n'ai plus à l'esprit les prémisses ayant permis d'en établir la certitude ? Ne doit-elle pas, par conséquent, être elle-même garantie, alors qu'elle est appelée à servir de garantie ? Autrement dit, si Dieu garantit la vérité des évidences passées n'est-ce pas d'abord parce que j'ai le souvenir que Dieu existe et qu'il est vérace ? Autrement dit encore, si le premier cercle logique portant sur les évidences actuelles est bien brisé par Descartes, lorsqu'il soutient que Dieu ne garantit jamais les évidences présentes, mais seulement les évidences passées, Descartes ne résout-il pas une première difficulté que pour en faire naître une seconde ? Ne tombe-t-il pas dans un nouveau cercle portant sur les évidences passées ?

Monsieur Harry Frankfurt semble évoquer ce risque d'un second cercle logique[595]. Mais, en réalité : i) il le déplace en le faisant porter, non sur la validité des évidences passées dont nous avons le souvenir, mais sur la validité du souvenir que nous avons des évidences passées, au sens où si la connaissance de Dieu garantissait le souvenir de la vérité, il faudrait que le souvenir de notre connaissance de Dieu soit déjà garanti par notre connaissance de Dieu, ce qui est absurde ; ii) conscient que telle n'est pas la question pour Descartes, il ne l'objecte pas à la philosophie cartésienne, mais aux tenants de l'interprétation selon laquelle la connaissance de Dieu garantirait pour Descartes la fiabilité de la mémoire. Le problème qu'il soulève n'est pas exactement le

[595] H FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1989, pp. 207-210.

même que celui que nous posons. Il se résume à la question de savoir si nous n'avons pas besoin de la connaissance de Dieu pour garantir notre mémoire et de notre mémoire pour garantir notre connaissance de Dieu. Dès lors, Monsieur Frankfurt a beau jeu, mais assurément raison, de dire que là n'est pas le problème qui préoccupe et que résout Descartes. Est-ce à dire, pour autant, qu'aucun problème ne se pose, chez Descartes, au sujet de l'intervention de la connaissance de Dieu dans la validation des évidences passées ? Certainement pas, à notre sens. Car dire, comme Monsieur Frankfurt, qu'il ne faut pas poser un faux problème ne dispense pas d'en discerner un vrai. Descartes ne se penche pas sur les évidences dont le souvenir est incertain, mais sur celles dont le souvenir est certain. Quel intérêt y aurait-il, en effet, à se pencher sur des évidences dont je ne sais pas bien si je m'en souviens, bref, sur des propositions dont, autant le dire, je ne me souviendrais pas vraiment ou pas du tout ? Cela ne formerait pas même une question sérieuse. La question que Descartes résout, avec le recours à la véracité divine, est autre. Elle est celle de savoir si les évidences dont j'ai un souvenir certain ne pourraient pas d'aventure être incertaines. Elles seraient donc non pas incertaines en raison de la qualité douteuse du souvenir que j'en ai, mais parce que je peux toujours craindre d'être, à mon insu, doté d'un entendement vicié qui me rende aveugle à toute vérité. Si Descartes conclut finalement que les évidences dont j'ai un souvenir certain ne sont pas incertaines, mais qu'elles sont aussi certaines que les évidences actuelles, c'est parce que je sais que Dieu m'a créé capable de vérité, sans quoi il serait trompeur, ce qui est contraire à sa nature. Dès lors, s'il est certain, du point de vue de la mémoire, que j'ai fait l'expérience certaine d'une vérité, je peux exclure en droit (sans devoir refaire l'expérience de l'évidence actuelle pour m'empêcher de douter) que l'évidence passée n'ait été qu'une illusion en raison d'un vice naturel de mon entendement. Or, l'intervention de la connaissance de Dieu suppose que j'ai n'ai pas à l'esprit qu'un simple souvenir certain de ce que j'en connais, à savoir qu'il existe et qu'il est vérace. Car, si je ne disposais que du souvenir de ce qui m'est apparu certain au sujet de Dieu, cela signifierait que j'appellerais une connaissance passée en garantie d'autres évidences passées. Il y aurait bien un cercle logique. Si tel n'est pas le cas, nous ne pouvons qu'en déduire que la connaissance actuelle de Dieu ne nous quitte pas, chaque fois qu'il est nécessaire de nous assurer de la validité d'une évidence passée dont nous avons le souvenir certain. Le passage de l'*Entretien avec Burman*[596], portant que sur la démonstration de l'existence de Dieu exposée dans la *Méditation troisième*, cité plus haut, indiquait que notre pensée peut envelopper plusieurs objets à la fois, durant un certain temps. Il affirmait que notre esprit était ainsi capable de tenir ensemble présentes à lui les étapes requises par la démonstration de l'existence de Dieu, sans devoir faire appel à la mémoire.

[596] AT, V, p. 148.

La capacité de la pensée lui permettant de garder à l'esprit, de façon certaine, toutes les raisons pour lesquelles Dieu existe, permet aussi de garantir les évidences passées dont nous conservons le souvenir. Ainsi, l'évidence de l'existence et de la véracité de Dieu demeure présente sans devoir faire appel à la garantie d'aucun souvenir, puisqu'elle sert de garantie à ce dont nous nous souvenons. Si une telle actualité maintenue des raisons qui président à la démonstration de l'existence de Dieu dans la *Méditation troisième* est compatible avec sa durée, elle encore plus facile à revendiquer si on la fonde sur la brièveté de la preuve dite *a priori* de l'existence de Dieu, produite dans le *Discours de la méthode*[597], la *Méditation cinquième*[598], et à l'article 14 de la première partie des *Principes*[599]. Nulle démonstration n'est, en effet, aussi brève que celle sur laquelle repose la preuve a *priori* de l'existence de Dieu chez Descartes. L'on passe, en une seule déduction, de la prémisse, selon laquelle Dieu est un être parfait, à sa conclusion, selon laquelle il ne saurait lui manquer d'exister. Cette quasi-immédiateté et facilité de la pensée fait dire à Descartes, dans *Discours de la méthode*, qu'il est au moins aussi certain que Dieu, être souverainement parfait et donc vérace, existe qu'aucune démonstration de géométrie ne saurait l'être et, dans la *Méditation cinquième*, que la preuve a *priori* doit passer en son esprit pour au moins

[597] « […] je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits, mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle. Au lieu que revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment ; et que par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être », AT, VI, p. 36.

[598] « Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre. Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures », AT, IX, 1, p. 52.

[599] « Art. 14. *Qu'on peut démontrer qu'il y a un Dieu de cela seul que la nécessité d'être ou d'exister est comprise en la notion que nous avons de lui.* Lorsque par après, elle [la pensée] fait une revue sur les diverses idées ou notions qui sont en soi, et qu'elle y trouve celle d'un être tout-connaissant, tout-puissant et extrêmement parfait, elle juge facilement, par ce qu'elle aperçoit en cette idée, que Dieu, qui est cet être tout parfait, est ou existe : car encore qu'elle ait des idées distinctes de plusieurs autres choses, elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet ; au lieu qu'elle aperçoit en celle-ci, non pas seulement comme dans les autres, une existence possible, mais une absolument nécessaire et éternelle. Et comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe », AT, IX, 2, p. 31.

aussi certaine qu'il a estimé jusqu'ici certaines les vérités des mathématiques. « Au moins aussi certain… », autant dire que la preuve de Dieu *a priori* est peut-être encore plus certaine qu'aucune démonstration de géométrie ne saurait l'être, précisément parce que la raison n'y suit pas de longues, et parfois sinueuses, chaînes de déductions, au cours desquelles peuvent toujours se glisser erreurs et omissions, dont il faut ensuite tenter de se défaire par des dénombrement entiers et des revues générales, auxquels nous invite à procéder le quatrième précepte de la seconde partie du *Discours*[600]. A condition d'être débarrassés, une bonne fois pour toutes, de toutes sortes de préjugés et de l'attraction qu'exercent sur notre esprit les images des choses sensibles, ce qui, d'abord, n'est pas facile, rien, ensuite, n'est plus facile à connaître que Dieu :

> Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe[601] ?

Ainsi, la connaissance de Dieu est immédiatement mobilisable et présente, sans détours, ni besoin de garantie, chaque fois qu'il nous sera utile d'y avoir recours pour valider une évidence passée dont nous nous souvenons sans faillir. La pensée de Dieu peut, sans difficulté, accompagner tous nos souvenirs d'évidences et nous assurer de leurs objets. Il n'y a pas de second cercle logique dans lequel Dieu serait une évidence passée garante des évidences passées. L'évidence de Dieu peut toujours être, sans mal, actuelle ou quasi-immédiatement actualisée. Comme la *cogitatio* augustinienne, la méditation cartésienne aura débarrassé de la gangue des faux-semblants et des idées fausses l'idée de Dieu, qui se révèlera présente en nous, comme la plus aisée de toutes les connaissances accessibles à l'homme. Le Dieu cartésien, en quelque façon[602], comme celui d'Augustin, était, quand bien même nous l'ignorions encore, plus intérieur à nous que nous-mêmes :

> […] lors, dis-je, mon Dieu, que je vous cherchais, non par cette lumière d'esprit et d'intelligence que m'avez donnée par dessus les bêtes, mais par les organes des mes sens corporels, qui n'ont

[600] « Et le dernier [précepte], [était] de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre », AT, VI, p. 19.

[601] *Méditation cinquième*, AT, IX, 1, pp.54-55.

[602] En quelque façon seulement parce qu'il est présent chez Descartes sous forme d'idée, alors qu'il semble s'agir aussi d'une présence réelle, intime et révélée chez Saint Augustin.

> pour objet que les choses extérieures ; alors que vous êtes plus intérieur à mon âme que ce qu'elle a de plus cachée au-dedans d'elle et que vous êtes plus élevé que ce que ce qu'elle a de plus haut et de plus sublime dans ses pensées[603].

Maintenant que nous le savons, c'est sur cette intime connaissance de l'être souverainement parfait, que s'appuiera la possibilité de la science.

[603] SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard [« Folio Classique »], 1993, pp. 99-100.

CHAPITRE IV. LA CONNAISSANCE DES CHOSES MATERIELLES

§ 1. LA GARANTIE DE L'EXISTENCE DES CHOSES MATÉRIELLES

Après la garantie des évidences passées, venons-en au second cas, que nous annoncions, dans lequel entre en jeu, chez Descartes, la garantie de notre connaissance par celle que nous avons de Dieu. Il s'agit du domaine de la connaissance des choses matérielles que Descartes développe, en particulier, dans la *Méditation sixième*. Là encore, la garantie divine ne vient pas au secours de l'évidence, mais au secours de notre connaissance lorsque l'évidence n'est pas possible. Et elle n'est pas possible, en ce qui concerne, les choses matérielles, dans deux registres : celui de l'assurance de leur existence hors de notre pensée et celui de la connaissance de leur véritable nature à partir de leurs qualités sensibles.

Nous avons vu que les évidences passées, dont les raisons qui nous les ont fait connaître ne sont plus présentes à notre esprit, ne sont plus des évidences, c'est-à-dire des représentations entièrement claires et distinctes, mais de simples souvenirs d'évidences. Elles manquent de clarté, précisément au sens où Descartes définit, à l'article 45 de la première partie des *Principes de philosophie*, la clarté comme le caractère présent et manifeste d'une idée. Il la décrit comme étant à la pensée ce que la présence d'un objet, agissant sur nos yeux, est à la vue[604]. Le défaut de présence actuelle, dont pâtissent les évidences passées, est dû à une absence de clarté. Cette défaillance de l'évidence, résultant d'un défaut de clarté ou présence, exige que nous en

[604]« J'appelle claire celle [une connaissance] qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder », AT, IX, 2, p. 44.

appelions à une garantie des évidences passées par la connaissance actuelle ou actualisée que nous avons de Dieu, comme nous l'avons vu. Qu'en est-il de notre connaissance des choses matérielles ? Si l'évidence, c'est-à-dire la représentation entièrement claire et distincte des choses matérielles par l'entremise de nos sens, n'est pas possible, ce n'est pas le plus souvent, comme pour les souvenirs d'évidences, par défaut de clarté, mais par défaut de distinction. Qu'est-ce que la distinction ? La distinction est le caractère d'une idée, dont le contenu est si précis, qu'elle ne souffre aucune confusion avec le contenu d'autres idées[605]. Elle ne contient rien de plus que ce qui se présente à l'esprit de façon manifeste, autrement dit, elle ne contient aucun objet ou aspect qui demeure obscur. Rien ne reste inconnu de ce qui est contenu en une idée lorsqu'elle est distincte. L'idée distincte est donc nécessairement claire et ce qui est représenté par l'idée distincte n'excède pas les limites de ce qui est clair. Autrement dit, une idée distincte est une idée dont tous les aspects sont parfaitement manifestes et présents à l'esprit. L'idée distincte est une idée totalement claire. Les évidences passées, qui ne subsistent pas au présent, ne sont pas distinctes parce qu'elles ne sont pas claires. Les perceptions par les sens des choses matérielles ne sont pas distinctes bien qu'elles soient le plus souvent claires. Elles ne manquent que rarement de clarté[606], mais seulement, de distinction. Pourquoi ? En ce qui concerne leur clarté, nos pensées qui sont des perceptions sensibles n'en manquent que rarement, car elles sont parfaitement présentes à notre esprit en raison de la contrainte qu'exercent nos sens, ou plutôt les choses matérielles par l'intermédiaire de nos sens, sur notre attention. Ainsi, Descartes rappelle-t-il que les idées des choses corporelles, que je forme par l'entremise de mes sens, imposent à l'esprit leur présence : je n'ai pas le pouvoir de décider de les sentir (qui est une manière de les penser) si les choses dont elles sont les idées sont matériellement absentes, ou de ne pas les sentir si elles sont, à l'inverse, présentes :

> Car j'expérimentais qu'elles [les idées des choses corporelles] se présentaient à elle [ma pensée], sans que mon consentement y fût requis en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens ; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvait présent[607].

[605] « […] et [j'appelle] distincte, celle [une connaissance] qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut », *Ibid*.

[606] Rarement, mais pas toujours toutefois. Car je peux être parfaitement attentif à ce qui est présent sans que rien n'affecte mes sens, il y a alors défaut de clarté dans les opinions que nous nous faisons de choses. « Comme, par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide […] », *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 65.

[607] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 59.

Et encore :

> […] il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre […] cela dépend…de cette chose, selon qu'elle touche nos sens[608].

Nous sommes passifs face à la manière dont les choses sensibles se manifestent à nous indépendamment de notre consentement :

> De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles […] et ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré […][609].

La *Regula XII* insiste déjà sur cette passivité des sens, en comparant toute sensation à la manière dont la cire reçoit sa configuration d'un cachet. Descartes nous prie de ne pas croire qu'il ne s'agirait là que d'une analogie. Il affirme qu'il est question d'une modification de nos organes sensibles, par l'action extérieure des objets qu'ils rencontrent et qui agissent directement sur eux, identique à celle que reçoit la cire de l'empreinte d'un sceau :

> Concipiendum est igitur primo, sensus omnes externos, in quantum sunt partes corporis, etiamsi illos applicemus ad objecta per actionem, nempe per motum localem, proprie tamen sentire per passionem tantum, eadem ratione qua cera recipit figuram a sigillo. Neque hoc per analogiam dici putandum est, sed plane eodem modo concipiendum, figuram externam corporis sentientis realiter mutari ab objecto, sicut illa, quae est in superficie cerae, mutatur a sigillo[610] ; [Il faut donc se représenter en premier lieu, que si c'est par une action (et plus précisément par un mouvement local) que nous appliquons nos sens externes aux objets, il reste qu'en tant que parties de notre corps, ils ne sentent tous, à proprement parler, que par une passion, comme la cire qui reçoit du cachet sa configuration. Et l'on ne doit pas croire qu'il s'agisse ici d'une simple analogie ; il faut se représenter de la même manière exactement la modification réelle, par l'objet, de la configuration externe du corps sentant, et la modification, par le cachet, de la configuration de la cire[611]]

---

[608] *Principes de la philosophie*, II, art. 1, AT, IX, 2, p. 63.

[609] *Ibid.*

[610] *Regulae ad directionem ingenii*, V, AT, X, p. 379.

[611] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, pp. 136-137.

La présence à l'esprit des choses matérielles par l'entremise de nos sens ne saurait donc être obscure, ni volontaire. Il n'y a de sensation ou sentiment qu'actuels. Je ne sens qu'au présent, et la présence est l'autre nom que prend chez Descartes la clarté. Là est la singularité qui distingue la perception sensible de l'imagination et de la mémoire. Descartes ajoute (nous allons y revenir) la considération de cette clarté des idées, que nous avons des choses matérielles par l'entremise de nos sens, à la liste des indices plaidant en faveur de l'existence effective des objets que nos idées nous représentent comme existants hors de notre pensée. Il souligne, à cet effet, leur vivacité, et leur caractère « en quelque façon » distinct, terme qu'il faut comprendre, ici, non par opposition à ce qui est confus, mais au sens, de ce qui est parfaitement net, qui bénéficie d'une parfaite acuité sensible :

> Et parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes, qu'aucune de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire, il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit ; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses[612].

Nos perceptions par les sens manquent, en revanche, de distinction, au sens de l'article 45 de la première partie des *Principes de la philosophie*, parce qu'elles enveloppent plusieurs choses et pas seulement celles qui sont effectivement présentes à l'esprit, comme un regard qui, embrassant trop d'objets d'un seul coup, n'en verrait distinctement aucun ou, du moins, n'en percevrait distinctement que certains. Outre ce qui se présente à l'esprit avec clarté, les idées des choses matérielles, formées à l'aide de nos sens, enveloppent aussi des éléments faux ou inconnus. Descartes se réfère souvent à l'exemple de la douleur pour expliquer en quoi une idée claire, provenant des sens, peut ne pas être distincte. Ainsi, lorsque nous souffrons, nous n'en avons hélas aucun doute. Il s'agit, en ce sens, d'une idée parfaitement claire. En revanche, nous pensons que ce qui provoque dans notre corps la douleur que nous ressentons est semblable au sentiment de douleur, ce qui ne saurait être attesté :

> *Art. 46. Qu'elle* [une perception] *peut être claire sans être distincte, mais non au contraire*. Par exemple, lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard, et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée, qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui.

[612] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 60.

> Ainsi la connaissance peut être claire sans être distincte, et ne peut être distincte qu'elle ne soit claire par même moyen[613].

En ce sens, notre idée demeure confuse. Ainsi, le syndrome du membre fantôme, consistant à ressentir de la douleur comme provenant d'un membre perdu, est le comble de cette confusion qui préside à l'expérience de la douleur et plus généralement à toute expérience sensible :

> Et cependant j'ai autrefois appris de quelques personnes qui avaient les bras et les jambes coupés, qu'il leur semblait encore quelquefois sentir de la douleur dans la partie qui leur avait été coupée ; ce qui me donnait sujet de penser, que je ne pouvais aussi être assuré d'avoir mal à quelqu'un de mes membres, quoique je sentisse en lui de la douleur[614].

De même, ce n'est pas parce que la flamme m'échauffe, et même me brûle, lorsque je m'en approche un peu trop, que je puis légitimement conclure qu'il existe dans le feu lui-même quelque chose de semblable à la chaleur ou à la douleur que je ressens :

> Et quoiqu'en approchant du feu je sente de la chaleur, et même que m'en approchant un peu trop près je ressente de la douleur, il n'y a toutefois aucune raison qui me puisse persuader qu'il y a dans le feu quelque chose de semblable à cette chaleur, non plus qu'à cette douleur ; mais seulement j'ai raison de croire qu'il y a quelque chose en lui, quelle qu'elle puisse être, qui excite en moi ces sentiments de chaleur ou de douleur[615].

C'est pourtant ce que nous sommes enclins à croire, confondant des éléments subjectifs de la sensation avec la réalité objective et physique qui la provoque. Déjà, dans *Le Monde ou traité de la lumière*, Descartes rapportait l'anecdote suivante : un gendarme revenant du combat ressent de la douleur et pense, après coup, avoir été blessé, sans s'en être aperçu, dans le feu de l'action. Or, il apparaîtra, à l'examen par un chirurgien, que ce n'est point d'une blessure dont il souffre, mais de la gêne que lui occasionne une courroie ou une boucle coincée sous ses armes :

---

[613] *Principes de la philosophie*, I, art. 46, AT, IX, 2, p. 44.

[614] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 61.

[615] *Id.*, p. 66.

> Un gendarme revient d'une mêlée : pendant la chaleur du combat, il aurait pu être blessé sans s'en apercevoir ; mais maintenant qu'il commence à se refroidir, il sent de la douleur, il croit être blessé : on appelle un chirurgien, on ôte ses armes, on le visite, et on trouve enfin que ce qu'il sentait n'était autre chose qu'une boucle ou une courroie, qui s'étant engagée sous ses armes, le pressait et l'incommodait. Si son attouchement, en lui faisant sentir cette courroie, en eût imprimé l'image en sa pensée, il n'aurait pas eu besoin de chirurgien pour l'avertir de ce qu'il sentait[616].

Cette anecdote sert à Descartes à signifier que les idées que nous formons des choses matérielles, par l'entremise de nos sens, n'ont rien de semblable aux réalités physiques qui les produisent en nous. Ainsi, il n'y a rien du chatouillement que ressent un enfant dans la plume qu'on passe doucement sur ses lèvres pour l'endormir et rien non plus de semblable à la lumière dont la vue nous donne le sentiment dans ce qui, flamme ou soleil, en est la source et le provoque en nous[617]. Ainsi les idées des choses matérielles, formées par l'entremise de nos sens, recèlent toujours quelque confusion intrinsèque qui concerne la réalité des choses qu'elles nous représentent. Elles ne sont jamais distinctes et ne font jamais l'objet d'une évidence, malgré leur parfaite clarté.

Aussi, la connaissance de Dieu est-elle appelée à intervenir pour nous assurer de ce dont les idées venues de nos sens ne parviennent pas à nous rendre certains. C'est le scénario, proprement métaphysique, que déploie la *Méditation sixième* pour réintroduire de la certitude, à défaut d'évidence, dans notre connaissance du monde physique. Qu'est-ce qui n'est pas objet d'évidence dans mes perceptions des choses matérielles ? Leur origine, dit Descartes. Je sais que je ne peux en être la cause, en tant que chose pensante, car elles contiennent quelque extension, figure, mouvement qui sont étrangers à ma nature d'être pensant, bien que l'hypothèse que j'aie pu les produire moi-même ait été un temps évoquée dans la *Méditation troisième* :

> Pour ce qui est des autres qualités dont les idées des choses corporelles sont composées, à savoir, l'étendue la figure, la situation, et le mouvement de lieu il est vrai qu'elles ne sont point formellement en moi, puisque je ne suis qu'une chose qui pense ; mais parce que ce sont seulement de certains modes de la substance, et comme les vêlements sous lesquels la substance

[616] *Le Monde ou traité de la lumière*, AT, XI, p. 6.

[617] *Ibid.* ; voir aussi *Principes de la philosophie*, I, art. 67, AT, IX, 2, pp. 55-56. Descartes y reprend les trois exemples de la douleur, du chatouillement et de la lumière pour illustrer la dissemblance qui existe entre nos sensations et les causes qui les provoquent en nous.

> corporelle nous paraît, et que je suis aussi moi-même une substance, il semble qu'elles puissent être contenues en moi éminemment[618].

Cette hypothèse est réfutée, dans la *Méditation sixième*, sur le fondement des deux arguments suivants : premièrement, la faculté active qui produit en moi des sensations ou sentiments ne suppose pas ma pensée et même l'exclut ; secondement, alors que je pense quand je le veux, à l'inverse, la faculté active, qui produit des idées des choses sensibles, le fait indépendamment, voire bien souvent contre ma volonté :

> Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré ; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment (comme je l'ai remarqué ci-devant)[619].

Cette double argumentation appelle deux remarques :

Première remarque : la réfutation de la première hypothèse, selon laquelle je pourrais être la cause efficiente des sensations que j'éprouve, n'attend pas le recours à la véracité divine, qui ne servira de critère que pour départir les trois hypothèses qui suivront et que nous allons examiner : la production des sensations par les corps eux-mêmes, par Dieu et, enfin, par une autre créature plus noble que les corps. Les deux

---

[618] AT, IX, 1, p. 35. Contrairement à notre lecture, l'interprétation de M. Gueroult ne rapproche pas ce qui est dit de la production des idées des choses matérielles dans la *Méditation troisième*, d'une part, puis dans la *Méditation sixième*, d'autre part. Il estime que le problème traité dans l'une et dans l'autre *Médiation* n'est pas le même. Selon lui, la *Méditation troisième* s'enquiert de savoir quelle est la condition de la connaissance claire et distincte de l'essence des corps, alors que la *Méditation sixième* examinerait la condition de la connaissance claire et distincte que nous avons de l'existence des corps. Voir M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, pp.142-145. L'interprétation de M. Gueroult est séduisante, mais elle n'a rien d'évident. Car, rien n'exclut que la connaissance des choses matérielles traitée dans la *Méditation troisième* ne porte aussi sur leur existence. En effet, premièrement, penser aux idées des choses matérielles induit de les poser comme réelles et existantes, car notre inclination naturelle nous porte à le croire. Secondement, l'hypothèse que je puisse en être l'auteur (même s'il sera établi, par la suite, que je ne le suis pas), n'exclut aucunement, avant examen, que je puisse supposer être l'auteur de l'idée de choses matérielles existantes ou du jugement affirmant l'existence des choses matérielles, puisque je me connais déjà comme existant et que je dispose ainsi en moi de l'idée d'existence que je peux transposer, sans difficulté, aux choses matérielles. Seulement, si j'en étais l'auteur, je serais trompé en les posant comme objectivement existantes hors de moi, alors qu'elles ne proviennent que de mon esprit, ce qu'établira précisément la *Méditation sixième*.

[619] AT, IX, 1, p. 62.

arguments, pour réfuter que je puisse être cause de mes sensations, sont des évidences, claires et distinctes par elles-mêmes. Ce constat confirme que la garantie divine n'intervient chez Descartes qu'à défaut d'évidence, lorsque nos idées ne sont pas suffisamment claires et distinctes pour se soutenir elles-mêmes.

Seconde remarque : Cette réfutation ne se heurte-telle pas, toutefois, à une objection possible que l'on trouve, à peine quelques lignes plus haut, dans la *Méditation sixième* ? Cette objection est la suivante : ce n'est pas parce que la faculté active de produire des sensations en moi, n'est ni gouvernée par ma volonté, ni rattachable à ce je que je sais de moi-même, en tant que substance pensante, que je peux en déduire qu'il n'existe en moi aucune faculté, ignorée de moi, différente de ma pensée, échappant au contrôle de ma volonté, qui produise les sensations que j'éprouve :

> Et quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent pas de ma volonté, je ne pensais pas que l'on dût pour cela conclure qu'elles procédaient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue), qui en soit la cause, et qui les produise[620].

Or, il se trouve que cette objection possible n'est jamais formellement reprise, ni réfutée par Descartes. Dès lors, l'idée que je ne saurais être cause efficiente de mes propres sensations est-elle une idée véritablement claire et distincte, et par là certaine ? L'objection que nous venons d'évoquer ne peut-elle pas la troubler et la rendre confuse ? Descartes n'aurait-t-il pas dû ajouter l'hypothèse, selon laquelle je possèderais inconsciemment la faculté active de produire des sensations, aux trois autres hypothèses qu'il va formuler à titre de causes possibles des idées provenant de nos sens ? En réalité, non. Car, nous ne sommes plus dans les *Méditations seconde, troisième et quatrième* où, bien que nous connaissant nous-mêmes, comme substances pensantes, nous ignorions encore si notre nature ne recelait pas quelque autre réalité étrangère à la pensée, faute de disposer alors d'une conception parfaitement distincte de la nature corporelle[621]. A ce stade des *Méditations*, dans la *Méditation sixième*, notre nature est mieux connue de nous, et va continuer de l'être :

---

[620] AT, IX, 1, p. 61.

[621] Descartes précise au sujet de ce que contient la *Méditation seconde* relativement à l'âme humaine et à son immortalité : « De plus, il faut avoir une conception distincte de la nature corporelle, laquelle se forme, partie dans cette seconde, et partie dans la cinquième et sixième Méditation. Et enfin, l'on doit conclure de tout cela que les choses que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances différentes, comme l'on conçoit l'esprit et le corps, sont en effet des substances diverses, et réellement distinctes les unes d'avec les autres : et c'est ce que l'on conclut dans la sixième Méditation », *Abrégé des six méditations*, AT, IX, 1, p. 10.

> Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute[622].

Nous savons désormais, non seulement que nous ne sommes que des êtres pensants et que nous sommes, en cela, totalement distincts de la substance étendue :

> Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui[623].

Je ne dois point soupçonner en moi d'autre réalité que ma pensée, de sorte que si ma pensée ne peut être la cause efficiente de mes sensations, je n'aurais plus à m'inquiéter de savoir si autre chose en moi en est capable. Je peux m'exclure de la liste des causes efficientes possibles des sensations que je ressens. Ainsi, la réfutation de l'éventualité selon laquelle les sensations trouvent en moi leur cause efficiente balaie effectivement l'objection soulevée en amont, selon laquelle autre chose que la pensée, présente en moi, mais ignorée de moi, pourrait agir sur moi et produire mes sensations.

Un point est donc acquis : je ne saurais produire moi-même les sensations. Mais que je ne puisse en être l'origine ne détermine pas encore d'où elles proviennent. Trois nouvelles hypothèses sont alors envisagées à titre de causes efficientes des sensations produites en moi. Il faut, pour les comprendre, revenir au principe énoncé dans la *Méditation troisième*, selon lequel il doit y avoir au moins autant ou plus de réalité dans la cause de mes idées que dans mes idées elles-mêmes qui en sont les effets[624]. Sans cela, mes idées tireraient leur réalité du néant, ce qui est absurde et ne peut, par

---

[622] *Méditation sixième,* AT, IX, 1, p. 61.

[623] *Id.*, p. 62.

[624] « Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective », AT, IX, 1, pp. 32-33.

conséquent, qu'être écarté. Mes idées ne peuvent être produites que par une chose ou un être qui contienne formellement en soi au moins les mêmes choses que celles que l'on trouve en elles, ou qui en contienne éminemment d'autres plus excellentes encore. Mes idées des choses sensibles pourraient donc provenir de plusieurs causes efficientes, étant donné qu'il n'y a pas nécessairement entière ressemblance entre une cause efficiente, si elle est éminente, et son effet. Elles pourraient provenir :

a) soit des corps eux-mêmes qui contiennent formellement ce que mes idées ont de réalité objective, comme je le crois d'ailleurs spontanément, par inclination naturelle ;

b) soit de Dieu qui les met en moi et dont la réalité contient éminemment plus de réalité que les corps ;

c) soit, éventuellement, d'une autre créature qui les mettrait en moi et qui serait plus noble que les corps parce que sa réalité contiendrait, comme celle de Dieu, éminemment plus de réalité qu'eux.

Je n'ai de ces trois hypothèses aucune intuition, c'est-à-dire aucune représentation si claire et si distincte qu'elle ne laisserait place à aucun doute. A défaut d'évidence, intervient alors, ici, la connaissance certaine que nous avons que Dieu existe et qu'il n'est pas trompeur

> Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie point ces idées immédiatement par lui-même, ni aussi par l'entremise de quelque créature, dans laquelle leur réalité ne soit pas contenue formellement, mais seulement éminemment. Car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles me sont envoyées ou qu'elles partent des choses corporelles, je ne vois pas comment on pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées partaient ou étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles. Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent[625].

Si mes idées sensibles ne trouvaient pas leur cause dans une réalité matérielle qui leur soit conforme, si elles étaient produites en moi par Dieu lui-même ou par quelque autre cause qui les contiennent éminemment alors que ma nature m'incline à leur faire, à l'inverse, correspondre une substance corporelle, je serais trompé et Dieu serait trompeur ; je serais enclin par la nature qu'il m'a donnée à croire ce qui n'est pas. Ainsi, la certitude de la correspondance entre la réalité objective de mes idées sensibles et la réalité extérieure qui la comprend formellement est établie grâce à l'élimination

[625] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 63.

des deux hypothèses selon lesquelles je percevrais des corps dont les idées seraient causées en moi par Dieu ou par quelque autre créature non étendue, bien qu'il n'existe aucun corps, aucune extension, aucune figure, aucun mouvement au monde. Ne reste que l'hypothèse selon laquelle ce sont les corps qui sont à l'origine de leurs idées en moi.

§ 2. UNE DÉMONSTRATION IMPARFAITE ?

Nous ne saurions, à ce stade de notre réflexion, éluder l'intérêt de la conclusion apportée par Monsieur Jean-Luc Marion à sa lecture de la démonstration de l'existence des choses matérielles présentée dans la *Méditation sixième*, que nous venons, à l'instant, d'évoquer. Au terme d'une analyse, aussi remarquable que serrée, du cheminement que suit le texte cartésien, Monsieur J.-L. Marion termine son commentaire par une réserve majeure : la démonstration conduite par Descartes, dit-il, n'est pas parfaitement concluante[626]. Autrement dit, Descartes n'aurait pas atteint l'objectif recherché. Il ne serait pas parvenu à établir que ce qui existe hors de nous et qui cause en nous nos sensations correspond bien à des choses matérielles. Pourquoi ? Parce que Descartes a précisément dû en appeler à Dieu, d'une part, et, d'autre part, parce que Dieu ne garantit rien d'autre qu'une propension ou croyance spontanée qu'institue en nous la nature, et en vertu de laquelle nous considérons les choses matérielles comme étant les causes efficientes de nos sensations. Ainsi, la démonstration élaborée par Descartes n'est qu'apparemment satisfaisante ; elle ne satisfait qu'en apparence aux critères de la rigueur logique. Pour quelles raisons ? Elle n'est pas convaincante, soutient Monsieur J.-L. Marion, parce qu'elle ne donne finalement pas accès à la réalité à laquelle se réfère et sur laquelle se fonde la valeur objective de nos idées des choses matérielles. Certes, il est établi que les choses que nous concevons comme matérielles existent hors de nous. Toutefois, nous n'y accédons pas directement, mais seulement de manière indirecte par le truchement d'un autre fondement, d'un fondement encore extérieur à cette extériorité même du monde, à savoir Dieu[627]. Dieu institue, dans la nature et dans notre nature, cette propension, que nous éprouvons de manière confuse, à reconnaître l'existence des choses matérielles.

---

[626] J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 347-370 ; S*ur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2013, pp. 41-45.

[627] J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, p. 365.

Aussi, ne nous sont-elles connues qu'autant que Dieu nous dispose, par une simple inclination ou croyance dépourvue de toute clarté et distinction, à admettre qu'elles existent. L'on peut bien démontrer, comme le fait effectivement Descartes, que les choses que nous connaissons comme matérielles existent, mais sans que la démonstration ne parvienne à la dignité d'un fondement. Elle tient seulement lieu de fondement. Elle est, dit Monsieur J.-L. Marion, procuration d'un fondement. Elle n'est même, en définitive, qu'un fondement par procuration[628]. Les choses matérielles ne fondent les idées que nous avons des choses sensibles et nos sensations que tout autant qu'elles sont elles-mêmes fondées, puisqu'il faut recourir à Dieu pour établir leur existence.

Mais Monsieur J.-L. Marion va plus loin encore dans sa critique du dispositif mis en œuvre par la *Méditation sixième*. Il dénonce ce qu'il considère être une faille dans la démonstration cartésienne. Quelle est cette faille imputable, à ses yeux, à Descartes ? Elle provient de ce que notre propension naturelle à faire correspondre l'idée de l'étendue, d'une part, et nos sensations, d'autre part, à une substance étendue suppose une ressemblance entre les deux termes de cette double correspondance et la substance étendue[629]. Elle suppose entre que ce que nous connaissons sous la forme de l'idée d'étendue et ce que nous éprouvons sous la forme de sensations ressemblent identiquement à ce qui les produit hors de nous sur le mode de la causalité efficiente. C'est précisément là que Monsieur J.-L. Marion voit un saut ou une faille dans le raisonnement. Descartes affirme, en effet, que ce sont des corps qui doivent produire en nous les idées des corps. Et, c'est à ce motif que toute autre cause efficiente de nos idées des corps qui pourrait être Dieu, ou une autre créature plus noble que les corps, est éliminée par le raisonnement, au profit d'une cause qui contient formellement, et non éminemment, ce que nous concevons objectivement ; sans quoi Dieu serait trompeur. Or, il y a là, pour Monsieur J.-L. Marion, une faille logique, pour deux raisons. i) D'une part, parce que la causalité efficiente est toujours équivoque de sorte que la cause ne se retrouve pas, ni ne se prolonge dans son effet et que l'effet ne ressemble, par conséquent, jamais à sa cause[630]. Comment, dès lors, déduire que ce qui cause en nous des sensations et des idées des choses matérielles puisse leur ressembler ? ii) D'autre part, parce que Descartes attribue une même cause, la substance étendue ou corporelle, aussi bien à l'idée de l'étendue que nous avons au moyen de natures simples matérielles (extension, figure, mouvement, etc.) qu'aux sensations, lesquelles ne sont pas des

[628] *Id.*, p. 366.

[629] *Id.*, p. 67.

[630] *Id.*, p. 360.

natures simples matérielles, mais qui se laissent seulement traduire à l'aide des natures simples matérielles. Comment la même cause pourrait alors ressembler, ainsi que le suppose Descartes, à deux types d'effets eux-mêmes dissemblables, dont les uns (les natures simples) servent à décoder, traduire, transcrire les autres (les sensations) en termes clairs et distincts[631]? Monsieur J.-L. Marion déduit de cette contradiction qu'aucune ressemblance ne peut être établie entre la substance dite étendue et ses effets, qu'il s'agisse des sensations ou des natures simples matérielles. Ainsi, l'existence que Descartes attribue au monde ne peut-elle être que celle d'une substance dépourvue pour nous d'attribut principal, une substance nue et, en définitive, inconnaissable[632]. Autant dire que la figure du monde ne cesse de se dérober, que son existence au titre de substance matérielle n'est pas décidable, qu'elle nous demeure étrangère et impossible à comprendre. Le monde ne sera jamais qu'une fable. La seule conclusion valable à laquelle Descartes serait, selon Monsieur J.-L. Marion, parvenu est que les idées des corps ont une cause, bref, que des choses existent et qu'elles sont les causes efficientes de nos idées des corps. Mais rien, en revanche, ne pourrait en être dit. Leur matérialité ne saurait aucunement être affirmée. D'une certaine façon, l'interprétation de Monsieur J.-L. Marion rejoint la doctrine en forme d'impasse à laquelle Malebranche parviendra, à la suite de Descartes, en reprenant problème que pose la démonstration de l'existence des choses matérielles, dont il ne s'extrait qu'en sortant de l'orbite même de la philosophie pour en appeler à l'autorité des Écritures[633]. Malebranche endossera, à titre de thèse, l'hypothèse idéaliste rejetée par Descartes au nom de la véracité divine, à savoir que Dieu présente immédiatement à notre âme et lui-même l'idée de la matière étendue :

> Mais pour vous délivrer de votre doute spéculatif, la foi nous fournit une démonstration à laquelle il est impossible de résister ; car qu'il y ait ou qu'il n'y ait point de corps, il est certain que nous en voyons et qu'il n'y a que Dieu qui nous en puisse donner les sentiments. C'est donc Dieu qui présente à mon esprit les apparences des hommes avec lesquels je vis, des livres que j'étudie, des prédicateurs que j'entends[634].

[631] *Id*., pp. 368-369.

[632] *Id*., pp. 369-370.

[633] L'on se réfèrera utilement, au sujet du prolongement que connaît chez Malebranche la question de la propension que nous avons à croire à l'existence du monde et sa légitimité (ou plutôt en l'occurrence son défaut de légitimité du point de vue rationnel), aux analyses de Lewis Robinson, voir L. ROBINSON « Le *Cogito* cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, pp. 307-335.

[634] N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VI, 8, in *Œuvres de Malebranche*, t. 1, J. Simon (éd.), Charpentier, Paris, 1871. p. 91 ; voir aussi *Id*., p. 135.

Nos idées de la substance étendue ne renvoient qu'à elles-mêmes, qu'aux essences des choses corporelles, qu'à une étendue intelligible, idéale et immatérielle et, en réalité, à Dieu. Il ne reste que les sens pour nous inciter à croire que les corps dont avons les idées existent, mais leur fonction n'est pas de nous enseigner la vérité. Elle est biologique et consiste à nous permettre de conserver notre vie. Dès lors, il n'y a aucune légitimité à penser avec certitude qu'il existe, hors de notre pensée, des corps et un monde matériel qui soient conformes aux corps et au monde dont Dieu nous procure l'idée. Cela reste indémontrable. Et nous n'avons pas même à nous en soucier puisque, même en physique, nous ne raisonnons pas sur les corps, mais sur les leurs idées :

> Il n'est absolument pas nécessaire de nous demander s'il y a effectivement au dehors des êtres qui ressemblent à ces idées, car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnements que nous faisons sur les propriétés des choses s'accordent avec les sentiments que nous en avons, c'est-à-dire que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous tâchons dans la physique de découvrir l'ordre et la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les corps, s'il y en a, ou dans les sentiments que nous en avons, s'ils n'existent pas[635].

Dieu peut donc être la cause dans nos âmes des idées des corps, sans qu'il y ait aucune nécessité que des corps existent. Nous ne savons que les corps existent, dit très explicitement Malebranche, que par la foi et l'autorité des Écritures, mais rien ne nous permet de l'établir par l'usage de notre lumière naturelle :

> Or, la foi m'apprend que Dieu a créé le ciel et la terre ; elle m'apprend que l'Écriture est un livre divin. Et ce livre ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il a mille et mille créatures. Voila donc mes apparences changées en réalités[636].

Quelles que soient la force et la précision des arguments utilisés par Monsieur Marion pour mettre en partie, mais sérieusement, en cause la pertinence de la démonstration cartésienne des choses matérielles, l'interprétation qu'il en livre a pour inconvénient de parvenir à une doctrine très éloignée de celle qu'a voulu établir Descartes dont la visée était, ne l'oublions pas, de fonder une science générale de la nature reposant sur les avancées d'une physique nouvelle. Sauf à accepter de conclure,

---

[635] N. MALEBRANCHE, *La Recherche de la vérité*, VI, 2, chap. 6, in *Œuvres de Malebranche*, t.4, J. Simon (éd.), Charpentier, Paris, 1871, p. 394.

[636] N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, VI, 8, in *Œuvres de Malebranche*, t.1, J. Simon (éd.), Charpentier, Paris, 1871, p. 136.

ce que fait finalement Monsieur J.-L. Marion, à un échec fondamental de la philosophie première de Descartes sur l'élément peut-être le plus important de ses visées, nous pouvons certainement encore essayer de défendre les positions cartésiennes et de plaider pour une interprétation plus amène de la démonstration par Descartes de l'existence des choses matérielles.

Si nous voulons nous concentrer sur le cœur de la critique déployée par Monsieur J.-L. Marion, il apparaît qu'elle repose sur une certaine idée de ce qu'est la causalité efficiente. Laquelle ? Celle d'une causalité efficiente, interprétée de manière limitative, qui ne peut s'entendre que selon un rapport de dissimilitude entre la cause et son effet. Une cause efficiente est, selon Monsieur J.-L. Marion, une cause qui ne ressemble jamais à son effet. Elle ne lie l'effet à la cause, dit-il, qu'en les déliant, à la différence des autres types de causalités, formelle, matérielle, ou finale, qui ne connaissent pas de solution de continuité entre la cause et l'effet, à l'occasion desquelles la cause ne passe pas avec l'effet, mais passe bien plutôt en lui pour s'y maintenir. Ainsi, la causalité efficiente ne permettrait jamais d'identifier la nature de la cause à partir de son effet. Point de similitude envisageable, de ressemblance possible entre l'effet et une cause pour laquelle faire revient à immédiatement se défaire de ce qu'elle produit. C'est sur cette conception générale de la causalité efficiente que nous divergeons de la position de Monsieur J.-L. Marion. Certes, la physique cartésienne, en particulier dans la *Dioptrique* et *Le Monde ou traité de la lumière*, pourrait donner l'impression de regorger d'exemples susceptibles d'illustrer cet aspect de la causalité efficiente et de revendiquer une totale dissemblance de l'effet et de sa cause. Nous ne pensons pas que ce soit toutefois le cas. Nous allons revenir sur l'explication de ce malentendu que peut provoquer la lecture de la physique cartésienne. Mais la question de savoir si une cause efficiente ne peut être que dissemblable de ses effets, peut déjà être examinée, à la lumière des textes de philosophie première. Or, bien des textes de philosophie première cartésiens nous autorisent, à répondre à cette question par la négative.

Ainsi, dans la *Méditation troisième*, lorsque Descartes démontre l'innéité de l'idée de Dieu, il ajoute que cette idée est comme la marque laissée par l'ouvrier sur son ouvrage, sachant qu'il n'est pas nécessaire que la marque soit différente de l'ouvrage, de sorte qu'en me créant, Dieu m'a créé à son image. Et je suis, en effet, à l'image de Dieu dont j'ai l'idée. Je conçois cette ressemblance par la même faculté que je me conçois moi-même, ce qui signifie qu'en me pensant, je pense aussi à Dieu dont je suis le reflet lointain. Car, en me pesant moi-même, je trouve en moi, à un stade imparfait, des choses dont je sais qu'elles existent en Dieu à un degré d'absolue perfection :

> Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage ; et il n'est pas aussi nécessaire

> que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage. Mais de cela seul que Dieu m'a créé, il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance, et que je conçois cette ressemblance (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même ; c'est-à-dire que lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends, possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance mais qu'il en jouit en effet, actuellement et infiniment et ainsi qu'il est Dieu[637].

Nul doute, alors, que Dieu est la cause efficiente de mon être et de mon existence et qu'il y a bien ressemblance de la cause et de son effet, puisque je retrouve en moi, bien que ce soit de manière incomplète, finie et imparfaite, ce qui en Dieu existe de manière actuelle, complète, infinie et parfaite.

Même reprise de la ressemblance, héritée du récit de la *Genèse*, entre Dieu et sa créature dans la *Méditation quatrième*, mais de manière encore plus nette : Descartes affirme, en effet, que je dispose à l'image de Dieu d'une volonté infinie. Il n'y a, ici, pas de doute possible sur la ressemblance entre Dieu, cause efficiente de mon être et de mon existence, et moi-même, sa créature. Car on pourrait être tenté d'objecter à l'idée de ressemblance entre Dieu et l'homme, avancée dans la *Méditation troisième*, qu'elle n'était qu'approximative, ou même métaphorique, au sens où il n'y a pas de commune mesure entre le fini et l'infini, de sorte que l'idée de ressemblance n'aurait été qu'une image ou façon de parler de manière comparable de choses incomparables, d'évoquer en termes de différences de degrés de ce qui relève d'une différence de nature. Mais la possibilité de cette objection et de cette interprétation est immédiatement levée par le texte de *Méditation quatrième* : j'ai en moi, au moins, une faculté infinie, ma volonté, laquelle est formellement aussi étendue que celle de Dieu. Et, quand bien-même elle n'est pas associée en moi au privilège de l'omniscience et de l'omnipotence divines, elle est, considérée en elle-même, identique à la volonté infinie de Dieu :

> Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de là puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet,

[637] AT, IX, 1, p. 41.

> d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même [638].

Une séparation entre Dieu et l'homme tombe ici. Il y a bien continuité et ressemblance réelle et positive entre la cause (Dieu créateur) et l'effet auquel elle donne naissance (l'homme).

La *Méditation troisième*, avant d'évoquer la ressemblance de l'*ego* et de son créateur dont il porte la marque, traite de la causalité efficiente de manière générale, tant au sujet du rapport qu'entretiennent les êtres et les choses avec les causes qui les produisent, qu'au sujet du rapport que nos idées entretiennent avec leurs propres causes. Que l'on traite de la réalité formelle, dite aussi actuelle, des choses et des êtres ou de la réalité, dite objective, de nos idées qui sont comme les tableaux ou images des choses, ces deux sortes de réalités sont strictement régies par le même principe, selon lequel tout ce qui se trouve en elles ne peut leur venir que d'une cause d'une perfection au moins égale :

> Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? […] Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective : par exemple, la pierre qui n'a point encore été, non seulement ne peut pas maintenant commencer d'être, si elle n'est produite par une chose qui possède en soi formellement, ou éminemment, tout ce qui entre en la composition de la pierre, c'est-à-dire qui contienne en soi les mêmes choses ou d'autres plus excellentes que celles qui sont dans la pierre ; et la chaleur ne peut être produite dans un sujet qui en était auparavant privé […][639].

Bref, la cause doit compter au moins autant de réalité, du point de vue de sa quantité de perfection, que son effet. Le texte des *Secondes objections et réponses*, intervenant sur le développement proposé par la *Méditation troisième*, permet d'en confirmer toutes les considérations et éclaire, une nouvelle fois, de façon nette la conception cartésienne de la causalité efficiente. La question posée est de savoir s'il doit

---

[638] AT, IX, 1, pp. 45-46. Cette ressemblance avec Dieu fondée sur notre libre arbitre est déjà exposée dans la lettre à Mersenne du 25 décembre 1639 : « […] Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image », AT, II, p. 628. La même thèse sera confirmée par la lettre du 20 novembre 1647 à Christine de Suède à laquelle Descartes écrit que « le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu […] », AT, V, p. 85.

[639] AT, IX, 1, p. 31.

y avoir, au moins, un même degré de perfection dans la cause et dans son effet ou si, à l'inverse, un effet peut bénéficier d'un degré de perfection supérieur à celui que contient sa cause. Sous le caractère général de cette question, se pose celle de savoir si moi, être fini, je ne pourrais pas être la cause en moi de l'idée d'un Dieu infini. Pour soutenir cette thèse, selon laquelle je pourrais être la cause de l'idée de Dieu, diamétralement opposée à celle de Descartes, ses objecteurs suggèrent, à l'aide d'un exemple, qu'une chose ou qu'un être moins parfait puisse être la cause de quelque chose ou de quelque être plus parfait. Ainsi, ils avancent que des choses inanimées, à savoir le soleil, la pluie, la terre donnent naissance à des être animées, tels que des mouches, d'autres animaux ou des plantes :

> Mais vous dites que l'effet ne peut avoir aucun degré de perfection, ou de réalité, qui n'ait été auparavant dans sa cause. Mais (outre que nous voyons tous les jours que les mouches, et plusieurs autres animaux, comme aussi les plantes, sont produits par le soleil, la pluie et la terre, dans lesquels il n'y a point de vie comme en ces animaux, laquelle vie est plus noble qu'aucun autre degré purement corporel, d'où il arrive que l'effet tire quelque réalité de sa cause, qui néanmoins n'est pas dans sa cause ; mais, dis-je, cette idée [l'idée de Dieu] n'est rien autre chose qu'un être de raison, qui n'est pas plus noble que votre esprit qui la conçoit[640].

Ce qui est éclairant dans ce texte (pour la question qui nous occupe ici de la ressemblance entre cause et effet), est moins le principe discuté, que l'exemple choisi par les objecteurs de Descartes pour l'illustrer. Car le principe, selon lequel il doit y avoir au moins autant de réalité ou degré de perfection dans une cause que dans son effet, est un principe quantitatif qui, même confirmé, ne signifie pas que la cause ressemble nécessairement à l'effet du point de vue de sa nature. Il suffit pour cela que la cause soit éminente et contienne une quantité de perfection supérieure à celle de son effet. La réfutation de l'argument des objecteurs n'implique donc pas qu'il y ait ressemblance entre causes et effets. Mais si l'on s'attache moins au principe qu'à l'exemple relatif à la génération du vivant, choisi par les objecteurs, le débat prend un intérêt nouveau, pour deux raisons : i) parce qu'il s'agit d'un mauvais exemple, ii) et surtout parce qu'il opère un glissement sémantique et logique qui déplace la nature du problème posé. L'opposition entre choses inanimées et êtres vivants est prise ici comme un exemple de dissemblance maximale, dans l'ordre des réalités corporelles, entre le degré inférieur de perfection des causes supposées et le degré supérieur de perfection de leurs effets. Mais, avec cette comparaison des degrés de perfection respectifs et supposés des causes et des effets dans la génération du vivant, l'exemple choisi ajoute

[640] *Secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 98-99.

autre chose de manière subreptice. Il ne dit pas seulement que les effets possèdent quelque degré de réalité ou de perfection qui n'est pas dans leurs causes, mais aussi qu'ils reçoivent extraordinairement quelque réalité de leurs causes, en l'occurrence la vie, que ces dernières ne possèdent pas. Au moyen de l'exemple retenu, on est donc passé de la question de la comparaison des degrés d'être à celle de la dissemblance entre la nature de la cause et la nature de son effet. Les objecteurs soutiennent ainsi deux thèses distinctes et complémentaires qui sous-tendent toutes deux leur exemple : celle qui voudrait qu'il puisse y avoir plus de perfection dans l'effet que dans sa cause, d'une part, et celle qui voudrait qu'il puisse y avoir une réalité dans l'effet ne se trouvant pas dans sa cause, qui ne lui ressemble en rien, d'autre part. Quelle va être la réponse de Descartes ? Elle se fait en deux temps. i) Dans un premier temps, elle ne porte que sur la question des degrés de perfection. Il répond à ses objecteurs qu'attribuer l'origine et la causalité efficiente de la vie à des choses inanimées ne montre absolument rien, sinon que ceux qui le soutiennent ignorent ce qui produit la vie et donne naissance aux animaux et aux plantes. Ignorant une partie des causes indispensables à la génération des êtres vivants, causes qui supposent pour chacun d'eux autant ou plus de perfection qu'il n'en possède, ils en déduisent, à tort, et contre ce que nous enseigne de manière si manifeste la raison, qu'il y a moins de perfection dans les causes que dans leurs effets :

> Et ce que vous dites des mouches, des plantes, etc., ne prouve en aucune façon que quelque degré de perfection peut être dans un effet qui n'est point auparavant dans sa cause. Car, ou il est certain qu'il n'y a point de degré de perfection dans les animaux qui n'ont point de raison, qui ne se rencontre aussi dans les corps inanimés, ou, s'il y en a quelqu'une, qu'elle leur vient d'ailleurs, et que le soleil, la pluie et la terre ne sont point les causes totales de ces animaux. Et ce serait une chose fort éloignée de la raison si quelqu'un, de cela qu'il ne connaît point la cause qui concoure à la génération d'une mouche et qui ait autant de degrés de perfection qu'en a une mouche, n'étant cependant pas assuré qu'il n'y en ait point d'autres que celles qu'il connaît, prenait de là occasion de douter d'une chose laquelle, comme je dirai tantôt plus au long, est manifeste par la lumière naturelle[641].

ii) Dans un second temps, Descartes aborde la question de la dissemblance de nature entre la cause et son effet. Et Descartes plaide ici encore en faveur d'un principe de continuité et d'homogénéité selon lequel ce qui est dans l'effet doit se trouver formellement en sa cause lorsque celle-ci n'est pas éminente. Selon ce principe de continuité, l'effet conserve ce qui est déjà, formellement, dans la réalité même de sa cause. Si l'on admettait l'inverse, si quelque chose pouvait être dans l'effet sans être déjà dans sa cause de manière semblable, et sans s'y trouver non plus de manière éminente, alors il faudrait admettre que quelque chose puisse procéder du néant, ce qui

[641] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 105-106.

est contraire aux principes les plus communément admis par la raison. D'ailleurs, d'une part, la métaphysique cartésienne démontre l'existence d'un être infini et éternel, excluant, en vertu de son éternité même, toute éventualité d'un néant préexistant à l'être. D'autre part, la physique de Descartes nie l'existence du vide. L'hypothèse selon laquelle quelque chose pourrait éventuellement procéder de rien, ne peut avoir qu'une signification très restreinte. Le seul cas où cette hypothèse puisse s'envisager (pour être rejetée) est précisément celui de l'analyse de la question, que nous sommes en train de considérer, relative à l'hypothèse selon laquelle la réalité d'un effet excèderait celle de sa cause efficiente. N'y ayant, pour Descartes, aucun néant, le principe selon lequel rien ne procède du néant n'a pas même de sens. Ce principe ne saurait porter sur l'idée de néant absolu, mais seulement sur celle d'une absence, relative à une réalité donnée, de quelque détermination, dans le cas précis où il faut admettre qu'il ne peut rien avoir dans l'effet qui ne lui préexiste, d'une façon ou d'une autre, dans sa cause :

> […] et s'il est évident que le rien ne peut être la cause de quelque chose, c'est seulement parce que dans cette cause il n'y aurait pas la même chose que dans l'effet[642].

Il ne s'agit plus ici seulement de leurs degrés de perfection, mais bien des réalités même de la cause et de l'effet qui, lorsque la cause n'est pas éminente, doivent partager quelque chose de semblable :

> Car qu'il n'y ait rien dans un effet qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion, et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire ; et cette autre commune notion que *de rien rien ne se fait,* la comprend en soi, parce que si on accorde qu'il ait quelque chose dans l'effet qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procède du néant […][643].

Donc, hormis la possibilité d'une cause dont la réalité contient éminemment celle contenue dans son effet (comme Dieu créant toutes choses), il n'y a que des choses ou des êtres de même nature, semblables, qui peuvent donner naissance à des choses ou des êtres de même nature et en être les causes efficientes. Non seulement la cause efficiente n'est pas toujours dissemblable de son effet, mais hormis l'exception où elle

---

[642] *Id.*, pp. 106-107.

[643] *Ibid.*

est éminente, elle est presque toujours semblable à son effet. La similitude de l'effet et de la cause relève de la plus stricte banalité en matière de causalité efficiente.

Enfin, l'on ne saurait, ici, ne pas avoir à l'esprit les échanges des *Premières objections et réponses* avec Caterus et des *Quatrièmes objections et réponses* avec Arnauld portant sur l'idée cartésienne d'un Dieu cause de soi. Car, la question de la conception que se fait Descartes de la causalité efficiente y est amplement mise en cause, débattue, et défendue par Descartes qui, au terme, certes, de quelques amendements ou concessions, ne cède rien, nous semble-t-il, sur le fond. Sans vouloir, ici, trop longuement développer la question importante et complexe de Dieu cause de soi chez Descartes, nous pouvons en tirer, toutefois, plusieurs indications pour le sujet qui nous occupe, à savoir la conception cartésienne des rapports de ressemblance ou de dissemblance entre la cause efficiente et son effet. Ainsi, nous pouvons dire que si Dieu est cause de soi à la manière d'une cause efficiente, il faut en conclure que la conception cartésienne de la causalité efficiente autorise, dans le cas de Dieu au moins, à penser les rapports entre la nature de la cause et celle de son effet en termes d'identité parfaite, et *a fortiori*, dans les autres cas, en termes d'identité partielle ou de similitude. Car, qui peut le plus peut le moins. Si une cause au moins peut être identique à son effet, comment, dans une moindre mesure, serait-il admissible que d'autres causes, à défaut de leur être identiques, ne puissent ressembler en aucun point à leurs effets et doivent, inversement, en être nécessairement dissemblables ? La position de principe annoncée par Descartes à Caterus est claire. Descartes affirme n'avoir jamais soutenu qu'il est impossible qu'une chose soit cause efficiente de soi, sauf à vouloir réduire la nature de l'efficience à une relation entre deux réalités que devrait distinguer leur nécessaire séparation par le temps, en raison d'une antériorité supposée de la cause sur l'effet, et que devrait distinguer leur nature, en raison d'une supposée dualité d'êtres entre la cause et son effet :

> Enfin, je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même; car, encore que cela soit manifestement véritable, lorsqu'on restreint la signification d'efficient à ces causes qui sont différentes de leurs effets, ou qui les précèdent en temps, il semble toutefois que dans cette question elle ne doit pas être ainsi restreinte, tant parce que ce serait une question frivole, car qui ne sait qu' une même chose ne peut pas être différente de soi-même ni se précéder en temps ? comme aussi parce que […][644]

Autrement dit, sauf à vouloir arbitrairement réaménager le principe de causalité efficiente de manière à le rendre incompatible avec l'idée qu'un être, en l'occurrence Dieu, puisse être cause de soi, ni avoir de cause efficiente, pour se conformer à la

[644] *Réponses aux premières objections*, AT, IX, 1, p. 86.

tradition théologique médiévale unanime depuis Saint Anselme et surtout Saint Thomas[645], il n'y pas de raison pour Descartes d'écarter la possibilité d'une identité de la cause et de l'effet. A bien comprendre ce que veut signifier Descartes à Caterus, Descartes soutient que ce n'est pas lui qui réaménage le concept de causalité efficiente, mais les opposants à sa doctrine, au nom de la thèse qu'ils s'obstinent à défendre, et d'après laquelle Dieu ne peut être cause de soi, car il ne saurait, selon eux, dépendre, en aucune façon, d'aucune cause qui le produise. Fort du principe qu'il n'est pas impossible qu'une chose soit cause de soi, d'une part, mais d'une prudence constante face aux risques de conflits avec les théologiens, d'autre part, Descartes cherchera dans les *Réponses aux premières objections* et dans les *Réponses aux quatrièmes objections* à assouplir, non pas sa thèse, mais la réception de sa thèse pour trouver un terrain d'entente apparent avec ses opposants, arrondir les angles et tâcher de parvenir à un *modus vivendi*, au prix de quelques concessions et accommodements. Aussi, ces efforts nous semblent-ils plus tactiques et diplomatiques que véritablement critiques à l'égard de sa position de départ. Nous retiendrons deux séquences : i) Lorsque Descartes semble reculer face aux arguments de ses objecteurs, dans ses réponses à Arnauld, en admettant que l'essence de Dieu le dispense de cause efficiente, c'est, comme on dit, pour mieux sauter. Certes, Descartes donne le sentiment de renoncer à l'idée de cause efficiente pour se rabattre sur celle de cause formelle :

> Là où ces paroles, *la cause de soi-même*, ne peuvent en façon quelconque être entendues de la cause efficiente, mais seulement que la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause[646].

Mais Descartes ajoute immédiatement que c'est précisément à cause de la nature ou essence de Dieu, qui lui permet d'être positivement par lui-même de toute éternité, qu'il n'est pas utile d'en appeler à la causalité efficiente pour rendre compte de son existence :

> Et d'autant que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est *très positive*, pour cela j'ai dit que la raison ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause est *positive*. Ce

[645] Sur cette unanimité de la pensée médiévale autour de l'idée que Dieu ne peut avoir de cause, et même au-delà, voir J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp.150-154.

[646] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 182.

> qui ne pourrait se dire en même façon d'aucune chose finie, encore qu'elle fût très parfaite en son genre[647].

Ainsi, avec cette précision et l'interprétation de la cause formelle qu'elle emporte, la cause formelle devient le masque sous lequel continue d'avancer la thèse de la cause efficiente de soi, puisqu'en la remplit exactement la fonction. L'absence de besoin de cause, inhérente à son immensité et infinie puissance, est encore la cause par laquelle Dieu existe. ii) Lorsque Descartes affirme à Arnauld que Dieu est en raison et par la seule vertu de son essence, c'est pour immédiatement ajouter qu'en Dieu l'essence et l'existence ne se distinguant pas, dire que Dieu existe par son essence revient à dire que son existence se cause elle-même. D'où l'expression que choisit Descartes pour rapprocher cause formelle et cause efficiente, consistant à dire que la cause formelle de Dieu est une « quasi-cause efficiente » :

> Mais, pour concilier ensemble ces deux choses, on doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant, peut être appelée quasi-cause efficiente[648].

Ainsi, Descartes montre-t-il que si la cause formelle, dans le cas de Dieu, peut se rapprocher de la cause efficiente par la positivité de leurs actions, la cause efficiente peut être rapprochée de la cause formelle par l'identité de ce qui est et de ce qui en est la raison. Le moins que l'on puisse dire est que le principe d'une nécessaire dualité, et, à plus forte raison, d'une nécessaire dissemblance entre cause et effet, n'est pas intangible, ni même affirmé chez Descartes. Aussi, rien n'exige par principe, à l'inverse de la thèse soutenue par Monsieur J.-L. Marion, que ce qui produit en nous nos idées des choses matérielles ne soient pas des choses matérielles, ni qu'elles nous restent inconnues comme telles. La définition que propose Monsieur Marion de la causalité efficiente relève plus, nous semble-t-il, de sa propre pensée et d'une critique assurément forte du texte cartésien que de son strict commentaire. Autrement dit, Monsieur J.-L. Marion confronte plus son interprétation de l'efficience et de la connaissance des choses matérielles à celle de Descartes qu'il ne se limite à restituer ou défendre cette dernière. Et, nous reconnaissons volontiers que cette liberté critique n'est pas sans

[647] *Id.*, pp. 182-183.

[648] *Id.*, p. 188.

rapport avec la puissance de la réflexion dans laquelle il entraîne la lecture du texte cartésien.

Mais, revenons à la physique, domaine par excellence de l'efficience. La physique cartésienne ne nous fournit-elle pas, à foison, des contre-exemples à la thèse que nous soutenons et uniquement des cas de dissemblance radicale entre les effets et leurs causes efficientes ? Descartes, nous le citions tantôt, ne nous assure-t-il pas que la flamme n'a rien de semblable à la chaleur ou à la douleur qu'elle excite en nous, lorsque nous nous en rapprochons ? Ne nous dit-il pas encore que la douleur que nous ressentons dans quelque partie du corps ne nous assure pas que l'organe auquel nous l'imputons souffre de quelque mal, comme en atteste si manifestement chez les amputés l'expérience d'un membre fantôme ? Faut-il alors admettre que la physique cartésienne nous donne de la causalité efficiente une autre conception que celle qu'en livrent la métaphysique et la philosophie première, et même une conception inverse ? En irait-il différemment du rapport entre cause efficiente et effet dans les questions de physique cartésienne et dans celles de stricte métaphysique ou de philosophie première ? Y aurait-il un revirement de doctrine ou, pire, une double doctrine de l'efficience, selon que l'on est dans le domaine de la physique ou dans celui de la métaphysique et de la philosophie première ? Rien ne permet d'en soutenir ne serait-ce qu'un commencement de preuve. D'ailleurs, les passages précédemment évoqués des *Secondes objections et réponses,* traitent de la causalité efficiente, certes à l'occasion de la question métaphysique de l'origine en nous de l'idée de Dieu, mais ils en traitent de manière générale et non limitée à cette question ou à un certain type de questions. Il faut donc se résoudre à faire un choix, si l'on ne veut pas dénier à la pensée de Descartes toute cohérence. Il n'est pas possible de faire tenir à Descartes deux discours, et de recourir à deux poids et deux mesures, selon les textes en admettant une dissemblance des causes efficientes et des effets en physique et la possibilité d'une similitude en métaphysique. Mais, s'il doit y avoir similitude entre la cause et l'effet, comment soutenir alors que la flamme a quelque chose de commun avec l'effet qu'elle produit sur moi ? la plume avec le chatouillement que ressent l'enfant dont on caresse les lèvres ? la cause qui la provoque avec la douleur que je ressens là où je n'ai pourtant plus de membre ? Nous en revenons ici à la seconde objection de Monsieur J.-L. Marion à l'encontre de la pertinence de la démonstration cartésienne de l'existence des choses matérielles dans la *Méditation sixième* : n'est-il pas contradictoire que la même cause, la substance corporelle située hors de nous, engendre en nous deux effets de natures distinctes, à savoir les idées claires et distinctes que nous en avons à l'aide du mouvement, de la figure, de l'étendue, d'une part, et les sensations confuses que nous ressentons, d'autre part ? Cela n'est contradictoire que si l'on considère que la même cause, en l'occurrence la substance corporelle, produit deux effets dans la doctrine cartésienne en matière de physique. Or, nous suggérons que tel n'est pas le cas. Le processus causal nous paraît,

en effet, différent de ce que cette lecture (attribuant deux effets contradictoires à la même cause) semble indiquer. Nulle part Descartes n'affirme que la substance corporelle soit l'unique cause de nos sensations ou sentiments. Elle ne produit pas seule nos sensations ou sentiments. Dans la production de nos sensations s'ajoute une autre cause : notre complexion physique ou physiologique, qui va coder, déformer les idées claires et distinctes des choses corporelles et nous les rendre confuses. La lettre à Mesland du 2 mai 1644 donne amplement confirmation de la thèse que nous soutenons en expliquant que les idées sont mises en notre âme par les objets qui touchent nos sens et notamment aussi par les impressions du cerveau et par les dispositions internes qui précèdent dans l'âme l'action des objets sur nos sens et qui viennent d'elle :

> […] il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions ; et que ses idées sont mises en elle, partie par les objets qui touchent les sens, partie par les impressions qui sont dans le cerveau, et partie aussi par les dispositions qui ont précédé en l'âme même, et par les mouvements de sa volonté ; ainsi que la cire reçoit ses figures parties des autres corps qui la pressent, partie des figures ou qualités qui sont déjà en elle, comme ce qu'elle est déjà plus ou moins pesante ou molle, etc., et partie aussi de son mouvement, lorsqu'ayant été agitée, elle a en soi la force de continuer à se mouvoir[649].

Nous n'avons pas à faire à une cause (la substance corporelle) qui produit deux effets sensés lui ressembler (idées claires et distinctes des choses corporelles sous forme de natures simples matérielles telles que l'étendue, la figure, le mouvement, d'une part, et idées confuses procédant de nos sens, d'autre part). Il s'agit de deux effets dont un seul est à mettre au compte de l'efficience directe de la substance étendue ou corporelle. L'autre, la sensation, n'est pas sensée lui ressembler parce qu'elle est, en réalité, produite par l'enchaînement d'au moins deux causes : l'action des corps sur le nôtre, et l'action mécanique de notre corps, par l'entremise de nos nerfs, sur notre cerveau qui défigure l'empreinte des choses sur les organes de nos sens. En effet, nous ne sentons, ni ne ressentons les choses directement sous forme d'images mentales ou idées qui sont comme des tableaux des choses, nous dit Descartes :

> Il faut, outre cela, prendre garde à ne pas supposer que, pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusqu'au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes ; ou du moins il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font : car, d'autant qu'ils ne considèrent en elles autre chose, sinon qu'elles doivent avoir de la ressemblance avec les objets qu'elles représentent, il leur est impossible de

[649] AT, IV, pp. 113-114.

> nous montrer comment elles peuvent être formées par ces objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusqu'au cerveau […][650].

Si nous sentons ou ressentons les choses matérielles, c'est bien à partir de nos nerfs qui prennent tous attache dans notre cerveau :

> […] il faut penser que ce sont les esprits qui, coulant par les nerfs dans les muscles, et les enflant plus ou moins, tantôt les uns, tantôt les autres, selon les diverses façons que le cerveau les distribue, causent le mouvement de tous les membres, et que ce sont les petits filets dont la substance intérieure de ces nerfs est composée qui servent aux sens. […] je désire seulement que vous conceviez que ces petits filets, étant enfermés, comme j'ai dit, en des tuyaux qui sont toujours enflés et tenus ouverts par les esprits qu'ils contiennent, ne se pressent ni empêchent aucunement les uns les autres, et sont étendus depuis le cerveau jusqu'aux extrémités de tous les membres qui sont capables de quelque sentiment, en telle sorte que, pour peu qu'on touche et fasse mouvoir l'endroit de ces membres où quelqu'un d'eux est attaché, on fait aussi mouvoir au même instant l'endroit du cerveau d'où il vient, ainsi que, tirant l'un des bouts d'une corde qui est toute tendue, on fait mouvoir au même instant l'autre bout […][651].

Le processus mécanique d'action des choses matérielles sur les organes des sens, puis le processus physiologique d'action des nerfs vers le cerveau, concourent donc à produire ensemble nos représentations des choses matérielles autrement que sous la forme de natures simples telles que la figure, le mouvement ou l'étendue. Nous ne pouvons pas dire que la substance étendue ou corporelle cause exclusivement nos sensations, mais seulement qu'elle contribue à les causer. Ainsi, les images que forment notre cerveau à partir de l'action des corps et des nerfs n'ont que très peu de ressemblance avec leurs objets, comme une taille-douce ne ressemble pas, et ne doit surtout pas ressembler, à ce qu'elle veut nous représenter :

> Et si, pour ne nous éloigner que le moins qu'il est possible des opinions déjà reçues, nous aimons mieux avouer que les objets que nous sentons envoient véritablement leurs images jusqu'au dedans de notre cerveau, il faut au moins que nous remarquions qu'il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent, car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image, mais qu'il suffît qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; et souvent même que leur perfection dépend de ce qu'elles ne leur ressemblent pas tant qu'elles pourraient faire, comme vous voyez que les tailles douces, n'étant faites que d'un peu d'encre, posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance, et encore est-ce une ressemblance fort imparfaite, vu que, sur une superficie toute plate, elles nous représentent des corps diversement relevés et enfoncés, et que même, suivant les règles de

[650] *La Dioptrique*, AT, VI, p. 112.

[651] *Id.*, p. 111.

> la perspective, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles, et des carrés par losanges que par autres carrés, et ainsi de toutes les autres figures ; en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler[652].

Il y a donc deux causalités efficientes, à distinguer, dans notre rapport aux choses matérielles. L'une est directe, à l'aide de figures, de mouvements, de l'étendue, de mesures, etc. ; elle produit en nous des idées claires et distinctes qui sont à la ressemblance de ce que sont, en réalité, les corps. Il y a bien, alors, similitude de la cause et de l'effet. Grâce à ces natures simples, claires et distinctes nous décodons les sensations des corps pour nous les représenter conformément à leur essence. L'autre est une causalité qui a bien en partie son origine dans la substance étendue hors de nous, mais avec laquelle s'interposent, entre l'action sur nous des choses matérielles et notre esprit, les lois mécaniques du corps humain. Cette causalité agrège l'action des corps sur mon corps et celle de mon corps sur mon esprit, dans la production des idées de sensations ou sentiments telles que les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, la dureté, la douleur, etc. Dans la production de toutes ces sensations ou sentiments, l'action des corps sur moi est médiatisée et défigurée par celle de mon corps sur mon esprit. Cette causalité produit, à l'inverse de la première, des sensations et des représentations qui n'entretiennent avec leurs objets que des liens de ressemblance très distendus, pour ne pas dire des liens de dissemblance, comme le souligne Descartes. Cependant, dans ce second cas, l'on ne saurait imputer cette dissemblance, à la seule cause efficiente qu'est la substance étendue hors de nous, mais au fonctionnement de l'union de l'âme et du corps humain qui prend le relais de l'action des corps sur le nôtre. C'est pourquoi nous ne soutiendrons pas que la substance étendue produit, seule et d'elle-même, deux effets différents, selon Descartes. Elle n'en produit directement qu'un : l'idée d'étendue appréhendée à l'aide des natures simples matérielles. Les sensations ne sont produites par la substance étendue qu'indirectement, via les mécanismes qui régissent l'action des mouvements de notre corps sur notre âme[653]. Il appartient ensuite à l'âme de décoder les sensations à l'aide des natures simples matérielles pour restituer une connaissance des corps conforme à ce qu'ils sont hors de nous, sous forme d'étendue, de figures, de mouvements, etc., car Dieu ne nous trompe pas. Nous ne tirerons donc pas argument de la manière dont nous formons notre

---

[652] *Id.*, pp. 112-113.

[653] Le commentaire par Descartes des articles 13 et 14 du placard de Regius, dans les *Notae in programma*, présente l'action des mouvements du corps dans l'élaboration des sensations comme une cause indirecte, secondaire, occasionnelle. Cette thèse contredit, selon nous, l'orthodoxie de la doctrine cartésienne telle que la présentent les *Méditations* ou les *Passions de l'âme*. Nous proposons une interprétation de ce paradoxe en appendice ; voir *infra*, pp. 482-489.

connaissance des choses matérielles que défigure la sensation et que corrige notre entendement pour dénoncer, comme le fait Monsieur J.-L. Marion, une incohérence dans la doctrine cartésienne en arguant que Descartes prend la substance étendue pour la cause d'effets contradictoires en nous (sensations et idée d'étendue). Là où Monsieur J.-L. Marion fait correspondre deux effets incompatibles à une seule cause, nous insistons pour soutenir qu'il convient d'identifier deux effets qui ne se rapportent pas aux mêmes causes et dont l'un, la sensation, procède non d'une cause, en l'occurrence la substance étendue, mais d'une combinaison de deux causes, à savoir la substance étendue et l'action des mécanismes qui régissent la physiologie humaine.

En conclusion de cette série de remarques et arguments, nous souscrivons à la parfaite démonstration de l'existence des choses matérielles à laquelle procède Descartes dans la *Méditation sixième*, sans y opposer la réserve de taille qui lui adresse Monsieur Marion en lui imputant une faille logique. La garantie divine a parfaitement fonctionné en lieu et place de l'évidence rendue impossible par la confusion de nos idées des choses sensibles. Nous ne dirons pas pour autant que cette démonstration atteigne un véritable fondement. Non pas que le monde finisse par se dérober et nous demeure étranger et inconnaissable, mais parce qu'il n'est connu qu'au prix d'un appel à la garantie divine, qui ne fonde pas la rationalité, mais n'intervient dans la chaîne des raisons qu'autant que celle-ci la fonde déjà. Nous rejoignons sur ce point, en partie, la première critique formulée par Monsieur J.-L. Marion, lorsqu'il dit que le monde n'est finalement fondé que par procuration, procuration venue de Dieu. Mais nous ajouterons, pour prévenir toute ambiguïté, que le défaut de fondement ne tient pas à la seule translation de la recherche du fondement de l'existence des choses matérielles vers Dieu, et à la médiation ou au truchement de Dieu pour accéder à la certitude de l'existence du monde extérieur. Elle nous apparaît aussi, et d'abord, venir du fait que ce qui passe pour être un fondement, n'est finalement jamais Dieu lui-même, dans le raisonnement que tient Descartes, mais la simple connaissance que j'ai de Dieu et de sa véracité, connaissance dont le fondement demeure problématique. S'il a bien procuration du fondement de la connaissance du monde, ce n'est pas tant au sens où Dieu lui-même nous procure un fondement, mais au sens seulement où son idée tient lieu et nous sert de fondement. Aussi, est-ce encore nous qui donnons procuration à l'idée de Dieu pour fonder, à défaut d'évidence, le raisonnement qui conclut à l'existence des choses matérielles. La démonstration cartésienne de l'existence des corps ne conclut, en fait, qu'à la certitude que nous obtenons de leur existence. En déduire que cette certitude nous enseigne la vérité des choses en soi est une autre affaire et ne saurait être absolument soutenu. Notre conclusion rejoint finalement celle de Monsieur J.-L. Marion, pour une raison différente de la sienne en ce que nous ne dénonçons pas une faille logique dans la démonstration exposée par Descartes de l'existence des choses matérielles, mais en ce que nous rappelons que la démonstration

cartésienne ne vaut qu'à l'intérieur d'une rationalité dont la valeur objective ne peut être démontrée.

§ 3. LA GARANTIE DE LA CONNAISSANCE DE LA NATURE DES CORPS

Mais il n'y a pas que l'origine en nous des idées des choses matérielles et l'existence de la réalité physique à laquelle l'évidence fait défaut et qui nous contraint, pour l'établir, à recourir à la connaissance que nous avons de Dieu et, en l'occurrence, à la véracité divine. Il y a encore la manière dont nous nous représentons les choses corporelles par l'entremise de nos sens et les qualités que nous leur prêtons. Les erreurs que nos sens nous font quelquefois commettre nous ont appris à nous en défier. Aussi, nous pouvons, à bon droit, nous demander si nous ne sommes pas encore trompés par nos sens, quand bien même nous croyons ne pas l'être. C'est pour répondre à cette question, qui n'est plus celle de l'existence, mais celle, tout aussi confuse, de la quiddité des choses matérielles, que Descartes fait, une nouvelle fois, intervenir le recours à la véracité divine. L'idée que nous avons de Dieu et de sa véracité va servir à attester que nos sens ne sont pas totalement trompeurs et que nous avons moyen de rectifier ce en quoi ils nous trompent. Nous avons vu comment l'union de l'âme et du corps et l'explication des lois de la mécanique corporelle, notamment exposées par *La Dioptrique*, expliquaient les erreurs des sens et les facteurs de dissemblance qui s'immiscent entre les images que nous formons en notre esprit à partir de nos sens et les objets auxquels elles se rapportent. Autrement dit, nous avons vu comment notre nature, composée d'une âme, mais aussi d'un corps auquel elle est unie, déformait, transformait, codait notre représentation de la réalité physique telle qu'elle se forme en nous par l'entremise de nos sens.

Reste à savoir comment nous pouvons rétablir ce que nous travestissons spontanément, décoder ce que nous codons mécaniquement, puisque, par le canal de nos sens, nous n'avons jamais la possibilité de disposer d'idées claires et distinctes des choses matérielles, dont l'évidence se suffirait à elle-même. Nous pouvons, bien sûr, à l'aide de la raison transcrire, en termes de figures, de mouvements, d'étendue, de quantités, de mesures et de nombres, ce qui se présente confusément à nous dans la sensation. Mais force est d'admettre que deux idées président alors en mon esprit à la représentation d'un même objet et que ces deux idées ne se correspondent pas. Dès lors, ces deux idées, l'une produite par la raison, l'autre par les sens, se contrariant, les idées claires et distinctes formées par la raison, à partir des natures simples matérielles, sont submergées, noyées dans la confusion des idées sensibles. Bref, la confusion domine, elle enveloppe même, en quelque manière, mes idées claires et distinctes, car rien ne semble d'abord pouvoir m'assurer avec évidence que la faculté de raisonner est

supérieure, dans l'ordre de la connaissance, à la faculté de sentir, ou inversement. Ma faculté de sentir empêche ma raison de disposer d'idées parfaitement claires et distinctes, puisqu'elle leur superpose des idées confuses qui en excèdent le contenu, le submergent et comportent des éléments faux. Ainsi, je dispose, écrit Descartes dans la *Méditation troisième,* de deux idées de la taille du soleil entièrement dissemblables et incompatibles, selon que les raisons de l'astronomie m'indiquent qu'elle est nettement supérieure à celle de la terre ou qu'elle apparaît à ma vue extrêmement petite :

> Au contraire, j'ai souvent remarqué, en beaucoup d'exemples, qu'il y avait une grande différence entre l'objet et son idée. Comme, par exemple, je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil ; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable[654].

Certes, ma raison me fait croire que l'idée née de mes sens est la plus dissemblable, mais justement elle ne fait et ne peut que me porter à le croire. Il est donc important de relever, ici, que Descartes n'affirme pas encore, dans la *Méditation troisième*, que ma raison m'assure d'accéder à la vérité de la chose, puisqu'une certaine confusion demeure et que l'évidence de la raison se trouve précisément contrariée par les idées provenant de mes sensations. A défaut d'évidence, c'est donc, une nouvelle fois, la garantie divine qui se porte caution de la raison, suivant le même principe de subsidiarité que celui qui opérait lorsque les évidences passées ou l'existence des choses matérielles ne pouvaient être assurées par une simple évidence actuelle. La véracité divine va permettre de dissiper les représentations confuses des sens en se portant caution des représentations claires et distinctes de la raison. Elle va servir à séparer le bon grain de l'ivraie.

Comment cette séparation et l'entrée en jeu de cette caution s'opèrent-elles ? Non pas au cas par cas, au gré des représentations confuses et contradictoires que nous formons de chaque objet sensible par le double canal de la raison et des sens, mais de manière globale par la garantie de la valeur d'une faculté et la disqualification de l'autre, du point de vue de leur utilité pour la connaissance. Si Dieu m'a donné une faculté, la faculté de sentir, qui produit de la confusion, alors même qu'il n'est point

[654] AT, IX, 1, p. 32 ; voir aussi : « Comme encore que nous voyons le soleil très clairement, nous ne devons pas juger pour cela qu'il soit de la grandeur que nous le voyons […] », *Discours de la méthode*, AT, VI, pp. 39-40.

trompeur, nous devons en déduire qu'il m'a, nécessairement, aussi accordé une autre faculté pour corriger la première :

> […] toutefois de cela seul Dieu n'est point trompeur que, et que par conséquent il n'a point permis qu'il pût y avoir aucune fausseté dans mes opinions, qu'il ne m'ait aussi donné quelque faculté capable de la corriger, je crois pouvoir conclure assurément que j'ai en moi les moyens de les connaître avec certitude[655].

Ainsi, la véracité de Dieu sert d'arbitre dans le jeu contradictoire de mes sens et de ma raison. Elle assure le rôle de principe départiteur. Elle permet d'établir que la faculté qui produit des idées à partir des natures simples corporelles, que je trouve innées en moi, est l'antidote à la confusion des sens. La garantie divine permet d'en déduire que c'est cette faculté, à savoir la raison, qui doit être suivie, et qu'une fois prononcé son arbitrage je serai capable de connaître, par son intermédiaire, les choses matérielles avec une entière certitude. Les choses sont ainsi plus claires après l'appel à la véracité de Dieu et la déduction d'un principe compensateur entre une faculté qui m'incline à me tromper (la faculté de sentir) et une faculté capable de m'en prémunir (ma raison). Ce principe compensateur inscrit par Dieu dans ma nature, en vertu de sa véracité, permet de conclure que seule la raison a le pouvoir de percevoir la vérité. Désormais, l'indécision de notre jugement, telle qu'elle est présentée dans l'exemple de la double version de la taille d'un astre selon qu'elle est celle ma raison ou celle de mes sens, peut être tranchée avec certitude, ce que rien ne nous autorisait à faire dans la *Méditation troisième*, alors que l'idée de Dieu n'avait pas encore été appelée en garantie. Nous pouvons dire, dans la *Méditation sixième*, de cette étoile que je vois aussi petite que le feu d'un flambeau, ce que nous ne pouvions pas encore assurer en toute rigueur, dans la *Méditation troisième*, de la taille du soleil. Nous pouvons soutenir que nous ne connaissons nullement sa taille en la regardant et que notre inclination naturelle à croire notre raison est légitime alors que les impressions de nos sens n'ont aucun fondement raisonnable :

> Ainsi, quoiqu'une étoile ne fasse pas plus d'impression en mon œil que le feu d'un petit flambeau, il n'y a toutefois en moi aucune faculté réelle ou naturelle, qui me porte à croire qu'elle n'est pas plus grande que ce feu, mais je l'ai jugé ainsi dès mes premières années sans aucun raisonnable fondement[656].

---

[655] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 64.

[656] AT, IX, 1, p. 66.

Notons que là encore la certitude obtenue grâce à la connaissance de Dieu ne préjuge en rien, à un second degré d'interrogation, de la valeur objective de cette certitude tenue pour gage de la vérité.

Mais une autre question s'impose : si Dieu nous accorde le moyen de connaître le monde avec certitude par la raison, pourquoi nous complique-t-il, en quelque sorte, la tâche, en nous dotant de sens qui viennent contrarier les idées de la raison et nous induire parfois en erreur ? N'y a-t-il pas là quelque contradiction qui entache la volonté divine semblant nous donner d'une main ce qu'elle nous reprend de l'autre ? Descartes résout cette difficulté en défendant que les sens ont une toute autre utilité que de nous donner accès à la connaissance de la nature et que cette utilité est indispensable à notre conservation. Ils nous permettent de déterminer, non ce que sont les choses, mais ce en quoi elles sont convenables ou nuisibles au composé d'âme et de corps dont nous sommes faits, ce qui est, pour la vie et notre santé, bien plus décisif et important que les erreurs dont ils peuvent, quelquefois, être à l'origine dans le domaine de la connaissance. Ces erreurs, de surcroît, sont d'autant moins importantes, au regard de l'utilité vitale de nos sens, que nous sommes justement dotés du moyen de nous en prémunir par l'usage de notre raison. Il n'appartient qu'à nous de ne pas faire de nos sens un emploi qui n'est pas celui pour lequel Dieu nous en a pourvus, et de nous garder scrupuleusement d'imaginer qu'ils nous font connaître l'essence ou la nature des corps :

> […] j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature, parce que ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est partie, et jusque-là étant assez claires et assez distinctes, je m'en sers néanmoins comme si elles étaient des règles très certaines, par lesquelles je pusse connaître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus[657].

Nos sens ne nous feront jamais connaître (mais ce n'est pas peu) que la nature des liens profitables ou nuisibles, agréables ou déplaisants, que notre corps est susceptible d'entretenir avec d'autres corps, bref, la nature des effets sur nous et en nous de tout ce qui nous entoure.

[657] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 66.

CHAPITRE V. DIEU, AVAL ET AMONT DU FONDEMENT DE LA VERITE

§ 1. LE RÔLE JOUÉ PAR LA GARANTIE DIVINE

Quel est donc, en définitive, le rôle que Descartes confie dans sa philosophie à ce que les commentateurs appellent la garantie divine ? Que nous enseignent les trois et uniques cas dans lesquels Descartes la fait intervenir, à savoir la certitude des évidences passées, la certitude de l'existence des choses matérielles, la certitude que la connaissance de la nature des choses matérielles relève de la raison ? Tout d'abord, l'examen de ces trois cas nous apprend que la garantie divine n'est convoquée chez Descartes que lorsque l'évidence présente est impossible. Il nous enseigne, aussi, que la garantie divine repose sur la connaissance, quant à elle évidente, que nous avons de l'existence et de la perfection de Dieu qui enveloppe celle de sa véracité. Enfin, cet examen nous indique que cette connaissance de la véracité divine n'étant qu'un aspect du contenu d'une évidence spécifique (celle de l'existence et de l'essence de Dieu), c'est encore l'évidence qui fonde, par la médiation de la véracité divine, ce qui se refuse à l'évidence présente (les évidences passées et les vérités relatives aux perceptions intrinsèquement confuses des choses matérielles). Dès lors, nous pouvons en conclure que la garantie divine, si on accepte de maintenir cette expression, n'intervient qu'au sein de la rationalité constituée, car elle repose, en ultime instance, sur l'équivalence parfaite que pose Descartes, la première fois dans le *Discours de la méthode* (avec le premier précepte de méthode) entre l'évidence actuelle de nos pensées claires et distinctes et leur vérité. C'est le fondement de la règle générale de l'évidence, exposé par tous les textes cartésiens de philosophie première, qui nous assure que ce que nous savons de Dieu, en l'espèce sa véracité, est vrai, et que la garantie divine peut entrer en jeu. De la sorte, la véracité divine opère au sein de la sphère de la rationalité, comme un

maillon dans la chaîne des raisons, et non de l'extérieur pour la fonder. A un second degré, la thèse que Dieu garantit la vérité n'a jamais pour garant que la vérité que je lui reconnais. Ce n'est pas elle qui authentifie ou certifie la valeur de ma raison, mais bien ma raison qui en répond directement, qui l'authentifie et lui accorde de valoir comme vérité. La connaissance de Dieu n'est pas une condition de toute connaissance, puisqu'elle est déjà une connaissance. De la sorte encore, elle ne peut jamais être un fondement, mais seulement une assurance que la raison se donne à elle-même par provision, un relais, un outil dans le déploiement et l'enchaînement de nos pensées. Si Dieu garantit, ce n'est donc pas au sens où il fonde la raison et la connaissance humaine, mais au sens où son idée sert de caution interne au travail de la connaissance par la raison. Il ne lui revient jamais de garantir au sens d'authentifier une connaissance certaine. D'ailleurs, si une connaissance est certaine, en raison de son absolue clarté et distinction, et du caractère indubitable que nous sommes alors contraints de lui reconnaître, à quoi servirait-il de la certifier ? Si la véracité divine ne certifie ou authentifie aucune connaissance certaine, faisant elle-même l'objet d'une connaissance certaine, elle se porte, en revanche, caution de nos connaissances incertaines. C'est dans ce seul sens, celui de caution, que l'on peut parler de garantie ici. Ce rôle, qu'assure la connaissance évidente de la véracité divine, à défaut d'être celui d'un fondement, n'en est pas moins capital pour la science humaine. Il ne s'agit donc pas ici d'en diminuer l'importance, car, elle permet de réintroduire la certitude là où elle se dérobe à l'évidence immédiate. La véracité divine permet d'établir qu'il y a du vrai hors de l'évidence actuelle. La règle générale de l'évidence nous apprend que toute évidence actuelle implique la vérité de ce qui se présente à elle. La véracité divine, fondée sur la règle générale de l'évidence, nous apprend qu'une connaissance peut être vraie sans faire l'objet d'une évidence actuelle. Tout ce qui est donné dans une évidence actuelle est vrai, mais tout ce qui est vrai ne se donne pas immédiatement à nous dans une évidence actuelle. Tout jugement qui ne relève pas des seules évidences actuelles n'est pas nécessairement faux. Heureusement, pour l'ambition et le succès de la science. La connaissance de la véracité divine libère ainsi la science des limites étroites de l'évidence actuelle. Elle est le levier de la science dont elle ouvre l'horizon et démultiplie les possibilités de certitudes. Grâce à elle, l'obscur comme le confus deviennent véritablement connaissables. L'évidence de la véracité divine autorise une réhabilitation au sein de la sphère de la connaissance rationnelle des propositions obscures et confuses et des objets dont la connaissance n'est pas immédiatement donnée dans l'expérience d'une évidence. Autant dire que cette réhabilitation s'étend à la majorité, pour ne pas dire à la quasi-totalité des objets et des questions qui s'offrent à la connaissance humaine. Elle touche, en effet, deux domaines immenses : celui des raisonnements logiques et celui de la connaissance de la nature.

Le domaine de la logique et des raisonnements mathématiques, d'abord, car si nous étions prisonniers des nos seules évidences actuelles, nous ne pourrions penser que fort peu de choses à la fois ; or, pour tenir un raisonnement, il nous faut pouvoir rattacher les évidences actuelles à une suite, parfois longue, d'évidences passées. Nous avons vu en quoi la connaissance de la véracité de Dieu nous y autorise et comment Descartes l'établit notamment, et principalement, dans la *Méditation cinquième*. La connaissance de la véracité divine permet ainsi à la raison humaine de se déployer dans l'élément de la discursivité qui est le sien, c'est-à-dire dans le temps qui est la marque et la contrainte de tout esprit fini. Alors que l'expérience de l'évidence actuelle pallie le défaut de garantie divine dans l'usage intuitif de la raison, la garantie divine pallie le défaut d'expérience actuelle de l'évidence, dans l'usage discursif de la raison.

Le domaine de la connaissance de la nature ensuite, est lui aussi directement concerné par la véracité divine, car elle nous permet d'en établir l'existence, sans la certitude de laquelle la science ne vaudrait pas une heure de peine, ainsi que les conditions de sa connaissance, à savoir la possibilité de décoder à l'aide de natures simples matérielles les idées confuses des choses matérielles nées des impressions de nos sens. C'est ce qu'établit la *Méditation sixième*. L'on comprend mieux alors ce que Descartes voulait dire à Mersenne lorsqu'il lui affirmait, sous le sceau de la confidence, que sa métaphysique contenait tous les fondements de sa physique :

> Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations, contiennent tous les fondements de ma physique. Mais, il ne faut pas le dire, s'il vous plaît ; car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver[658].

Précisons que nous comprenons, dans cette déclaration de Descartes à Mersenne, le terme de fondement non pas au sens général de fondement de la connaissance, mais au sens où Descartes vise les fondements spéciaux, y compris métaphysiques, de la physique (véracité divine, existence des corps, connaissances par la raison de la nature des choses matérielles). Que la connaissance de Dieu permette de fonder la physique est une chose qui ne doit pas être confondue avec l'idée que Dieu fonde la possibilité de toute connaissance humaine. Ainsi, à défaut de trouver en Dieu le fondement général de notre connaissance, trouve-t-on, au moins, dans la connaissance certaine que nous avons de l'existence et de la nature de Dieu un formidable vecteur d'expansion de notre science. Notons, au passage, que si le champ de la physique est, du coup, entièrement ouvert, ce sont, en réalité, les champs de toutes les autres sciences qui s'ouvrent, à leur tour, à la connaissance, puisque Descartes ne les considère que comme les branches

[658] *A Mersenne*, 28 janvier 1641, AT, III, pp. 297-298.

d'un seul arbre dont le tronc est la physique. Pour finir et pour prévenir une possible objection, précisons que lorsque Descartes dit, dans l'énumération des parties du *Discours de la méthode* qui en suivent le titre, que l'âme humaine et Dieu sont les fondements de sa métaphysique[659], cela ne signifie pas (au regard de ce que nous venons de dire) qu'ils forment ensemble les fondements de sa théorie de la connaissance, laquelle est l'objet de la philosophie première, sauf à accepter d'entièrement confondre les notions de métaphysique et de philosophie première. Les termes employés dans la « Préface de l'auteur au lecteur »[660] des *Méditations* sont sans doute plus éclairants, sur ce point, que ceux du *Discours*. Descartes y annonce qu'il a entrepris de traiter de Dieu et de l'esprit humain et aussi, en même temps, ou à cette occasion (« *simulque* ») pourrions-nous dire, des fondements de toute la philosophie première. L'adverbe de temps *simul* ne nous semble pas indiquer autre chose qu'une simultanéité. Ainsi, Descartes ne dit-il pas qu'il traite, en traitant de Dieu et l'âme humaine, des fondements de la philosophie première, mais seulement qu'il en traite en même temps, ce qui suggère que les questions métaphysiques traitant de Dieu et de l'âme humaine ne correspondent pas, du moins en tous points, aux fondements de la philosophie première. Nous avions déjà pris le soin, dans notre introduction, de distinguer la métaphysique et la philosophie première et d'argumenter en faveur du fait que l'une et l'autre ne se superposent pas entièrement chez Descartes. Que la philosophie première emprunte de nombreux éléments, chez lui, à sa métaphysique, que l'une et l'autre soient proches et intimement liées, n'est pas contestable, mais penser que l'une, sa philosophie première, se résume à l'autre, sa métaphysique, n'est pas exact. Descartes n'a pas écrit de traité de métaphysique à proprement parler, quelle que soit l'ambiguïté qu'entretient à cet égard le titre des *Méditations*. Il a, en revanche, publié des ouvrages de philosophie première, comportant des éléments importants de métaphysique, mais portant sur l'établissement d'une théorie de la connaissance et

[659] « En la quatrième [partie], [on trouvera] les raisons par lesquelles il [l'auteur] prouve l'existence de Dieu et de l'âme humaine, qui sont les fondements de sa métaphysique », AT, VI, p.1.

[660] « […] iterum hic aggredior easdem de Deo et mente humana quaestiones, simulque totius primae Philosophiae initia tractare […] », *Praefatio ad lectorem*, AT, VII, p. 9 ; [« […] j'entreprends derechef de traiter les même questions de Dieu et de l'esprit humain, et ensemble de jeter les fondements de la Philosophie Première [...] », trad. Clerselier de 1661, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 393.] . Nous ajoutons ici la traduction proposée par Madame Michelle Beyssade, parce qu'elle nous semble plus conforme au texte et dissiper l'ambiguïté du mot « ensemble » donné par Clerselier pour *simul* qui n'a pas le sens ici de « par ce même moyen », mais de « aussi », « en même temps » ou « ainsi que » : « […] j'entreprends à nouveau ici de traiter les mêmes questions de Dieu et de l'esprit humain, ainsi que les commencements de toute la philosophie première […] », *Méditations métaphysiques*, « Préface de l'auteur au lecteur », trad. M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche [« Classiques de poche »], 1990, p. 291.

.

traitant, à l'évidence, comme Descartes tient à le préciser lui-même, de bien d'autres points que de questions de stricte métaphysique. La métaphysique cartésienne serait à reconstituer à partir des éléments épars entre les textes de philosophie première et sa correspondance, à commencer par la thèse métaphysique la plus centrale, la plus audacieuse et la plus contestée qu'est la création par Dieu des vérités éternelles, qui n'est jamais explicitement développée par Descartes à l'occasion des expositions de sa philosophie première. Le seul fait de cette absence et ce silence assourdissant nous semblent justifier la distinction, pour laquelle nous plaidons, entre la métaphysique et la philosophie première chez Descartes. Cette absence confirme, si besoin était, que si les textes de philosophie première traitent souvent de questions métaphysiques, toutes les questions métaphysiques que s'est posées Descartes, ne s'y trouvent pas traitées. On y fait, avec Descartes, de la métaphysique, ces textes supposent et participent de la construction d'une métaphysique, mais ils ne sont pas, dans leur objet le plus essentiel, des traités de métaphysique. Ils se concentrent sur la question épistémologique de la valeur de nos connaissances. Nous allons immédiatement y revenir.

§ 2. VÉRACITÉ, VÉRITÉS ÉTERNELLES ET VÉRITÉ

La véracité désigne une perfection de Dieu. En admettant, comme nous avons tâché de l'étayer, qu'elle est un objet de notre connaissance, et que sa connaissance sert de caution à d'autres connaissances au sein d'une rationalité antérieurement constituée par la règle générale de l'évidence, avons-nous pour autant montré que Dieu n'est pas le fondement de toute connaissance ? Car l'usage que fait Descartes de la véracité divine, pour garantir les évidences passées et notre connaissance du monde physique, exclut-il qu'il considère, par ailleurs, Dieu comme le fondement de la rationalité ? Que Descartes utilise, dans ses textes de philosophie première, l'idée de Dieu et sa véracité pour étendre la connaissance est-il incompatible avec le fait que Dieu fonde cette même connaissance et avec l'hypothèse que Descartes l'affirmerait dans d'autres écrits ? Ces autres écrits ne pourraient-ils pas être les textes dans lesquels Descartes parle de Dieu comme source de toute vérité ?

Où trouve-t-on exposée la thèse d'un Dieu source de toutes vérités ? Dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630[661], dans la lettre à Mersenne du 6 mai 1630[662], dans

[661] AT, I, pp. 145-146.

[662] *Id.*, pp. 149-150.

une lettre très probablement écrite à Mersenne le 27 mai 1630[663], par allusion dans *Discours de la méthode* en 1637[664], dans nouvelle lettre à Mersenne du 27 mai 1638[665], dans les *Réponses aux cinquièmes objections*[666] et dans les *Réponses aux sixièmes objections* en 1641[667], à nouveau par allusion, à l'article 22 de la première partie des *Principes de la philosophie* en 1644[668], dans une lettre à Mesland du 2 mai 1644[669], dans une lettre à Arnaud du 29 juillet 1648[670], dans une Lettre à Morus de 1649[671]. De 1630 à 1649, cette thèse est donc constante. Elle traverse, ou plutôt accompagne, toute l'œuvre philosophique de Descartes. Quel est son contenu ? Elle va à l'encontre de la thèse, objet d'un très large consensus chez les scientifiques (au premier rang desquels figurent Mersenne, Kepler, Galilée) et les théologiens, notamment jésuites (Suarez, Vasquez), de son temps[672]. La thèse adverse de celle de Descartes soutient que les vérités, notamment mathématiques, sont coéternelles à Dieu et indépendantes à son égard. Elle est, en arrière-plan, couverte par l'ombre et l'autorité de Platon, chez qui, déjà, les essences sont éternelles. Il s'agit pour Descartes de soutenir, non plus que les

[663] *Id*., pp. 151-152.

[664] AT, VI, p. 38.

[665] AT, II, p. 138.

[666] *Quintae responsiones*, AT, VII, p. 380. R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 827. Nous donnons, ici, comme nous l'ons déjà fait, la référence du texte latin des *Cinquièmes objections et réponses* et la référence de la traduction française de Clerselier dans l'édition d'Alquié et non la référence à la traduction française des *Méditations* dans l'édition d'Adam et Tannery dont les *Cinquièmes objections et réponses* ne font pas partie. En effet, étant donné que l'ajout, en fin de volume, de la traduction des *Cinquièmes objections et réponses*, dans l'édition française de 1647, est une décision prise par Clerselier contre l'avis même de Descartes, Adam et Tannery ont jugé ne pas devoir prendre l'initiative de publier cette traduction.

[667] AT, IX, 1, pp. 232-236.

[668] AT, IX, 2, p. 35.

[669] AT, IV, pp. 118-119.

[670] AT, V, pp. 223-224.

[671] *Id*., pp. 273-274.

[672] Sur l'état de la question des vérités éternelles l'on se réfèrera aux travaux extrêmement fournis, précis et éclairants de Monsieur J.-L. Marion. Il y consacre le premier livre de son ouvrage sur ce qu'il qualifie chez Descartes de « théologie blanche », voir J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 27-230. Sur le rejet par Spinoza, Malebranche et Leibniz de la doctrine de la création des vérités éternelles, voir J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 183-219.

choses sont voulues par Dieu parce qu'elles sont connues de Dieu comme vraies, mais qu'elles sont possibles et connues comme vraies, parce que Dieu le veut. Dieu n'est donc pas soumis aux vérités logiques, mais les créent. Si elles sont bien éternelles, ce n'est donc pas parce qu'elles sont incréées, comme le pense la thèse antagonique, mais, précisément, parce qu'elles sont créées par Dieu, qui est éternel, et dont la volonté immuable nous garantit contre l'éventualité de tout caprice divin, contre toute possibilité de changement dans l'ordre des vérités qu'il crée. Dieu est ainsi auteur, cause efficiente, non seulement des existences, mais des essences des choses, des vérités innées que nous trouvons en nous. Quelles sont ces vérités ? Toutes celles qui nous sont accessibles. Elles se révèlent être, au gré des exemples choisis par Descartes dans les expositions successives de sa thèse, aussi bien logiques que mathématiques, physiques, métaphysiques ou morales. Quel est, enfin, l'enjeu qui se profile dans le débat qu'ouvre cette thèse ? L'enjeu porte sur la question de l'univocité entre notre être et celui de Dieu, l'existence, ou pas, d'une continuité ontologique et de pensée entre l'homme et son créateur. Or, Descartes déclare que Dieu et l'homme entretiennent des rapports de pure équivocité en matière de connaissance. Il rompt toute continuité et communauté entre la pensée humaine et la pensée divine. Il s'agit donc d'une véritable césure métaphysique et aussi d'une révolution dans l'ordre de la pensée scientifique, philosophique et théologique de son temps.

Que Dieu soit la source libre des vérités, qui s'impose à nous de façon nécessaire, ne signifie pas qu'elles soient fondées, bien au contraire. Tout ce que je pense ne vaut que ce que vaut mon esprit, reste créé, et n'a donc pas de fondement absolu. Il y a un arrière-plan à la connaissance humaine qui ne lui est pas accessible. Le monde se révèle, ici, être une fable[673] à un second degré. A un premier degré, Descartes pose déjà un écart entre les idées des sens et celles de la raison, comme nous l'avons vu. A un premier degré, il existe ainsi un écart entre la conscience commune et vécue du monde tel que nous le percevons et du monde tel que la science physique le décode et l'explique sous forme de natures simples matérielles (figures, mouvement, étendue, quantité, etc.) innées en nous. Au premier degré, c'est donc le monde vécu et perçu qui

[673] L'expression « *Mundus est fabula* » (le monde est une fable), qui se lit sur la page ouverte de l'ouvrage qui tient en main Descartes dans son portrait exécuté en 1647 par le peintre néerlandais Jan Baptist Weenix, apparaît, pour la première fois, dans une lettre à Mersenne du 25 novembre 1630 : « Et je ne pense par après ceci [la publication projetée du traité *Le Monde*] me résoudre jamais de ne faire rien imprimer, au moins moi vivant : car la fable de mon Monde me plaît trop pour manquer à la parachever, si Dieu me laisse vivre assez longtemps pour cela ; mais je ne veux point répondre de l'avenir », AT, I, p. 179. L'antériorité de la formule à la nouvelle de la condamnation de Galilée, qui parviendra à Descartes en novembre 1633, d'une part, et son usage dans une correspondance privée, d'autre part, indique que l'idée de présenter son *Monde* à la façon d'une fable ne tient manifestement pas à une volonté prudente de rassurer les autorités religieuses et de ne pas compromettre sa publication, mais à des raisons plus strictement philosophiques.

est une fable. A un second degré, c'est le monde même de la science qui est encore une fable, puisqu'il n'accède jamais qu'à des objets conçus à l'aide de vérités créées, et non à l'assurance que ces objets correspondent à l'être des choses. L'écart entre la perception sensible et l'objet, entre l'ordre de la nature et l'ordre de la connaissance, est ainsi redoublé par un écart toujours possible entre l'objet et l'être des choses, entre l'ordre de la connaissance et l'ordre du réel tel qu'il est dans la pensée de Dieu, laquelle nous demeure irréductiblement incompréhensible. Monsieur J.-L. Marion désigne cet écart, au second degré, sous un terme éclairant, celui de « surcodage »[674] toujours possible. Ainsi, nous ne pouvons affirmer que Dieu, dit Descartes, ne puisse pas faire qu'une montagne existe sans vallée, que deux et un ne fassent pas trois. Nous pouvons seulement dire que notre esprit ne peut pas concevoir, par exemple, une montagne sans vallée, que deux et un ne fassent pas trois, un néant étendu, un espace vide, une fin à l'univers :

> […] nequidem dicere ausim ; Deum facere non posse ut mons sit sine valle, vel ut unum et duo non sint tria ; sed tantum dico illum talem mentem mihi indidisse, ut a me concipi non possit mons sine valle, vel aggregatum ex uno et duobus quod non sint tria, etc., atque talia implicare contradictionem in meo conceptu. Quod idem etiam de spatio, quod sit plane vacuum, sive de nihilo, quod sit extensum, et de rerum univesitate, quod sit terminata, dicemdum puto ; quia nullus mundi terminus fingi potest, ultram quem extensionem esse non intellegam ; nec etiam dolium adeo vacuum possum concipere, ut nulla in ejus cavitate extensio sit, ac proinde etiam in quo non sit corpus ; qui ubicunque extensio est, ibi etiam necessario est corpus[675] ; [[…] je n'ose pas même dire que Dieu ne peut faire une montagne sans vallée, ou qu'un et deux ne fassent pas trois, mais je dis seulement qu'il m'a donné un esprit de telle nature, que je ne saurais concevoir une montagne sans vallée, ou que l'agrégé de un et de deux ne fasse pas trois, etc. Et je dis seulement que telles choses impliquent contradiction en ma conception. Tout de même aussi il me semble qu'il implique contradiction en ma conception de dire qu'un espace soit tout à fait vide, ou que le néant soit étendu, ou que l'univers soit terminé ; parce qu'on ne saurait feindre ou imaginer aucunes bornes au monde, au-delà desquelles je ne conçoive de l'étendue ; et je ne puis aussi concevoir un muid tellement vide, qu'il n'y ait aucune extension en sa cavité, et dans lequel par conséquent il n'y ait point de corps ; car où il y a de l'extension, là aussi nécessairement il y a un corps[676]]

De manière contingente, Dieu crée, dans un acte pur de sa volonté qui, de manière incompréhensible pour nous, ne se sépare pas de son entendement, ce que notre

---

[674] J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 325-346.

[675] *A Arnauld* 29 juillet 1648, AT, V, p. 224.

[676] Trad. anonyme de l'édition des lettres de Descartes de 1724-1725, à Paris, par la Compagnie des Libraires, revue par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, pp. 865-866.

entendement, distinct de notre volonté, reçoit passivement de manière absolument nécessaire.

Or, les vérités créées ne nous disent rien sur Dieu, rien sur ce qu'est la vérité dans la pensée de Dieu que nous ne pouvons comprendre. Nous savons seulement ce qu'il a voulu qu'elles soient pour nous dans sa souveraine puissance et bonté. Pourquoi l'a-t-il voulu ? Pourquoi les vérités éternelles sont-elles ce qu'elles sont ? Pourquoi celles-ci plutôt que d'autres ont-elles été créées, puisque Dieu est entièrement libre de créer les essences qu'il veut ? C'est ce que nous ne pouvons savoir, puisque l'infini ne se comprend, ni ne s'explique de notre point de vue fini. Les raisons en demeurent cachées aux yeux de notre raison et les fins de Dieu restent impénétrables. Créées par lui, les vérités ne me disent rien de l'être des choses tel qu'il est en soi et pour Dieu, ni de l'être de Dieu. Nous rejoignons volontiers, ici, Ferdinand Alquié, plaidant pour une césure, chez Descartes, entre le plan de la connaissance et de l'action technique, d'une part, et celui de l'être, d'autre part, lorsqu'il note à ce sujet :

> La confusion du caractère fictif de la physique cartésienne avec un caractère prétendu hypothétique est un des fruits les plus tenaces de l'erreur que nous nous efforçons ici de combattre, et qui provient, selon nous, du peu de sympathie qu'ont la plupart des commentateurs pour l'inspiration criticiste de toute la métaphysique moderne […] de même donc que Kant ne croira point la physique « hypothétique » mais professera qu'elle ne porte pas sur la chose en soi, de même Descartes, souvent persuadé jusqu'à l'entêtement de la vérité de sa physique, ne croit pas pour cela qu'elle enseigne ce que sont réellement les choses, ou, si l'on préfère, qu'elle renseigne sur la façon dont Dieu les fait[677].

Cependant, F. Alquié en déduit que « […] par la technique, nous ne ferons jamais les choses comme la nature les fait […] »[678]. Nous serons plus réservés, sur cette déduction, à notre avis, un peu rapide et certainement hardie. Car nous ne savons précisément rien de la manière dont la nature produit ce que nous connaissons à l'aide du code de notre entendement et des natures simples matérielles qui lui permettent de lire le monde au moyen de figures, de mouvements, de l'étendue, etc. Il nous semble qu'il y a, en effet, contradiction à dire que nous ne connaissons rien du plan de l'être, des choses en soi et à soutenir, en même temps, qu'il est nécessairement différent de la manière dont nous le pensons. Nous n'avons, en fait, pas plus de certitude et d'arguments pour affirmer que les idées de notre entendement sont conformes à la

[677] F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, p. 125.

[678] *Id.*, p. 126

réalité hors de notre entendement que de certitude et d'arguments pour affirmer qu'elles ne lui sont pas conformes.

Je connais seulement des objets, construits à partir d'idées innées et créées par Dieu. Ces objets, je ne peux que me les représenter de la façon dont mes idées innées me les présentent. C'est pour cette raison que nous ne sommes pas loin, avec Descartes, de l'opposition que formera Kant entre choses en soi et objets constituant la réalité phénoménale. Pour Descartes, il y a bien un écart possible mais, par définition, inconnaissable pour notre esprit fini, entre les vérités saisies de notre point de vue et la pensée de Dieu. Notre pensée est fondée sur un décret de Dieu, mais, étrangement et paradoxalement, nous ne pouvons rien savoir de ce fondement qui nous demeure inaccessible, de sorte que, de cette manière, le fondement se dérobe à notre rationalité. La création des vérités éternelles n'est donc pas en mesure de fonder la rationalité, puisque Dieu n'est pas compréhensible. Nous en arrivons à l'idée que la thèse de la création des vérités éternelles pose un fondement et, en même temps, n'apporte aucun fondement accessible à la raison humaine. Mais ce paradoxe ne vient-il pas de ce que nous posons mal le problème dont il est question ? La question du fondement est-elle en jeu dans la thèse de la création des vérités éternelles ? Ne voulons-nous pas plutôt trouver une réponse, dans cette thèse, à une question qui n'en relève pas ? Le paradoxe que nous rencontrons ne vient-il pas, en fait, d'un contresens ? Quelle est, alors, la nature de ce contresens ? Elle provient d'une confusion entre l'origine des vérités et le fondement de la connaissance de la vérité, et entre les vérités et la vérité.

Il est nécessaire de définir et de distinguer chez Descartes trois notions proches, mais distinctes, bien que rarement distinguées de manière suffisamment insistante : la véracité divine, les vérités, la vérité. Sans procéder à leur distinction, la question du fondement ne peut rester que mal posée.

a) Ne revenons pas sur la question de la caution apportée à la raison par la connaissance de la véracité divine. Nous l'avons largement évoquée en tâchant de la distinguer de la question du fondement avec laquelle elle est, le plus souvent, largement confondue.

b) Que dire des vérités ? Les vérités sont des contenus de représentations, des idéats. Elles sont créées par Dieu et sont éternelles. Dieu en est la cause. Dieu est dit, en ce sens, chez Descartes, source de vérité (« *fons veritatis* »[679]). Si l'on veut qualifier Dieu, en ce sens, de fondement, ce n'est

[679] L'on trouve cette expression dans la *Méditation première*, AT, VII, p. 23, et à l'article 22 des *Principia philosophiae*, I, AT, VIII, 1, p. 13.

qu'au prix d'un déplacement sémantique qui fait de « *fons* » (source) un « *fondamentum* » (fondement). Ce glissement de sens consiste à superposer abusivement l'idée d'origine et celle de fondement, c'est-à-dire ce dont les vérités proviennent et ce sur quoi s'appuie, non pas leur production, mais leur connaissance. Or, la seule question que pose la philosophie première cartésienne est celle du fondement sur lequel nos jugements peuvent s'appuyer. Nous venons de souligner que la thèse de la création des vérités éternelles a deux caractéristiques qui ne permettent pas de lui conférer un caractère secondaire dans la pensée cartésienne : elle n'appartient, de son temps, qu'à Descartes, et il ne cesse de la revendiquer, avec une remarquable constance, tout au long de son itinéraire de pensée de 1630 à la fin de sa vie. Si la thèse de la création des vérités éternelles est absente, sinon par allusion, des textes majeurs de la philosophie cartésienne, alors même qu'elle est un élément à la fois essentiel et constant de sa doctrine métaphysique, il faut certainement, et très logiquement, en déduire qu'elle ne concerne pas l'objet de la philosophie première aux yeux de Descartes. Dès lors, la question n'est pas tant de savoir, comme se le demande Monsieur J.-L. Marion, comment ne pas induire de la marginalité textuelle qui frappe la thèse de la création des vérités éternelles sa secondarité théorique, ou de soupçonner une thèse laissée ésotérique par Descartes, justement parce qu'elle dévoilerait le cœur de sa doctrine[680]. Il s'agit de mesurer l'écart entre l'objet de cette thèse et l'objet des textes de philosophie première (*Discours de la méthode*, *Méditations métaphysiques*, *Principes de la Philosophie*, *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, *Entretien avec Burman*). Nous répondons à ce problème en suggérant que la question de l'origine des vérités n'est pas celle de la philosophie première cartésienne. Et elle ne l'est pas parce que la philosophie première tente d'apporter une réponse à la question de la valeur objective de notre connaissance, et non à celle de son origine. Disons que la thèse de la création des vérités éternelles est au cœur de la métaphysique cartésienne que Descartes n'a jamais écrite en tant que telle, mais qu'elle se situe hors du champ de sa philosophie première, à laquelle sont consacrés pas moins de cinq textes majeurs, lesquels n'en font pas sérieusement état.

c) Venons-en à la notion de vérité. La vérité désigne la connaissance des vérités créées, l'adéquation de l'esprit et de l'objet connu, c'est-à-dire la connaissance parfaite que nous pouvons avoir d'une chose. Elle se situe en aval de la question de l'origine des vérités éternelles et strictement à

[680] J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, p.144.

> l'intérieur de la sphère de la rationalité, non à son point de franchissement vers ce qui lui est inaccessible, à savoir sa propre origine. Or, la réponse de Descartes va être la suivante : le fondement, c'est-à-dire ce sur quoi s'appuie la connaissance est dans l'esprit qui conçoit. C'est dans ce seul sens que se pose la question du fondement de la connaissance de la vérité chez Descartes. La question de la création des vérités éternelles n'en fait pas partie.

En conclusion, il apparaît que ni la doctrine de la véracité divine, entièrement intérieure au déploiement de la rationalité, connaissance parmi d'autres connaissances auxquelles elle s'enchaîne utilement, ni la doctrine de la création des vérités éternelles, entièrement extérieure à l'exercice de la rationalité, n'apportent une réponse à la question du fondement de la science. Cela ramène à poser la question du fondement à partir de l'examen de l'assurance que l'esprit humain trouve en lui-même.

QUATRIEME PARTIE. DEFAUT ET MIME DE L'ABSOLU

Descartes affirme, à partir de 1641, avec netteté, que la garantie de la véracité divine vaut notamment pour les évidences passées alors que les évidences actuelles reposent sur la seule nature et persuasion de notre esprit. En limitant la garantie divine à être le supplétif de l'évidence actuelle pour les évidences dont nous n'avons plus que le souvenir, en soutenant qu'il ne saurait y avoir de simultanéité entre le moindre doute et l'expérience de l'évidence lorsque celle-ci est entièrement présente à notre esprit, Descartes semble poser, comme principe, l'autonomie de notre connaissance envers Dieu. Il ne semble pas chercher à fonder l'assurance d'une équivalence absolue, et hors de la pensée, entre la vérité et nos certitudes. Aucun texte ne parvient à clairement attester qu'il entretiendrait l'espoir ou l'ambition d'assigner un fondement, autre que subjectif, au savoir humain. Cette interprétation peut trouver un élément de confirmation dans le quatrième point, auquel il convient que nous nous arrêtions, des *Réponses aux secondes objections*, objections recueillies par Mersenne auprès de divers théologiens et philosophes. Nous nous proposons d'analyser comment ce texte peut être lu comme le reconnaissance par Descartes du caractère fini de la seule vérité à laquelle puisse prétendre la rationalité humaine.

CHAPITRE I. SUR LE QUATRIEME POINT DES *REPONSES AUX SECONDES OBJECTIONS*

Pour mémoire, *Secondes objections, recueilles par le R. P. Mersenne de la bouche de divers théologiens et philosophes* comprennent sept points, auxquels Descartes répond dans l'ordre où ils lui sont soumis. Sommairement résumée, cette batterie d'objections, courte mais dense, invite Descartes à apporter des éclaircissements sur : la distinction de l'âme et du corps (premier point), la première preuve de l'existence de Dieu par les effets, à savoir par la présence de son idée en nous (second point), l'apparence d'un « cercle » logique entre règle générale de l'évidence et garantie divine (troisième point), l'impossibilité que Dieu nous trompe et la question de l'assurance d'un fondement de la connaissance humaine (quatrième point), les relations de la volonté et de l'entendement et les conséquence de la thèse de l'intellectualisme moral (cinquième point), la pertinence de l'argument ontologique (sixième point), l'immortalité de l'âme qui ne saurait se déduire de son immatérialité (septième point). Ces objections balaient les points fondamentaux des questions de métaphysique traités par Descartes et s'achèvent par la demande faite à Descartes de bien vouloir se prêter à la rédaction d'une présentation synthétique « selon la méthode des géomètres », et non plus analytique, des *Méditations*.

Le quatrième point des *Secondes objections*[681] comprend deux questions et arguments :

[681] AT, IX, 1, pp. 99-100. Le passage des *Réponses* sur ce quatrième point se trouve aux références suivantes : AT, IX, 1, pp. 113, l. 26-114, l. 39.

a) Dieu ne peut-il pas nous tromper, comme semblent en attester certains passages de l'*Ancien testament*, à la façon dont un médecin, dans leur intérêt, ne dit pas toute la vérité à ses patients ou un père à ses enfants, usant en cela non de malice, mais de prudence et de bienveillance ?

b) Sans recourir à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, ne devons-nous pas envisager que notre nature nous trompe toujours ou, du moins, fort souvent, comme l'expérience nous l'indique ? Cette seconde réflexion amène ses objecteurs à demander à Descartes en quoi, selon lui, une connaissance claire et distincte ne saurait être trompeuse, en quoi, par conséquent, elle doit être tenue pour certaine.

La réponse Descartes constitue un des textes selon nous, les plus difficiles à interpréter de sa philosophie première, mais aussi l'un des plus décisifs pour parvenir éclairer les relations qu'entretiennent dans sa doctrine l'*ego*, la vérité et la connaissance de Dieu.

§ 1. ÉCONOMIE GÉNÉRALE DE LA RÉPONSE DE DESCARTES

Après une suite de considérations sur la manière dont l'Écriture biblique, destinée à la compréhension du vulgaire, doit être interprétée[682], sa réponse se déploie, sur le terrain proprement philosophique, selon trois moments successifs :

a) Descartes rappelle que Dieu n'a pas voulu que nous nous trompions toujours jusque dans les choses pour nous les plus évidentes et qu'il ne nous a pas dotés d'un entendement vicié. A l'appui de sa position, Descartes soutient que si notre entendement nous trompait en toutes circonstances nous disposerions d'une autre faculté pour nous en déprendre. Or nous ne trouvons en nous aucune faculté autre que l'entendement qui nous permette d'en corriger éventuellement les idées claires et distinctes, s'il s'avérait

[682] L'idée défendue par Descartes, à savoir que l'Écriture est conçue pour le vulgaire et qu'il ne convient pas de la prendre à la lettre, anticipe ce que soutiendra à son tour Spinoza à ce sujet :« […] chez les Juifs et les Gentils, le vulgaire auquel prêchèrent les Prophètes et les Apôtres et pour lequel ils écrivirent entendait le langage des Prophètes et des Apôtres […] », *Traité théologico-politique*, chap. 7, « De l'interprétation de l'Écriture », trad. Ch. Appuhn, Paris, Flammarion [« GF »], 1965, pp. 155-156.

qu'en dépit de leur clarté et de leur distinction, elles soient fausses[683]. L'argument de Descartes tire parti du constat suivant : en nous dotant de l'entendement Dieu nous a permis, dans sa bonté et sa véracité, de corriger les inclinations trompeuses qui naissent en nous de nos sens. De ces inclinations trompeuses l'hydropisie fournira un exemple. En l'absence de tout besoin de boire, elle pousse le sujet qui en est atteint à ressentir le besoin illusoire d'épancher sa soif au détriment de la conservation de sa santé. Reste que l'entendement enseignera à l'hydropique qu'il doit se déprendre de son instinct naturel et qu'il doit s'éviter, pour préserver sa santé, de boire plus que de raison. A l'inverse de nos sens, notre faculté de former clairement et distinctement des jugements à l'aide notre entendement n'a pas, en revanche, la possibilité d'être réformée par une autre faculté. Nous devons en déduire qu'elle ne peut tendre qu'au vrai, si tant est, bien sûr, que nous en usions convenablement en maintenant constamment notre volonté dans les bornes de notre entendement. Pour quelle raison ? Parce que l'hypothèse inverse, d'un entendement à la fois trompeur et dépourvu de toute possibilité de réformation entrerait en contradiction avec la perfection intrinsèque à la nature divine, en vertu de laquelle Dieu ne peut qu'être souverainement bon et souverainement vérace. Aussi, cette hypothèse doit-elle être écartée. Le fond de l'argumentation de cette partie de la réponse de Descartes à ses objecteurs sera encore repris dans les *Réponses aux sixièmes objections* ; Descartes y redit que l'on ne peut feindre que Dieu nous trompe parce que l'idée d'un Dieu trompeur est une contradiction dans les termes et qu'aucune forme de malice ne saurait s'accorder avec l'infini perfection de Dieu, dont le souverain être ne peut se porter vers cette forme du non-être qu'est la tromperie[684]. Cette argumentation se trouvait déjà formulée dans les conclusions de la *Méditation troisième* relatives à l'examen de la même question[685], tout comme dans la quatrième partie du *Discours de la*

[683] Descartes reprend ici les termes de l'argument, présenté dans la *Méditation troisième*, relatif à l'impossibilité de ne pas se fier à la raison : « […] car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle », AT, IX, 1, p.30.

[684] « Et on peut voir clairement qu'il est impossible que Dieu soit trompeur, pourvu qu'on veuille considérer que la forme ou l'essence de la tromperie est un non être, vers lequel jamais le souverain être ne se peut porter », AT, IX, I, p. 230.

[685] « […] ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection. D'où il est

Méthode[686]. On là retrouvera encore dans les articles 29 et 30 de la première partie des *Principes de la philosophie*[687]. Cet ensemble de textes dessinent une doctrine constante s'appuyant sur la considération de la nature souveraine de Dieu pour en conclure qu'il n'a pu faire que nous nous trompions toujours[688].

b) Descartes note ensuite la difficulté manifeste à se défaire des doutes nés de la *Méditation première* qu'éprouvent ses objecteurs, qui continuent de soupçonner notre nature d'inaptitude à la vérité bien qu'ait été levée l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Sur un ton qui frise l'agacement, pensant en avoir assez dit dans le texte des *Méditations*, il déclare toutefois accepter de revenir sur ce qu'il tient pour le fondement de toute certitude humaine. Il va, en guise d'éclaircissement de sa doctrine sur ce point essentiel, distinguer la certitude à laquelle nous pouvons prétendre de l'idée d'une vérité absolue, dont nous ne pouvons pas même avoir une véritable conception. La vérité pour nous est ce dont nous sommes entièrement persuadés et ce dont nous sommes entièrement persuadés ne peut être que ce que nous concevons clairement et distinctement. C'est sur ce segment capital de sa réponse que nous allons revenir.

c) Une fois établi que la clarté et la distinction de notre entendement forment les seuls fondements de notre certitude, Descartes rappelle que la connaissance de Dieu, nous assurant que l'entendement, à l'exclusion de toute autre faculté, nous fait connaître le vrai, nous est grandement utile pour

---

assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut », AT, IX, 1, p. 41.

[686] « Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a, que la vérité ou la perfection procède du néant », AT, VI, pp. 38-39.

[687] « Et le premier de ses attributs qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il [Dieu] est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets, et que nous expérimentons en nous-mêmes ; car encore que l'adresse à pouvoir tromper semble être une marque de subtilité d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu », art. 29, AT, IX, 2, pp. 37-38 ; « […] la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement ; parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien », art. 30, AT, IX, 2, p. 38.

[688] « En quatrième lieu, *lorsque je dis que Dieu ne peut mentir ni être trompeur*, je pense convenir avec tous les théologiens qui n'ont jamais été et qui seront à l'avenir », *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 112-113.

> valider les connaissances dont nous nous souvenons des conclusions mais point des prémisses, sans avoir à réexaminer ces dernières. Descartes ne fait que reprendre, dans cette dernière partie de sa réponse, ce qu'il a déjà exposé dans la *Méditation cinquième* et inlassablement répété, en d'autres occasions, aux tenants de l'objection du cercle logique, ce que nous avons déjà examiné.

Une remarque s'impose à ce stade : en répondant premièrement, à la question de savoir si Dieu peut nous tromper et nous rendre aveugle à toute vérité, puis, secondement, à la question de savoir si notre nature peut avoir été ainsi créée que les choses que nous concevons clairement et distinctement ne soient pas conformes aux choses telles qu'elles sont en soi et pour Dieu ou pour un ange, le texte du quatrième point des *Réponses aux secondes objections* distingue nettement deux problèmes généralement confondus dans l'interprétation de la philosophie première de Descartes. Cette confusion, fréquente chez les commentateurs, résulte, en réalité, de la décision de voir en Dieu le fondement de la connaissance. Elle inspire la ligne d'interprétation générale selon laquelle le principe de la véracité divine garantit la conformité de nos pensées claires et distinctes à la réalité telle qu'elle est hors de notre pensée et telle qu'elle est pour Dieu qui la crée. Or cette interprétation déduit, abusivement, l'univocité de la vérité en Dieu et en nous, du principe de véracité divine. Le texte des *Réponses aux secondes objections* nous enseigne que Descartes ne s'autorise pas à procéder à une telle déduction. Sa réponse consiste non seulement à maintenir la distinction des deux questions posées par ses objecteurs, à savoir celle de la véracité divine et celle de la connaissance de la vérité absolue, mais aussi à leur apporter deux réponses elles-mêmes bien distinctes. Quelle est la thèse soutenue par Descartes ? Descartes soutient, tout à la fois, que Dieu ne me trompe pas sur les vérités dont je suis certain et que les vérités dont je suis certain ne valent peut-être pas de son point de vue. Cette double thèse laisse surgir une difficulté : Comment Dieu pourrait-il me permettre de connaître la vérité si ce qu'il m'autorise à connaître par la clarté et la distinction de mon entendement n'est pas ce qui est vrai pour lui et en soi ? Comment Descartes peut-il affirmer que la clarté et la distinction de mes jugements sont vrais, parce que Dieu ne peut pas me tromper au regard de sa souveraine bonté, et affirmer que ce que nous concevons clairement et distinctement ne relève peut-être pas de la vérité absolument parlant ? Ne doit-on pas objecter à la double thèse défendue par Descartes que Dieu est fatalement trompeur, si ce qui est clair et distinct de notre point de vue n'est pas vrai pour lui ? Non, si l'on veut bien considérer que Descartes distingue en réalité, ici, dans le second mouvement de sa réponse, comme souvent[689], deux plans : celui de la vérité absolue et celui des vérités

[689] Monsieur Pierre Guenancia relève cette dualité de plans, qui intervient souvent dans la doctrine cartésienne, au sujet des relations entre la liberté et la nécessité chez Descartes. Le plan de la nécessité divine doit être soigneusement distingué de celui du libre arbitre de l'homme et ne doivent pas se

créées. La vérité à laquelle nous sommes en mesure d'accéder est de l'ordre des vérités créées. Nous ne connaissons que le plan des vérités créées par Dieu, celui de la vérité absolue, telle qu'elle est pour Dieu, n'est pas accessible à un esprit humain, de sorte que nous ne pouvons ni infirmer, ni confirmer la correspondance des vérités créées par Dieu avec la vérité telle qu'elle est conçue par Dieu. Nous ne pouvons rien en dire, sauf, bien sûr, si Dieu nous le révèle. C'est ce que confirmeront notamment les *Réponses aux quatrièmes objections* en soutenant que si nous pouvons nous assurer que notre connaissance n'est pas incomplète et imparfaite par abstraction de l'esprit, si nous pouvons être assurés d'avoir une idée complète d'une chose, nous ne pouvons être, en revanche, assurés que cette idée complète forme une connaissance complète de la chose dont elle est idée, de sorte que nous ne pouvons jamais savoir si nous disposons d'une parfaite connaissance d'aucune chose :

> Mais, quoiqu'un entendement créé ait peut-être en effet les connaissances entières et parfaites de plusieurs choses, néanmoins jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu même ne le lui révèle entièrement. […] il y a bien une différence entre avoir une connaissance entièrement parfaite, de laquelle personne ne peut jamais être assuré, si Dieu ne le lui révèle, et avoir une connaissance parfaite à ce point que nous sachions qu'elle n'est point rendue imparfaite par aucune abstraction de notre esprit[690].

La raison humaine doit reconnaître qu'elle n'est pas en mesure de tout comprendre, à commencer (nous l'avons déjà soutenu dans le chapitre précédent) par les raisons qui ont présidé en Dieu au choix de la constitution de notre esprit créé, autrement dit à commencer par la source même de sa propre rationalité. Toutefois, cette reconnaissance des limites de notre rationalité n'est pas qu'un défaut de connaissance ; elle n'est pas rien. Elle forme déjà un savoir et nous dicte un principe de sagesse épistémologique nous prescrivant de n'appliquer notre esprit qu'aux questions et aux choses qui ne dépassent pas sa portée. Il y a bien plus, dans cette prise en compte des limites de notre raison, que dans le « je sais que je ne sais pas » socratique ; car, en

---

contredire. Descartes, note Monsieur P. Guenancia, procède sur cette question, au moins formellement, comme pour la question des trois notions primitives, au sujet de laquelle Descartes distingue le plan de l'union substantielle de l'âme et du corps et le plan de leur distinction substantielle. Concernant l'articulation de la providence divine et de liberté humaine, il faut admettre, dit Monsieur P. Guenancia, avec Descartes, deux régimes distincts de rationalité, l'un qui s'applique à Dieu, l'autre à l'homme; voir P. GUENANCIA, « La question du libre arbitre, Descartes ou Hobbes » in Y. CH. ZARKA (dir.), *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains, Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, Paris, Vrin, 2012, pp. 48-50. Nous suggérons de transposer cette distinction entre régimes de rationalité, qu'opère Monsieur P. Guenancia sur la question de la détermination de nos actes, à la question de la connaissance chez Descartes, qu'on saurait affirmer être identique du point de vue de Dieu ou des anges et du point de vue de l'homme.

[690] AT, IX, 1, pp. 171-172.

passant du « je sais que je ne sais pas » à un « je sais que je ne peux pas savoir », l'on passe d'un état de résignation, ou de condamnation à l'interrogation et au doute, à un exercice critique de la raison. L'on passe de l'impossibilité de sortir du questionnement à la possibilité d'établir un savoir conscient de ses propres limites. L'adage et aveu d'ignorance socratique est encore une négation du savoir qui impose à l'exercice de la philosophie d'être un questionnement inlassablement renouvelé. En revanche, la conscience cartésienne que je ne peux pas savoir et de ce que je ne peux pas savoir est déjà une affirmation et un savoir autorisant la philosophie à se penser comme une science. En ce sens Descartes anticipe plus Kant qu'il ne reste lointainement fidèle à la conception socratique du questionnement qui finira par nourrir de scepticisme la doctrine de l'Académie. Cette conscience des limites de notre rationalité, tout comme l'avancée que constitue la connaissance de ce que nous ne pouvons pas connaître sont affirmées, dès 1628-1629, par Descartes dans la *Regula VIII* :

> Sed quoties ad alicujus rei cognitionem mentem applicabit, vel illam omnino reperiet, vel certe ab aliquo experimento pendere perspiciet, quod in sua potestate non sit, ideoque non culpabit ingenium suum, quamvis ibi sistere cogatur, vel denique rem quaesitam omnem humani ingenii captum excedere demonstrabit, ac proinde non se idcirco magis ignarum esse arbitrabitur, quia non minor scientia est hoc ipsum quam quodvis aliud cognovisse[691] ; [Mais chaque fois qu'il [quiconque aura assimilé les règles de la méthode] appliquera son esprit à la connaissance de quelque objet, ou bien il y parviendra complètement ; ou du moins il verra clairement qu'elle dépend de quelque expérience qu'il n'est pas en son pouvoir de faire, aussi ne s'en prendra-t-il point à son esprit, s'il est pourtant contraint de s'en tenir là ; ou bien enfin il démontrera que la connaissance cherchée dépasse entièrement la portée de l'esprit humain, et il ne s'en jugera pas pour autant plus ignorant, puisque ce n'est pas une moindre science de savoir cela que de savoir quoi que ce soit d'autre[692]]

Il s'ensuit que ce qui est vrai pour nous, et suffit à notre certitude, est une vérité finie et relative à la façon dont notre esprit a été constitué par Dieu. Pour nous convaincre de l'ensemble de ces considérations, nous nous proposons de revenir ici plus en détail sur les éléments exposés par Descartes dans le second mouvement de sa réponse au quatrième point des *Réponses aux secondes objections* (AT, IX, 1, pp. 113, l. 26 - 114, l. 39), ci-dessus visé par nous en b).

---

[691] *Regulae ad directionem ingenii*, VIII, AT, X, p. 400.

[692] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. I, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, pp. 122-123.

§ 2. Expérience de l'évidence et persuasion

La lecture du passage des *Réponses aux secondes objections* que nous nous proposons d'approfondir ici nous amène, en premier lieu, à prendre en considération la manière dont Descartes conçoit les rapports entre raison et persuasion, au sein même de la rationalité. Alors que nous serions assez spontanément enclins à exclure la présence de toute forme de croyance dans l'exercice de la raison, Descartes réintroduit la croyance, au sens fort de persuasion, là nous nous attendions peut-être le moins à la trouver. Ainsi, le caractère fini et relatif à la constitution de l'esprit humain, qui définit notre connaissance, assied, en dernier lieu, ses jugements sur des croyances ou persuasions qu'engendre l'usage de notre raison dans la *recta perceptio*. Il nous apparaît, et nous nous emploierons à défendre ici, que, par un formidable effort de décodage des sensations et d'élimination des formes substantielles héritées de la physique aristotélicienne, la physique cartésienne nous apprend que le monde n'est pas comme nous croyons spontanément qu'il est lorsque nous nous fions à nos perceptions sensibles. Nous avons déjà souligné que les objets de nos sens ne sont pas comme nous les percevons, parce que les causes de nos sensations n'ont rien de commun avec nos sensations. Elles sont de natures différentes. La physique cartésienne nous apprend à connaître ainsi le monde comme nous le pensons au moyen des natures simples présentes dans notre entendement. Toutefois, la philosophie première de Descartes nous apprend que nous ne saurions être assurés que le monde est, hors de notre pensée, conforme à la façon dont nous le pensons. Avec Descartes, nous ne pensons plus le monde comme nous croyons qu'il est, mais il nous faut encore croire, croire à un second degré, croire que le monde est comme nous le pensons. Il nous faut le croire, et nous ne pouvons que le croire, car, prisonniers de notre pensée, nous ne pouvons pas espérer le savoir en empruntant un point de vue qui lui soit extérieur. Descartes parvient à penser le monde autrement que nous le croyons spontanément dans l'expérience sensible, mais il ne peut éviter que nous devions le croire tel que nous le pensons. La pensée est certes purgée de ses croyances naturelles, mais elle doit se résoudre à suivre une croyance ou persuasion plus fondamentale en la raison, qui se présente comme un effet de notre nature et de l'usage de notre raison :

> Car, étant assuré que ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de ne rien leur attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant

> dans leurs idées, mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses[693].

Au regard de cette thèse, l'on ne peut qu'être sensible à l'insistance avec laquelle Descartes, évoquant ici l'ultime fondement de toute certitude rationnelle, a recours à la notion de croyance, de *persuasio* en latin. La notion de croyance au sens le plus fort, ou de persuasion, est au cœur de l'exposition de ce qu'est la certitude la plus parfaite. La persuasion est, en ultime instance, est un élément constitutif de la rationalité. Ainsi, la notion de persuasion revient, sous forme de substantif, de verbe ou d'adjectif, sept fois dans les dix-huit premières lignes de la seconde séquence du quatrième point des *Réponses aux secondes objections*, portant sur le fondement de la connaissance rationnelle. Nous pouvons décomposer cette séquence[694] en cinq propositions successives qui définissent la plus haute certitude comme une croyance inébranlable :

a) Descartes affirme qu'une conception claire et distincte engendre notre croyance ou persuasion à son égard :

> Premièrement, que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire (« *persuademus* »)[695].

b) La force de cette croyance ou persuasion est telle qu'elle éteint définitivement toute possibilité de douter :

---

[693] *A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, p. 474.

[694] Nous redonnons l'intégralité du passage ici afin de ne pas en perdre de vue le mouvement d'ensemble : « Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes, naturellement portées à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher d'avantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter.
Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous en avons pas même le moindre soupçon ? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude. Mais l'on peut bien douter si l'on a quelque certitude de cette nature, ou quelque persuasion ferme et immuable. », AT, IX, 1, pp. 113-114.

[695] AT, IX, 1, p. 113.

> Et si cette croyance (« *persuasio* ») est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce que nous croyons (« *persuademus* ») de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage […][696].

c) Cette force est si grande qu'elle est de nature à nous combler dans la recherche de la vérité et à nous dissuader d'en attendre autre chose :

> […] nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement (« *cum ratione* ») souhaiter[697].

d) L'éventuelle tentative de déni, par quiconque, de la vérité de cette croyance, née d'une perception claire et distincte, ne peut être que sans effet sur nous qui en faisons l'expérience :

> Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés (« *persuasi* ») paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, il est faux[698] ?

e) La force de cette croyance est telle que l'hypothèse d'une fausseté absolue, du point de vue de Dieu ou des anges, dépasse la portée de notre esprit et ne peut parvenir à engendrer une croyance ou un début de croyance inverse :

> Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons (« *credamus* ») point du tout, et que nous en avons pas même le moindre soupçon[699] ?

f) Lorsque nous faisons l'expérience d'une telle croyance ou persuasion, nous accédons au plus parfait degré de certitude que l'esprit humain peut atteindre :

---

[696] *Ibid.*

[697] *Ibid.*

[698] *Ibid.*

[699] *Ibid.*

> Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ôtée, laquelle (« *persuasio* ») par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude[700].

Nous avions déjà noté ce recours au lexique de la persuasion et de la croyance, avec l'usage des verbes latins *persuadere* et *credere*, pour décrire ce qui confère leur certitude à nos connaissances, dans la *Méditation troisième*, dans la *Méditation cinquième*, et aux articles 13 et 15 de la première partie des *Principes de la philosophie*. Nous avons aussi pu vérifier le sens des trente et une occurrences du verbe *credere* et des vingt et une occurrences du verbe *persuadere* dans le texte des *Méditations*, grâce à l'existence d'un index informatique exhaustif des termes utilisés par Descartes dans le texte latin de 1641[701]. Ce recensement fait apparaître que Descartes utilise le lexique de la croyance et de la persuasion dans trois grands registres :

a) celui des choses de la foi ;

b) celui des croyances erronées provenant de nos perceptions obscures ou confuses, en particulier de celles qui nous viennent des sens ;

c) enfin, comme dans les lignes des *Réponses aux secondes objections* que nous venons d'examiner, dans le registre de l'évidence et des connaissances parfaitement certaines, formées à l'aide de la raison détachée des sens.

La croyance en ce que nous pensons forme donc pour Descartes la substance de nos jugements les plus certains et les plus vrais comme celle de nos jugements les plus obscurs et les plus faux. Qu'est-ce qui diffère alors entre la croyance en des jugements faux, celle en des jugements vrais formés à l'aide de la raison et celle, enfin, qui nous vient de la révélation ? Ces trois types de croyances diffèrent non par nature, mais en raison de leurs origines et de leurs degrés de certitude.

La croyance dans les objets obscurs et confus de nos sens ne provient pas d'une certitude fondée sur l'évidence de la raison. Irraisonnée, précipitée ou prévenue, notre volonté croit sans savoir. Elle ne juge pas, elle préjuge avant même que notre raison ait statué ou bien qu'elle ait statué. Ce type de croyance est le plus bas niveau de la croyance, car la raison est toujours en mesure de produire des idées qui peuvent la remettre en question et qui permettront de la corriger. Se substitue alors aux croyances

---

[700] *Ibid.*

[701] J.-L. MARION, J-PH. MASSONIE, P. MONNAT, L. UCCIANI, *Index des* Meditationes de prima Philosophia *de R. Descartes,* Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1996.

en ce que nous présentent les sens une croyance véritable, qui ne peut plus être mise en cause par aucune autre faculté, et qui, pour cela, est définitive. La raison s'impose d'elle-même comme la norme ultime à laquelle nous pouvons nous référer pour porter un jugement. A la différence de Monsieur L. Loeb, dont nous avons, dans la présentation de l'état de la question, évoqué la thèse relative à la théorie cartésienne de la connaissance, nous ne réduisons pas la priorité, qu'accorde Descartes à la raison sur les sens, au résultat d'une simple supériorité psychologique. Le caractère psychologiquement irrésistible de la croyance dans nos idées claires distinctes n'est pas un fait brut. Il est la conséquence d'une hiérarchie des normes et des facultés qui résulte de la constitution de l'esprit humain. La faculté qui fixe la norme la plus élevée est celle qui a pour capacité de corriger les autres sans pouvoir être, à son tour, corrigée par une autre. Descartes le rappelle au début du quatrième point des *Réponses aux secondes objections*, à la suite de ce qu'il déclarait déjà dans la *Méditation troisième* : nous ne disposons d'aucune autre faculté que la raison à laquelle nous fier, pour distinguer le vrai d'avec le faux, qui nous enseignerait que ce que la raison nous présente comme vrai ne l'est pas. Une fois connu le point de vue de la raison, nous ne pouvons en trouver un autre plus haut qui l'enveloppe et nous permette de le vérifier. La recherche de la vérité s'arrête au stade de la raison. Cette impossibilité d'aller au-delà de ce qu'elle nous présente dans l'expérience de l'évidence, lorsque nous en faisons un usage conforme à la méthode, veut qu'elle corresponde au plus haut niveau de certitude auquel nous pouvons accéder par nous-mêmes.

Par nous-mêmes, disons-nous, parce qu'il reste le cas des vérités révélées de la foi, dont Descartes dit qu'elles bénéficient de la lumière surnaturelle de la grâce, ce en quoi elles sont plus assurées et évidentes, selon lui, que celles qui nous viennent de la lumière naturelle de notre entendement :

> Car, encore qu'on die que la foi a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous le croyons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumière naturelle […]. Outre cela, il faut remarquer que la clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes : l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine. Or, quoiqu'on die ordinairement que la foi est en des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non de la raison formelle pour laquelle nous croyons ; car au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe ; ce qui est plus assuré que tout autre lumière naturelle, et souvent même plus évident à cause de la lumière de la grâce[702].

[702] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 115-116.

Il y a, chez Descartes, un degré de certitude encore plus certain que celui des plus parfaites certitudes de la raison ; il s'agit de celui qui accompagne les vérités révélées de la foi. Ces dernières ont un caractère paradoxal. Au regard de leur matière, elles sont obscures, elles sont l'obscurité même. Au regard de leur raison formelle, qui meut notre volonté de sorte qu'elle donne son assentiment et que nous croyons en ce que nous considérons de la sorte, elles sont parfaitement claires et évidentes. Pourquoi ? Parce que la raison de croire n'est pas dans ce que nous croyons, mais dans ce pourquoi nous le croyons ; et ce pourquoi nous le croyons est la lumière qui nous vient de Dieu par l'effet de sa grâce. Or, par la lumière naturelle nous savons déjà que ce qui vient de Dieu ne saurait nous tromper. Mais comme, de surcroît, ce pourquoi nous croyons les vérités révélées est la lumière de Dieu lui-même, nous en sommes encore plus certains. Dans le cas des vérités révélées de la foi, la lumière de la grâce compense le défaut de lumière naturelle qui enveloppe leurs objets et annule, par conséquent, l'effet dissuasif que leur obscurité produit sur notre propension à les croire. Elle l'anéantit de sorte que nous croyons plus évidemment encore ce qui est obscur dans la foi que ce qui est clair et distinct dans l'exercice de la raison.

Ce dernier cas des vérités de la foi est intéressant en ce qu'il rapproche lumière naturelle de l'entendement et lumière surnaturelle de la grâce, comme deux voies par lesquelles la volonté est amenée à reconnaître la vérité. Henri Gouhier remarquait déjà ce parallèle chez Descartes, en notant que la théorie cartésienne du jugement diminue la distance (sans l'abolir) entre l'acte de foi et le jugement ordinaire, qui, dans la doctrine thomiste, se produit sans concours de la volonté[703]. L'acte de foi est un acte de la volonté et non de la raison. Descartes reprend cette définition canonique de la foi dès les *Regulae ad directionem ingenii*. Ainsi, la *Regula III* soutenait déjà, en 1628-1629, ce que Descartes soutient au sujet de la certitude de la foi, en 1641, dans les *Réponses aux secondes objections* :

> Atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae, neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt; quod tamen non impedit quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio sit, sed voluntatis; et si quae in intellectu habeat fundamenta, illa omnium maxime per alterutram ex viis jam dictis inveniri possint et debeant, aliquando fortasse fusius ostendemus[704] ; [Telles sont les deux voies [intuition et déduction] les plus certaines pour parvenir à la science ; du côté de l'esprit on ne doit pas en admettre davantage, et toutes les autres sont à rejeter comme suspectes et exposées à l'erreur ; ce qui ne nous empêche pas pour autant de croire revêtues d'une certitude supérieure à toute

[703] H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale », n° 6], 1924, 2e éd. revue et complétée 1972, p. 189.

[704] *Regulae ad directionem ingenii*, III, AT, X, p. 370.

> connaissance les choses qui nous été révélées par la voie divine, puisque la foi que nous leur accordons, et qui porte toujours sur des choses obscures, n'est pas un acte de l'intelligence, mais un acte de la volonté, ce qui n'empêche pas non plus, si cette foi possède des fondement dans l'entendement, que ceux-ci ne puissent et ne doivent, plus que tout le reste, être découverts par l'une ou l'autre des voies déjà mentionnées, comme nous le montrerons plus au long[705]]

La foi porte sur des choses obscures qui nous sont révélées par la grâce de Dieu ; elle est plus certaine que toute connaissance ; elle est un acte non de l'intelligence, mais de la volonté ; cela n'exclut pas qu'elle trouve aussi un fondement dans la raison, ce sera, par exemple, le cas pour la véracité divine, car la raison formelle que nous avons de croire, autrement dit ce pourquoi nous croyons, est accessible à la raison. Mais l'innovation cartésienne ne vient pas de sa conception de la foi, parfaitement classique ; elle vient de sa théorie du jugement. Cette dernière s'est développée à partir de l'embryon de la *Regula XII*, posant, en 1628-1629, la première distinction des rôles de l'entendement et de la volonté :

> Dicimus tertio, naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere , quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando […][706] ; [Nous disons, troisièmement, que ces natures simples sont toutes connues par elles-mêmes, et qu'elles ne contiennent jamais rien de faux. On s'en rendra compte aisément, si nous distinguons en l'entendement cette faculté qui lui fait avoir l'intuition et la connaissance des choses, de celle qui lui fait juger affirmativement ou négativement […][707]]

Cette théorie cartésienne du jugement s'est ensuite affirmée avec la première règle de la méthode du *Discours* et l'entrée en jeu des notions de précipitation et de prévention de notre volonté expliquant le mécanisme de l'erreur :

> Le premier [précepte de la méthode] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si

[705] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 90.

[706] *Regulae ad directionem ingenii*, XII, AT, X, p. 420.

[707] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 146.

> clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute[708].

La théorie cartésienne du jugement sera enfin entièrement explicitée, dans la *Méditation quatrième*, avec la description précise des rôles respectifs que jouent notre entendement et notre volonté dans la formation de nos jugements :

> En suite de quoi, me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier[709].

En introduisant la volonté dans la formation du jugement, en faisant du jugement un acte de la volonté, la doctrine cartésienne du jugement a pour conséquence de rapprocher la connaissance par la raison de la foi qui provoque, elle aussi, une inclination de la volonté. Mieux, la lumière surnaturelle de la foi remplit la même fonction que la lumière naturelle de l'entendement lorsque celle-ci ne peut s'exercer en raison de l'obscurité des choses révélées. Elles ont quelque chose en commun. Dès lors, ce que Descartes affirme de l'une doit pouvoir aider à la compréhension de l'autre, sans pour autant les confondre. Il y a manifestement quelque chose à apprendre et à retenir ici de ce qu'est la lumière surnaturelle de la foi pour comprendre la façon dont Descartes conçoit analogiquement ce qu'est la lumière naturelle de notre raison. Que dit Descartes au sujet de la lumière surnaturelle de la foi dans le passage des *Réponses aux secondes objections* (AT, IX, 1, pp. 115-116) que nous avons précédemment cité dans la version française de Clerselier, laquelle ne comporte pas d'écart significatif avec l'original latin ? Descartes affirme que la lumière surnaturelle de la foi consiste en une certaine lumière intérieure, d'une part, qui nous inspire une confiance certaine dans les choses qui nous sont révélées par Dieu, d'autre part. Certes, en vertu de son origine en Dieu infiniment parfait, la lumière surnaturelle surpasse en puissance et en certitude la lumière naturelle dont l'origine se trouve dans mon entendement fini et imparfait. Mais, au-delà de cette différence, certes fondamentale, d'origine et de perfection, l'une et l'autre donnent lieu à des expériences de nature analogue. Un même modèle d'évidence et d'expérience régit l'évidence intellectuelle et l'évidence spirituelle. Descartes les compare déjà dans la *Méditation quatrième*, pour les mettre sur un même plan,

[708] AT, VI, p. 18.

[709] AT, IX, 1, p. 45.

affirmant que ni l'une, ni l'autre ne diminue notre liberté, mais que l'une et l'autre la renforcent :

> Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient[710].

Qu'est-ce qui diffère donc entre la croyance de la foi et la connaissance par la raison ? Trois choses : i) l'origine, divine dans un cas, humaine dans l'autre ; ii) la matière, obscure dans un cas, claire et distincte dans l'autre ; iii) le degré d'évidence et de certitude, encore supérieur dans la foi à ce qu'il est déjà dans la raison. A l'inverse, qu'est-ce qui ne diffère pas entre la croyance de la foi et la connaissance par la raison ? La liberté de notre volonté, la raison formelle de notre croyance qui est une lumière intérieure, la confiance certaine, autrement dit le fait d'accéder à la certitude de l'évidence. Ces trois éléments qui caractérisent parfaitement notre connaissance la plus parfaite nous renseignent sur ce qu'est, en ultime instance, le fondement de la connaissance humaine : une croyance, un effet de persuasion qui procède non de Dieu, mais de la structure de notre esprit, et du bon usage de notre raison. En ce sens, le fondement de la connaissance humaine est d'essence éminemment subjective. Il réside dans une expérience intérieure de la pensée finie de l'homme qui donne son assentiment à ce qui se présente à elle. Si un parallèle s'impose, chez Descartes, entre vie de la grâce et vie de la raison, si la foi, dans son domaine, est un analogue de la raison comme le dit H. Gouhier[711], c'est que la raison est un analogue de la foi, bien que d'origine différente. La connaissance rationnelle est une forme de croyance profane et rationnelle.

Quand bien même nous en aurions la volonté, quand bien même nous voudrions le feindre, nous ne parviendrons pas à douter de ce que nous concevons clairement et distinctement. Nous n'en avons pas la force ou la puissance. Pourquoi ? Parce qu'une autre force s'y oppose, plus forte que toute tentative de douter. Cette force qui contraint notre volonté est celle d'une croyance sans faille, d'une croyance irrésistible dans l'évidence de ce que nous concevons clairement et distinctement. Et la plus parfaite certitude ne sera jamais autre chose que cette invincible croyance qui nous intime d'adhérer à ce que nous pensons. L'impossibilité de nier ce qui se révèle certain à notre

---

[710] AT, IX, 1, p. 46.

[711] H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale », n° 6], 1924, 2e éd. revue et complétée 1972, p. 196.

esprit attentif, tel est le vrai et seul rempart contre le scepticisme, comme le dira Descartes à Burman :

> Nam, quantum, ad principia communia et axiomata, exempli gratia, *impossibile est idem esse et non esse*, attinet, ea homines sensuales, ut omnes ante philosophiam sumus, non considerant, nec ad ea attendunt ; sed quia tam clare sibi innata sunt, et qui ea in semetipsis experiuntur, omittunt, et non nisi confuse considerant, numquam vera in abstracto et separata a materia et singularibus. Si enim ita considerant, nemo de iis dubitaret ; et si id fecissent Sceptici, nemo unquam Scepticus fuisset, quoniam ea ab eo, qui attente ad illa animadvertit, negari non possunt[712] ; [Car, en ce qui concerne les principes communs et les axiomes, par exemple « il est impossible qu'une même chose et ne soit pas (en même temps) », ceux qui n'ont que des connaissances sensibles, comme nous sommes tous avant de philosopher, ne les considèrent pas et n'y font pas attention ; mais, parce que ces principes leur sont manifestement innés, et qu'ils les sentent en eux-mêmes par expérience, ils négligent de les considérer, si ce n'est confusément, et jamais dans l'abstrait, séparés de toute matière et des cas particuliers. Si en effet ils les considéraient ainsi, personne n'en douterait ; et si les Sceptiques l'avaient fait, jamais personne n'aurait été sceptique, parce que, quand on les examine attentivement, il est impossible de les nier[713]]

Autrement dit, la certitude tient à l'impossibilité de contrevenir à l'évidence. Notre esprit est certain de ne pas se tromper parce qu'il se trouve contraint de donner son assentiment tout le temps que notre attention demeure fixée sur ce que nous concevons clairement et distinctement[714]. Nul n'est besoin de garantie divine pour cela. Aussi, Descartes constatant qu'il n'y a pas à aller plus loin dans l'établissement d'un fondement de la certitude, n'a-t-il jamais compris l'objection du cercle dont il s'est trouvé accusé. Ce n'est donc pas parce que nous connaissons Dieu et parce que nous savons qu'il n'est pas trompeur que nous pensons ne pas être trompés, lorsque nous concevons clairement et distinctement quelque chose. C'est tout l'inverse qui se produit. C'est parce que nous ne parvenons pas à penser que nous pouvons être trompés, dans et par l'évidence, que nous ne pouvons pas même feindre que Dieu (ou toute autre puissance) nous trompe. Ce point est crucial, car le raisonnement de Descartes ne fait pas intervenir la véracité divine comme cause de notre certitude, mais seulement comme conséquence. Il n'est pas besoin que Dieu endosse le statut, qu'on lui reconnaît si volontiers, de fondement de l'évidence et de garant de la vérité. Le fondement, auquel toute la certitude dont est capable notre esprit est adossée, n'est pas Dieu, mais une croyance ou persuasion si forte que l'on ne

[712] *Entretien avec Burman*, AT, V, p. 146.

[713] R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 5

[714] *Id.*, p. 9.

peut point s'y soustraire. En soutenant que « […] nous avons touchant cela [cette croyance dont on ne peut douter] toute la certitude qui se peut raisonnablement (« *cum ratione* ») souhaiter »[715], puis, que cette croyance ou persuasion est en tout la même chose qu'une parfaite certitude[716], Descartes éclaire et confirme ce que dit déjà la lettre à Regius du 24 mai 1640 que certains commentateurs ont manifestement détournée de son sens. Cette lettre a, en effet, été interprétée comme posant le principe selon lequel la persuasion ne saurait être assimilée à la vraie science. Ainsi, Monsieur Jean-Marie Beyssade écrit-il pour qualifier les évidences actuelles :

> […] au sens technique défini pour Regius le 24 mai 1640, il s'agit de *persuasion* non de *science*. *Tam plane ab illis persuadeor*, je suis tellement *persuadé* par elles […]. En ce moment [début de la *Méditation troisième,* AT, IX, 1, p. 28] où j'ignore Dieu et sa véracité, la persuasion peut bien être à son maximum et une forme de certitude à sa perfection. Mais ce n'est pas la certitude paisible de la vraie et certaine science […] qui sera obtenue seulement après la véracité divine. Pour le moment il me reste une raison [l'hypothèse d'un Dieu trompeur] pour douter, de tout[717].

Et encore :

> La science cartésienne, en tant que parfaite, tranche par son immutabilité sur la temporalité naturelle de l'esprit humain : elle s'oppose à l'opinion, vague et inconstante alors qu'elle est vraie et certaine, et elle se distingue même de la persuasion où il reste encore quelque raison qui peut porter au doute, alors que dans la science, la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante[718].

Monsieur J.-M. Beyssade n'est pas seul sur cette ligne d'interprétation. Madame Laurence Devillairs, visant la même lettre à Regius du 24 mai 1640, note :

---

[715] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 113.

[716] *Ibid*.

[717] J.-M. BEYSSADE, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil, [« Points Essais- *Série philosophie* »], 2001, p. 144.

[718] J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979, pp. 24.

> Immédiatement déduite de la réflexion sur l'idée claire et distincte de Dieu, la véracité est un attribut dont la connaissance est d'emblée science et non seulement persuasion[719].

Peut-on penser qu'à quelques mois d'intervalle Descartes ait aussi radicalement changé de doctrine en considérant dans les *Réponses aux secondes objections* que la persuasion est une parfaite certitude alors qu'il lui aurait refusé le statut de véritable science dans la lettre à Regius du 24 mai 1640 ? Comment et pourquoi la notion de persuasion aurait-elle si radicalement changé de statut ? En réalité, la disqualification de la persuasion que produisent les évidences actuelles au bénéfice de la science qui, elle, supposerait la garantie de la véracité divine n'apparaît pas plus dans le texte de la lettre à Regius que dans les *Réponses*. Car la lettre à Regius ne dit pas autre chose que ce que diront les *Méditations* : la garantie divine n'est requise que pour les souvenirs d'évidences passées. Après ce rappel Descartes distingue, certes, la simple persuasion que nous laisse le souvenir d'évidences de la « vraie science », mais ce qu'il appelle « vraie science » n'est encore qu'une forme de persuasion. La « vraie science » ne doit être distinguée de la persuasion que comme le degré de persuasion le plus élevé se distinguant d'un moindre degré de persuasion. Or, c'est précisément ce qu'omettent de préciser les commentaires de Monsieur Jean-Marie Beyssade et de Madame Devillairs qui prolongent les infidélités faites aux textes de la lettre à Regius du 24 mai 1640 dans la traduction qu'en édite Ferdinand Alquié, à laquelle Madame Devillairs se réfère directement, sans retour au texte latin. Que dit le texte latin ?

> In secunda dicitis : *axiomatum clare et distincte intellectorum veritatem per se esse manifestam*; quod etiam concedo, quandiu clare et distincte intelliguntur, quia mens nostra est talis naturae, ut non possit clare intellectis non assentiri ; sed quia saepe recordamur conclusionum ex talibus praemissis deductarum, etiamsi ad ipsas praemissas non attendamus, dico tunc, si Deum ignoremus, fingere nos posse illas esse incertas, quantumvis recordemur ex claris principiis esse deductas ; quia nempe talis forte sumus naturae, ut fallamur etiam in evidentissimis ; ac proinde, ne tunc quidem, cum illas ex istis principiis deduximus, *scientiam*, sed tantum *persuasio*, de illis nos habuisse. Quae duo ita distinguo, ut *persuasio* sit, cum superest aliqua ratio quae nos possit ad dubitandum impellere ; *scientia* vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiore concuti possit; qualem nullam habent qui Deum ignorant[720] ; [Vous dites dans la seconde [objection] que *la vérité des axiomes perçus clairement et distinctement est manifeste par elle-même* ; ce dont je conviens aussi, pour le temps où nous les percevons clairement et distinctement, puisque notre âme est de telle nature qu'elle ne peut s'empêcher de donner son assentiment aux choses qu'elle perçoit clairement. Mais, comme nous nous souvenons souvent des conclusions déduites de telles prémisses, alors même que ces dernières ne font plus l'objet de notre attention , je dis alors que, sans la connaissance de Dieu, il est toujours possible de feindre qu'elles sont incertaines, bien que nous nous souvenions les avoir déduites de principes clairs,

[719] L. DEVILLAIRS, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie - *Nouvelle série* »], 2004, p. 224.

[720] AT, III, pp. 64-65.

> parce que nous sommes peut-être d'une nature telle que nous nous trompons même en ce qui nous semble le plus évident, et donc que, quant nous les [les conclusions] avons pourtant tirées des principes connus clairement et distinctement, nous n'avons pas acquis une véritable science, mais une simple persuasion les concernant. Je distingue la persuasion de la science en ce que nous disposons d'une persuasion quand il reste quelque raison susceptible de nous porter au doute, et en ce que la science véritable est une persuasion par une raison si forte qu'aucune raison plus forte ne peut l'ébranler, ce dont ne disposent pas ceux qui ignorent Dieu (notre traduction)]

Revenons maintenant la traduction du texte éditée par F. Alquié, à partir de la séquence qui pose problème, soit à partir de : « […] *ac proinde, ne tunc quidem, cùm illas ex istis principiis deduximus* […] ». Le texte provient d'une traduction anonyme des lettres de Descartes, publiée en 1724-1725, à Paris, par la Compagnie des Libraires. Cette traduction a été revue par F. Alquié. Elle est la suivante :

> […] je dis alors que sans la connaissance de Dieu nous pourrions feindre qu'elles [les conclusions déduites de prémisses claires dont n'avons que le souvenir] sont incertaines, bien que nous nous souvenions que nous les avons tirées de principes clairs. En effet, telle est peut-être notre nature, que nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes, et par conséquent que nous n'avions pas une véritable *science*, mais une simple *persuasion*, même au moment où nous les avons tirées de ces principes ; ce que je fais pour mettre une distinction entre la persuasion et la science. *La première* se trouve en nous, lorsqu'il reste encore quelque raison qui peut nous porter au doute ; et la seconde, lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante, et qui est telle enfin, que ceux qui ignorent qu'il y a un Dieu ne sauraient en avoir de pareille […][721].

Enfin, pour clairement distinguer ce qui est dû dans cette version à l'interprétation par F. Alquié de la doctrine cartésienne relative au fondement de la certitude, il n'est pas inutile de reproduire, ici, encore le même passage de la traduction de l'édition anonyme des lettres de Descartes de 1724-1725, tel que l'a édité G. Rodis-Lewis dans son édition des lettres de Descartes à Regius, sans les modifications apportées par F. Alquié[722], que nous faisons figurer entre crochets :

> […] je dis alors que sans la connaissance de Dieu nous pourrions feindre qu'elles [les conclusions déduites de prémisses claires dont n'avons que le souvenir[723]] sont incertaines, bien que nous nous souvenions que nous les avons tirées de principes clairs [distincts]. En effet, telle

[721] Trad. anonyme de l'édition des lettres de Descartes de 1724-1725, à Paris, par la Compagnie des Libraires, revue par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, pp. 244-245.

[722] *Id.*, p. 243, n. 1.

[723] Nous précisons.

> est peut-être notre nature, que nous sommes trompés dans les choses les plus évidentes, et par conséquent que nous n'avions pas une [véritable] *science*, mais une simple *persuasion*, lorsque nous les avons tirées de ces principes ; ce que je fais pour mettre une distinction [entre la persuasion et la science]. *La première* se trouve en nous, lorsqu'il reste encore quelque raison qui peut nous porter au doute ; et la seconde, lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante, et qui est telle enfin, que ceux qui ignorent [qu'il y a un] Dieu ne sauraient en avoir de pareille […][724].

Deux points dans la version publiée par F. Alquié du passage de la lettre du 24 mai 1640, qui nous intéresse ici, et que nous venons de citer, nous semblent parfaitement litigieux.

Le premier point est la traduction du segment « […] *ac proindè, ne tunc quidem, cùm illas ex istis principiis deduximus, scientiam, sed tantùm persuasio, de illis nos habuisse* » par :

> […] et par conséquent que nous n'avions pas une véritable science, mais une simple persuasion, même au moment où nous les avons tirées de ces principes.

F. Alquié donne ainsi à « *cum* » le sens de « au moment où », de sorte que la déduction même des conclusions à partir de principes ne participe jamais d'une science certaine, pas même au moment où elle se produit, si Dieu ne vient pas l'étayer au moyen de sa garantie. Nous pouvons lui opposer plusieurs objections tant philosophiques que grammaticales.

D'abord, cette traduction est philosophiquement absurde pour deux raisons. i) Premièrement, Descartes traite dans ce passage des évidences dont nous nous souvenons et non des évidences actuelles. ii) Mais surtout, cette traduction rend incompréhensible le fait que Descartes soutienne auprès de Regius, quelques lignes auparavant, qu'il estime, comme lui, que la vérité des axiomes clairement et distinctement perçus se suffit à elle-même dans le temps de l'évidence actuelle. En effet, l'on ne voit pas ce qui rendrait légitime que Descartes n'accorde pas à la déduction des conclusions la même indépendance, à l'égard de la connaissance de Dieu, que celle qu'il accorde à l'intuition des axiomes. Une déduction est-elle autre chose que la perception parfaitement claire et distincte d'un lien de dépendance logique entre deux intuitions, autrement dit, est-elle autre qu'une une intuition d'intuitions ?

---

[724] Trad. anonyme de l'édition des lettres de Descartes de 1724-1725, à Paris, par la Compagnie des Libraires, in DESCARTES, *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1959, p. 25.

Sur le plan grammatical, rien ne contraint à donner à la conjonction « *cum* » un sens strictement temporel.

i) Elle peut tout aussi bien revêtir un sens causal latent pour signifier « alors que » et encore un sens concessif latent pour vouloir dire « quand pourtant », même lorsqu'elle est suivie de l'indicatif[725], ce qui est ici le cas. Ainsi « […] *ac proindè, ne tunc quidem, cum illas ex istis principiis deduximus, scientiam, sed tantum persuasio, de illis nos habuisse* » peut parfaitement se traduire, pour retrouver une compatibilité logique et philosophique avec le reste du passage, par : « […] alors que nous les [les conclusions] avons tirées des principes connus clairement et distinctement, nous n'avons pas acquis une véritable science, mais une simple persuasion les concernant » ou se traduire encore par : « […] quand nous les [les conclusions] avons pourtant tirées des principes connus clairement et distinctement, nous n'avons pas acquis une véritable science, mais une simple persuasion les concernant ». C'est cette dernière possibilité que nous retiendrons, car elle a l'avantage de souligner l'opposition entre la clarté des prémisses d'un raisonnement et le besoin de garantie de la certitude de ses conclusions dont il s'agit ici, en raison de l'effet du temps écoulé qui veut que les prémisses ne fassent plus l'objet d'attention.

ii) Toujours sur le plan grammatical, le français pouvant traduire le parfait de l'indicatif latin tant par le passé composé que par le passé antérieur, qui n'existent pas en latin, nous pourrions aussi traduire le verbe au parfait « *habuisse* » par un passé composé et l'autre verbe, lui aussi au parfait, « *deduximus* » par un passé antérieur qui s'emploie, en français, dans une proposition subordonnée en relation avec une proposition principale au passé simple, à l'imparfait, au plus que parfait ou au passé composé. Cela permettrait de montrer tout aussi bien que la certitude des prémisses est séparée par un temps qui affecte celle des conclusions, en traduisant donc ainsi : « [...] après que nous les eûmes déduites de principes clairs[726], nous n'avons pas même acquis, les concernant, une science, mais une simple persuasion ».

Nous voyons alors que le texte de F. Alquié impose une simultanéité entre le défaut d'une certitude débarrassée de toute possibilité de douter et l'acte de la déduction, là où le texte latin se prête, aussi et à l'inverse, à une interprétation qui établit une relation consécutive entre l'une et l'autre. Les deux options grammaticales qu'a écartées, de notre point de vue à tort, F. Alquié ont toutes deux l'avantage de marquer

[725] F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, p. 451.

[726] Cette traduction au passé antérieur, suppose toutefois que Regius se serait référé à un raisonnement précis et non simplement à une règle générale, lorsqu'il évoque la vérité des axiomes connue par elle-même, ce que nous ne pouvons déterminer, faute de disposer de la lettre à laquelle répond Descartes.

une différence entre l'évidence des conclusions et l'évidence des prémisses qui s'accorde avec le sens général du passage de la lettre à Regius. La traduction de F. Alquié tranche l'indétermination de celle de 1724-1725 qui se contentait de proposer :

> […] et par conséquent que nous n'avions pas une [véritable] science, mais une simple persuasion, lorsque nous les avons tirées de ces principes […].

En effet, cette traduction s'en tenait à une certaine neutralité au sens où « lorsque nous les avons tirées des principes » peut aussi bien vouloir dire « une fois que nous les avons tirées de ces principes », c'est-à-dire (comme nous le soutenons) une fois que l'évidence des principes est passée, que vouloir dire « au moment même où nous les avons tirées de ces principes », comme tranche F. Alquié. Il ne s'agit en rien d'une querelle de mots, ni d'un détail, car dans un sens, celui que nous défendons, l'évidence présente est exemptée de tout recours à la connaissance préalable de Dieu pour être manifeste et certaine, elle l'est par elle-même ; dans l'autre sens, suggéré par la traduction de F. Alquié, la connaissance de Dieu est requise pour toutes les évidences, tant actuelles que passées.

Le second point à nos yeux parfaitement litigieux de la traduction de F. Alquié, comme de celle de 1724-1725 présentée par G. Rodis-Lewis, se trouve dans la phrase qui suit immédiatement celle que nous venons d'examiner :

> Quae duo ita distinguo, ut persuasio sit, cum superest aliqua ratio quae nos possit ad dubitandum impellere ; scientia vero sit persuasio a ratione tam forti, ut nulla unquam fortiore concuti possit ; qualem nullam habent qui Deum ignorant.

Que proposent les deux éditions que nous avons déjà citées ? Elles rendent le texte latin en opposant radicalement la persuasion et la vraie science, alors que Descartes se contente de les distinguer, ce qui donne, pour mémoire, dans les deux éditions, ici identiques :

> […] ce que je fais pour mettre une distinction entre la persuasion et la science. *La première* se trouve en nous, lorsqu'il reste encore quelque raison qui peut nous porter au doute ; et la seconde, lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante, et qui est telle enfin, que ceux qui ignorent qu'il y a un Dieu ne sauraient en avoir de pareille […].

Très étrangement, la science n'apparaît plus dans le texte traduit en français comme un type de persuasion. En un clin d'œil, la notion de persuasion a été purement et simplement effacée du registre de la science et de la certitude. Pourtant le texte latin est sans ambiguïté : la véritable science est encore une persuasion (« *scientia vero sit persuasio* »), une persuasion qui a, certes, un privilège, celui de ne pouvoir prêter le flanc au moindre doute, mais une persuasion tout de même. Si la traduction française est en contradiction avec les textes du quatrième point des *Réponses aux secondes objections*, l'on voit que ce n'est assurément pas le cas du texte latin.

Qu'en conclure ? En retournant au texte latin de la lettre à Regius du 24 mai 1640, en en dénaturant le sens sous une double couche de traductions, il est manifeste qu'on a voulu lui faire jouer un rôle dans la doctrine cartésienne qui n'est pas le sien. Ce texte a ainsi servi d'argument à la thèse selon laquelle, et contre la pensée même de Descartes, toute connaissance exige la connaissance de Dieu. G. Rodis-Lewis, qui ne s'impose pas plus de distance critique à l'égard de la version anonyme de 1724-1725 de la lettre à Regius que F. Alquié, le rejoint, d'ailleurs sans surprise, sur l'interprétation qui voudrait que Dieu soit, chez Descartes, le fondement de toute connaissance[727]. Ainsi, la lettre à Regius du 24 mai 1640 a servi à justifier une interprétation de la doctrine du fondement de la connaissance chez Descartes, mais cette interprétation, qui place la connaissance préalable de Dieu au fondement de toute science, ne sert en réalité qu'à justifier la version du texte traduit en français. Par le truchement de la traduction, ce n'est plus l'interprétation qui est service de la compréhension du texte, mais le texte qui est enrôlé au service d'une certaine interprétation préoccupée d'y trouver ce qu'elle y a préalablement mis elle-même. F. Alquié a ensuite beau jeu de dire, en marge de sa traduction, comme en d'autres circonstances, que Descartes est empreint d'obscurité lorsqu'il traite du problème de la garantie divine, du fondement et de la nature de la connaissance humaine. Il ne dénonce, en réalité, que l'obscurité dont sa propre interprétation enveloppe le texte :

> Tous les textes de Descartes relatifs à ce problème présentent une semblable obscurité. Descartes semble commencer par déclarer que la véracité divine n'est nécessaire que pour justifier le souvenir de l'évidence. Mais on aperçoit vite qu'elle est requise pour justifier et fonder l'évidence elle-même (*ne tunc quidem, cum illas ex istis principiis deduximus, scientiam, sed tantum persuasio, de illis nos habuisse*). C'est au moment même de la déduction évidente que,

[727] DESCARTES, « Introduction », *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1959, p. 14.

> sans la garantie divine, il y a non science, mais persuasion. L'athée ne peut avoir, à aucun moment, une véritable science[728].

Notre thèse est, à l'inverse, que la vraie science n'est jamais qu'un mode de la persuasion et que la persuasion suffit à l'évidence actuelle sans besoin d'aucune autre garantie. Nous trouvons pour la défense de cette thèse un écho favorable auprès des analyses de Monsieur Michael Della Rocca. Il défend une position proche de la nôtre, en d'autres termes, et par référence à d'autres textes (*Entretien avec Burman*, AT, V, pp. 148, 178 et *Principes de la Philosophie*, I, art. 13), en soutenant qu'il n'y pas chez Descartes de distinction entre une certitude psychologique et une certitude normative, fondée sur l'absence de doute possible, et que notre assentiment n'est contraint psychologiquement qu'autant que ce dont nous sommes certains est vrai. Certitude psychologique et certitude fondée sur la vérité de la chose se superposent ainsi totalement dans la philosophie cartésienne :

> All of these passages support the view that Descartes draws no sharp distinction between psychological and normative certainty and, in particular, that Descartes takes his claims that he is compelled to assent to particular ideas as more than mere claims about his psychology. These are claims about what he knows, about normatively compelled assent ; indeed, as I noted, the first of the two Burman passages suggests in particular that the knowledge in question here involves normative certainty[729]; [Tous ces passages étayent l'idée que Descartes n'établit pas une distinction radicale entre certitude psychologique et certitude fondée et, en particulier, que Descartes ne tient pas les affirmations, selon lesquelles il dit être contraint de donner son assentiment à certaines idées, pour de simples affirmations d'ordre psychologique. Il s'agit d'affirmations portant sur ce qu'il connaît, sur la nécessité d'un assentiment donné de manière fondée ; en effet, ainsi que je l'ai souligné, le premier des deux passages de l'*Entretien avec Burman* indique tout particulièrement que la connaissance dont il est question implique une certitude fondée (notre traduction)]

Monsieur Dominik Perler propose, lui aussi, une analyse proche de la certitude cartésienne :

> Ces deux [psychologique et fondée sur la connaissance des propriétés essentielles de la chose conçue] interprétations [de la clarté et de la distinction] ne doivent évidemment pas s'exclure mutuellement. Il est pensable que quelque chose soit appréhendée de manière claire et distincte

[728] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 245, n. 1.

[729] M. DELLA ROCCA, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (Jan., 2005), p. 11.

> précisément lorsque (i) l'esprit appréhende seulement les propriétés essentielles d'un objet et (ii) se trouve ainsi disposé de telle sorte qu'il consent immédiatement à ce qui est appréhendé[730].

Les *Regulae* faisaient passer le fondement de la connaissance des propriétés des choses vers l'esprit qui connaît. La première règle de la méthode, dans le *Discours*, ramenait le vrai à l'indubitable, c'est-à-dire à ce qui résiste à toute tentative de mise en cause. Les textes de la méthode ne disaient fondamentalement pas autre chose que ce que nous soutenons à la lecture des textes cartésiens de philosophie première. La connaissance n'est pas fondée, chez Descartes, sur ce qu'elle connaît, mais ce qu'elle connaît se fonde, à l'inverse, sur la manière dont nous le connaissons. Cette manière de connaître est l'intuition claire et distincte, le regard de l'esprit qui garde la chose devant soit, qui la maintient sous son regard. Le fondement ultime de la certitude est donc d'essence à la fois factuelle et subjective. De la sorte, privé de fondement lui-même objectif et extérieur à notre pensée, le caractère objectif de nos idées ne peut pas être absolument garanti. L'évidence n'est pas tout à fait sans fondement ; elle trouve bien un fondement par défaut dans la nature même de l'*ego* qui éprouve une irrésistible propension à ne pouvoir nier ce qu'il conçoit avec clarté et exactitude. Seulement, ce fondement est condamné à rester sans garantie, sans assurance objective que nos certitudes sont des vérités absolument parlant, que nos idées sont conformes à ce dont elles sont les idées. A défaut de garantie de l'évidence, nous assistons, à travers cette irrésistible propension, à un véritable coup de force de la raison qui est contrainte de décréter ce qui est vrai pour elle. Nous y reviendrons.

§ 3. L'EXPÉRIENCE DE L'ÉVIDENCE POUR SEUL FONDEMENT

La séquence correspondant au second mouvement de la réponse de Descartes au quatrième point des *Secondes objections* (AT, IX, 1, pp. 113, l. 26-114, l. 39), qui nous intéresse ici, porte sur l'essence même de notre connaissance de la vérité. Elle traite du fondement sur lequel s'appuient toutes nos certitudes : « J'expliquerai ici derechef le fondement sur lequel il me semble que toute certitude humaine peut être appuyée »[731].

Pour mémoire, et comme nous l'avons déjà souligné, elle répond à la question, que lui adressent ses objecteurs, de savoir si notre nature peut être trompeuse et nous

[730] D. PERLER, « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la *IV^e Méditation* », *Les études philosophiques* 2004/4, n° 71, p. 480, n. 1.

[731] AT, IX, 1, p. 113.

faire prendre pour vrai ce qui est faux. Intervenant juste après l'affirmation démontrée de la véracité divine, il appert que la question du fondement de la connaissance doit être encore éclaircie, après qu'ait été écartée l'hypothèse d'un Dieu trompeur, ce qui montre bien que la question de la connaissance de Dieu ne se confond pas, pour Descartes, avec la question de la connaissance du fondement de ce que nous jugeons vrai. Ce qui motive, nous l'avons vu aussi, cet éclaircissement est le fait que les auteurs des secondes objections en soient restés aux doutes de la *Méditation première*. Descartes reconnaît donc, en leur reprochant de ne pas l'avoir dépassé, que le doute de la *Méditation première*, même s'il finit par ne reposer que sur des raisons bien légères et métaphysiques, a mis en cause, superficiellement, mais tout de même mis en cause, le statut de la rationalité de l'entendement humain et la valeur de l'évidence, en envisageant la possibilité d'un risque de dissociation entre évidence et vérité. Mais, autant Descartes reconnaît au doute de la *Méditation première* une telle portée (que se refusait, par exemple, à lui accorder Johannes Clauberg[732]), autant il soutient que le risque de dissociation entre vérité et évidence a été écarté dans les *Méditations* suivantes :

> Mais d'autant que je remarque ici que vous vous arrêtez encore aux doutes que j'ai proposés dans ma première Méditation et que je pensais avoir levés assez dans les suivantes […][733].

Évoquer les *Méditations* suivantes, comme se contente de le faire Descartes, est pour le moins vague et ne donne pas d'indication précise sur les arguments auxquels il pense à ce stade de sa réponse. Peut-il s'agir des passages des *Méditation troisième* et *Méditation cinquième* où sont traitées les preuves de l'existence de Dieu et où est affirmée sa véracité ? Manifestement pas, puisque, la question de la véracité divine venant juste d'être close dans les lignes qui précèdent la séquence que nous examinons, ce n'est plus de cela dont il s'agit à ce stade de la réponse de Descartes à ses objecteurs. Lorsqu'il entreprend d'expliquer à ses objecteurs sur quel fondement toute certitude humaine lui semble pouvoir s'appuyer, il ne vise plus, dans sa réponse, la connaissance de Dieu. Il ne peut, par conséquent, en se référant aux *Méditations* qui suivent la première, songer ici qu'aux passages relatifs à la règle générale de l'évidence qui établit, à partir du début de la *Méditation troisième*, l'équivalence entre évidence et vérité pour nous. L'ultime fondement réside dans la normativité de l'entendement humain. La constitution de l'esprit humain est telle que nous ne nous pouvons pas croire

[732] Voir sur ce point M. SAVINI, *Johannes Clauberg*, Methodus cartesiana *et ontologie*, Paris, Vrin [« Histoire de la philosophie-*nouvelle série* »], 2011, pp. 174-176.

[733] AT, IX, 1, p. 113.

faux, ni même douteux, ce que l'entendement conçoit avec la plus grande clarté et la plus grande distinction. Il n'y a rien d'autre, ajoute Descartes, à rechercher en matière de fondement de notre certitude. Voilà tout ce que nous pouvons raisonnablement souhaiter.

Pourrait-on objecter que l'ordre des *Réponses* apportées au quatrième point des *Secondes objections* traitant d'abord de la véracité divine, puis de la règle générale de l'évidence contrarie notre argumentation qui pose la règle générale comme le premier fondement de la connaissance de la vérité et non la connaissance de l'existence et de la véracité divine ? Non, si l'on veut bien remarquer que l'ordre des réponses faites par Descartes ne restitue pas l'ordre des raisons suivi par les *Méditations*, mais qu'il se conforme strictement à l'ordre dans lequel les objections auxquelles il répond lui sont soumises. Il est donc contingent et ne présente pas les éléments de la doctrine cartésienne selon l'ordre logique et analytique que suit Descartes pour procéder à leur découverte. Aussi, la règle générale de l'évidence, qui, ici, intervient après la question de la véracité divine, est bien première, dans l'ordre démonstratif des *Méditations*, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner. Ce qui ferme le ban du doute et, en l'occurrence, du doute nourri par l'hypothèse que Dieu pourrait éventuellement nous tromper, n'est donc pas la connaissance de Dieu, comme on pourrait le croire, mais l'expérience de l'évidence faite une première fois avec le *cogito* et dont la portée se trouve étendue par la règle générale qui octroie la vérité à toute évidence de même type, c'est-à-dire à toutes les évidences actuelles. Le passage suivant des *Réponses aux septièmes objections*, aidera à s'en convaincre :

> Denique non videt abdicationem non pertinere nisi ad eum qui nondum quicquam clare ac distincte percipit. Ut, exempli causa, Sceptici, quibus est familiaris, nihil unquam, quatenus Sceptici, clare perciperunt. Ex hoc enim ipso quod aliquid clare percipisssent, de eo dubitare ac Sceptici esse defiissent. Ex quia vix etiam alii ulli ante istam abdicationem quicquam clare unquam percipiunt, ea scilicet claritate quae ad certitudinem metaphysicam requiritur […][734] ; [Il [Bourdin] ne voit pas que l'abdication [le rejet de nos anciennes opinions produit par l'exercice du doute] ne regarde que celui qui ne conçoit pas encore clairement et distinctement quelque chose ; comme, par exemple, les sceptiques, auxquels cette abdication est familière, en tant que sceptiques, n'ont jamais rien conçu clairement ; car, du moment qu'ils auraient conçu clairement quelque chose, ils auraient cessé d'en douter et d'être en cela sceptiques. Et pour ce qu'il est aussi fort difficile que personne, avant que d'avoir fait cette abdication, puisse jamais rien concevoir fort clairement, j'entends d'une clarté telle qu'il est requis pour une certitude métaphysique, c'est pour cela que cette abdication est fort utile à ceux qui, étant capables d'une

[734] *Septimae Responsiones*, AT, VII, pp. 476-477.

> connaissance si claire, ne l'ont pourtant pas encore ; mais pas à notre auteur, comme l'évènement le montre ; et j'estime au contraire qu'il la doit soigneusement éviter[735]]

L'abdication de toutes opinions qu'instaure le doute méthodique ne concerne que ce qui ne se conçoit pas encore clairement et distinctement. Autrement dit, l'évidence dissipe absolument le doute et y suffit. Ainsi Descartes estime que les sceptiques ne doutent qu'autant qu'ils ne conçoivent rien clairement et distinctement et que s'ils concevaient clairement et distinctement quelque chose, ils cesseraient d'être sceptiques. Ce texte confirme que la clarté et la distinction suffisent à établir une certitude métaphysique. Qu'ensuite le doute puisse s'inviter à nouveau dans la suite de nos pensées avec l'hypothèse selon laquelle Dieu pourrait éventuellement nous tromper, ne change rien. Cette résurgence du doute le plus extravagant devra être écartée par une idée claire et distincte de Dieu. Cela ne signifie pas que Dieu garantisse la vérité ; cela signifie que mon esprit, grâce une idée claire distincte qu'il a de Dieu, me garantit que Dieu ne me trompe pas. Dieu ne m'apprend rien au sujet de ma raison, car c'est ma raison qui m'apprend quelque chose au sujet de Dieu, en l'occurrence qu'il existe et qu'il est vérace. Cela n'a qu'un effet, celui d'éliminer une fausse idée de Dieu comme bonne raison de douter. Le doute ne peut plus s'appuyer sur Dieu. De là à dire que mon esprit peut disposer d'idées conformes à la réalité, il y a plus qu'un pas, pour ne pas dire un abîme, que rien ne nous permet de franchir. Dieu n'est pas une bonne raison de douter pour qui dispose d'idées claires et distinctes. Voilà tout. Rien ne dit qu'il a créé l'esprit humain et les choses que nous connaissons à l'unisson. Nous y reviendrons. Ce n'est pas le rejet de l'hypothèse d'un Dieu trompeur qui m'assure de la vérité de mes certitudes, car c'est la même force de persuasion intérieure qui me permet, tout à la fois, d'écarter l'hypothèse d'un Dieu trompeur et d'affirmer, avant tout examen de la nature souveraine de Dieu, la vérité de ce dont je suis certain. Nous savons que Dieu ne nous trompe pas, *de facto*, dans l'expérience de l'évidence actuelle, avant même de savoir qu'il ne peut pas nous tromper en raison de la perfection de sa nature. En rappelant que le fondement de toute certitude et de toute vérité est l'évidence, les *Réponses aux secondes objections* condamnent, par avance, les interprétations, qui subordonnent la validité de la règle générale à la connaissance de la véracité divine, et qui voient un retour du doute de la *Méditation première* après la découverte du *cogito* et l'établissement de la règle générale de l'évidence qui en est déduite. Ces interprétations,

---

[735] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 977. Comme pour les *Réponses aux cinquièmes objections*, nous donnons, ici, la traduction française de Clerselier de 1661, légèrement modifiée par F. Alquié dans sa propre édition car l'édition en français des *Méditations métaphysiques* d'Adam et Tannery s'en tenant au texte de 1647, revu par Descartes, ne comprend pas les *Septièmes objections et réponses*, qui ne furent publiées que dans la seconde édition latine de 1642.

que nous avons déjà signalées, sont, pour le commentaire français, notamment celles de Madame Michelle Beyssade et de Monsieur Jean-Marie Beyssade, discutées plus haut, et, pour le commentaire anglo-saxon, notamment celle de Monsieur Anthony Kenny[736] que nous avons mentionnée dans notre présentation des questions d'interprétations. Sur quoi fondons-nous la thèse d'une absence de doute portant sur la règle générale de l'évidence ? Sur le fait qu'après l'expérience du *cogito* et l'établissement de la règle générale de l'évidence, Descartes ne fait jamais renaître le doute au sujet des évidences actuelles.

Le passage de la *Méditation troisième*[737], qui suit le premier énoncé de la règle générale de l'évidence pourrait cependant nous être objecté et prêter à confusion, bien qu'il ne le doive pas. C'est pourquoi, il nous faut, ici, encore l'examiner. Que dit Descartes dans ce passage ? Ce texte se trouve au début de la *Méditation troisième*, après la première énonciation de la règle générale de l'évidence.

Descartes dit que les choses qu'il a remises en cause dans l'exercice du doute lui semblaient claires et distinctes, mais qu'en réalité elles ne l'étaient pas. Il croyait ainsi qu'il existait un ciel, une terre, des astres et toutes autres choses dont la perception lui venait des sens, mais il n'était absolument pas clair et distinct que ses représentations procédaient de choses existant hors de lui réellement :

> Mais il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi, d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables. Et c'était en cela que je me trompais ; ou, si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement[738].

Ces perceptions sont bien remises en cause, mais elles ne remettent pas en cause la règle générale de l'évidence, puisqu'il ne s'agit pas de perceptions claires et distinctes auxquelles, seules, la règle générale de l'évidence s'applique. Il ne s'agit que de perceptions que Descartes croyait claires et distinctes en raison du poids de l'habitude, mais qui, en réalité, ne l'avaient jamais été. Ainsi, la vérité de ce qui est clair et distinct pour notre entendement n'est pas concernée par cette première considération.

---

[736] A. KENNY, *Descartes, a Study of His Philosophy*, New York, Random House, 198, pp. 183 sqq.

[737] « Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande », AT, IX, 1, p. 28.

[738] AT, IX, 1, p. 28.

Puis Descartes constate que, chaque fois qu'il tourne son esprit vers l'opinion qu'il existe un Dieu qui peut tout, il est contraint de se dire qu'il a pu faire en sorte de toujours nous tromper :

> Mais toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande[739].

Cette hypothèse générale n'affecte toujours pas la règle générale de l'évidence, car ce qu'elle met en cause, ce sont précisément les évidences que Descartes, en tant que sujet méditant, n'a plus à l'esprit, dont il s'est détournées, pour se tourner vers autre chose, puisqu'il pense, à ce moment, à l'hypothèse que Dieu est tout puissant et qu'il peut éventuellement le tromper en tout du haut de sa puissance. Son esprit est tout entier tourné et tendu vers cette hypothèse. A ce moment précis de la méditation, c'est la pensée d'un Dieu puissant et trompeur qui est entièrement présente à son esprit, qui l'envahit et s'en empare, de sorte qu'elle en évince la présence de ce qu'il connaissait avec évidence. Dès lors, l'hypothèse d'une tromperie universelle n'affecte aucune évidence actuelle, et ne trouble donc pas l'application de la règle générale. Aussi, Descartes s'empresse d'ajouter que chaque fois qu'il se détourne de cette pensée de Dieu et qu'il tourne son esprit vers les choses qu'elle l'empêchait de reconnaître comme vraies, il ne peut plus souscrire à l'idée que Dieu puisse le tromper, ni douter de la vérité de ce qu'il est en train de concevoir. Il revient à l'expérience indubitable de l'évidence et affirme, à nouveau, que ce qui est certain est vrai :

> Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois[740].

La règle générale de l'évidence n'est jamais mise en cause, puisqu'elle ne trouve pas à s'appliquer dans le temps où je doute. L'expérience du doute et celle de l'évidence ne peuvent se superposer, se rencontrer. Si je doute, je ne fais l'expérience d'aucune intuition claire et distincte, et si j'ai présente à l'esprit une idée entièrement claire et

---

[739] *Ibid.*

[740] *Ibid.*

distincte, je ne doute pas. Dans le passage de la *Méditation troisième* qui suit l'énoncé de la règle générale, nous assistons ainsi à un double mouvement qui assure l'immunité de nos idées claires et distinctes face au doute et qui porte sur :

a) la recherche d'une remise en cause des évidences, laquelle ne parvient pas à atteindre la règle générale, car elle nous révèle que je ne peux remettre en cause que ce qui se présente comme évident sans l'avoir, en réalité, jamais été ;

b) la recherche de la mise en cause de la règle générale à l'aide de l'hypothèse d'un Dieu trompeur, laquelle ne parvient toujours pas à déstabiliser l'expérience de l'évidence et manque son but, car, là encore, la validité de la règle est confirmée par l'expérience même de la pensée, toutes les fois où quelque chose revient se présenter clairement et distinctement à mon esprit, comme le confirmeront encore trois passages de la *Méditation cinquième*[741].

Dans le premier cas, le doute n'a, par définition, pas d'objet évident, dans le second, c'est le doute lui-même qui n'est pas évident, qui ne trouve pas l'occasion de s'exercer. La thèse qui voudrait que la vérité de nos évidences actuelles soit remise en cause par un second niveau de doute qui l'atteindrait indirectement, ainsi que Monsieur Anthony Kenny le soutient pour le *cogito*, se heurte non seulement à cet échec factuel du doute, mais aussi, sur le plan du strict raisonnement, au fait qu'on ne voit pas comment la règle, que le *cogito* permet d'établir, pourrait le remettre en cause. Il y aurait en cela une incohérence logique. Aussi Monsieur Charles Larmore a d'autant plus raison de soutenir, d'une part, que la résistance du *cogito* au doute rend inopérante la thèse de Monsieur A. Kenny[742] et qu'il faut, d'autre part, étendre la résistance au doute à toutes les évidences dès lors qu'elles sont actuelles, et non la limiter au seul *cogito*[743]. Ainsi, la vérité d'une proposition ne devient objet d'un doute possible que lorsqu'elle n'est pas présente de manière claire et distincte à notre esprit. Il en va de toute évidence

[741] « […] il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose, et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies. Et quoique je ne l'eusse pas démontré, toutefois la nature de mon esprit est telle, que le ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que je les conçois clairement et distinctement », AT, IX, 1, pp. 51-52 ; « Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là, qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement, qui aient la force de me persuader entièrement », *Id*., p. 54 ; « Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie […] », *Id*. p. 55.

[742] Ch. LARMORE, « Descartes' psychologistic theory of assent », *History of Philosophy Quarterly*, 1984/1, p. 66.

[743] *Ibid*.

comme de l'évidence du *cogito* : leur vérité est indubitable. Le retour au texte de la *Méditation troisième* éclaire ce que confirme le second mouvement du quatrième point des *Réponses aux secondes objections*.

Que devons-nous en conclure ? Que les idées qui nous viennent de la raison exercent sur nous plus de force que toutes autres idées ou opinions nées de l'imagination ou bien des sens. La raison bénéficie d'un privilège, de ce point de vue, incontestable. Comparée aux autres facultés de connaître dont dispose notre esprit, elle jouit d'une puissance à nulle autre pareille. Cette force nous la trouvons, naturellement, au commencement de toute la chaîne des raisons, lorsqu'après l'abdication de toutes nos anciennes opinions provoquée par l'entreprise du doute méthodique, la certitude reprend ses droits avec le *cogito*. C'est cette force de l'évidence qui met un terme au cycle du doute de la *Méditation première* et permet l'établissement de la règle générale de l'évidence. Nous assistons à une prise de contrôle de la méditation par l'évidence de la raison qui prend le dessus sur toute autre considération et tout autre type d'idées en donnant congé aux raisons extravagantes de douter. La raison s'impose. Donnant congé aux raisons de douter, elle s'intronise elle-même comme la faculté ultime et souveraine de connaître. A quel titre ? Parce qu'elle est plus forte que tous les doutes précédemment évoqués. Rien de moins. Rien de plus. Ce ne sont pas les démonstrations, plus tardives, de l'existence de Dieu et de sa véracité qui permettront d'introniser la raison. C'est, à l'inverse, l'auto-affirmation principielle de la raison qui permettra de démontrer, au cours des *Méditations*, que Dieu n'est pas trompeur. Préalablement à ces démonstrations, dans la *Méditation seconde* et au début de la *Méditation troisième*, ce n'est qu'un fait, celui de l'évidence, qui met en échec les spéculations qui s'étaient vertigineusement succédées avec la mise en œuvre et les surenchères du doute méthodique devenu hyperbolique. Ce fait brutal de l'évidence, cette persuasion irrésistible, se présente une première fois avec le *cogito*. Il se répètera chaque fois que renaîtra l'hypothèse d'un Dieu trompeur échouant désormais à entretenir le doute de la *Méditation première*, et, chaque fois que renaîtra avec elle, l'idée d'une nature humaine sourde à la vérité. C'est précisément ce qui se produit, comme nous venons de le voir, au début de la *Méditation troisième*, lorsque Descartes examine, à nouveau, les raisons de douter tant des réalités sensibles que nous situons hors de nous que de notre propre existence, ou encore des vérités de l'arithmétique et de la géométrie que nous trouvons en nous. Lorsque l'hypothèse d'un Dieu trompeur refait surface dans le cours de la méditation, le texte ne décrit pas seulement ce que l'on a parfois qualifié de balancement ou d'oscillation intérieure à la pensée[744]. Le phénomène

[744] Cette idée de balancement, de ballottement ou « *fluctuatio animi* » pour décrire ce moment de la *Méditation troisième* est suggérée par Monsieur Jean-Marie Beyssade ; voir J.-M. BEYSSADE, « D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'*ego* du *cogito* et la véracité divine », *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil [« Points Essais- *Série philosophie* »], 2001, p. 141.

interne à la pensée dont il s'agit s'apparente plus précisément, à nos yeux, à une sorte de bras de fer, d'épreuve de force mentale. Deux inclinations, deux postures intellectuelles s'affrontent pied à pied dans ce passage de la *Méditation troisième*, dont nous avons vu qu'il ne parvenait pas à faire renaître le doute de la *Méditation première*. Chaque fois que nous examinons la toute puissance de Dieu, rien ne peut exclure, s'il l'a voulu, que notre esprit nous trompe même dans ce qu'il croit connaître avec la plus grande clarté et la plus grande distinction. Et, chaque fois que nous nous tournons vers nos idées parfaitement claires et distinctes, telles que le *cogito* ou les évidences mathématiques nous en fournissent, nous ne sommes plus en mesure d'en douter. Le texte ne laisse pas l'issue de cet affrontement en suspend. Il n'entretient pas l'indécision. Il tranche. Il tranche en faveur de la vérité de nos idées claires et distinctes et de l'affirmation de la validité de nos connaissances. Cette décision est brutale. Elle ne repose sur aucune démonstration, mais sur un rapport de force intérieur à l'esprit où l'évidence actuelle l'emporte sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur.

L'on retrouve, chez Descartes, un mode de résolution analogue au sujet de la contradiction intellectuelle que fait apparaître la confrontation de deux points de vue divergents sur la liberté humaine. Ce mode de résolution sera avancé par Descartes lorsqu'il s'agira, en effet, de traiter de la contradiction manifeste que font naître l'affirmation de la toute-puissance divine, d'une part, et celle de notre libre arbitre, d'autre part. La question est notamment traitée à l'article 41 de la première partie des *Principes de la philosophie*. Elle sera encore évoquée dans deux lettres à la princesse Élisabeth en dates du 6 octobre 1645 et du 3 novembre 1645. Un parallèle s'impose entre le traitement de cette question de la liberté face à la providence, et celui de la question de la valeur de nos certitudes les plus simples face à l'hypothèse encore vivace d'un Dieu trompeur au début de *la Méditation troisième*. Déjà, l'article 40 de la première partie des *Principes de la philosophie* annonçait que la puissance de Dieu est si grande que ce serait un crime d'imaginer que nous soyons capables d'aucune chose qu'il n'ait auparavant ordonnée. Cependant Descartes avoue que la tentation d'accorder cette vérité sur Dieu avec notre libre arbitre nous plongerait dans d'inextricables difficultés dont la résolution est hors de portée des capacités de compréhension de l'esprit humain. En effet, il n'est pas permis d'espérer que notre entendement fini puisse embrasser l'étendue infinie de notre liberté, ni l'infinie puissance divine dont découle l'ordre de la providence éternelle[745]. Mais ces difficultés trouvent leur solution dans l'article des *Principes* qui suit ces affirmations. Il ne s'agit pas d'une solution logique, mais, dans ce cas encore, d'un rapport de force entre deux inclinations intérieures. Comme la *Méditation troisième*, l'article 41 décrit un antagoniste interne à la pensée.

[745] AT, IX, 2, p. 42.

D'une part, chaque fois que nous considérons clairement et distinctement la puissance qui est en Dieu, nous avons assez d'intelligence pour savoir que tout est préordonné par lui, même s'il nous en manque pour comprendre comment son infinie puissance laisse les actions des hommes libres et entièrement indéterminées. Et, d'autre part, nous sommes tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui sont en nous qu'il n'y a rien que nous ne connaissions plus clairement, de sorte que nous ne saurions en douter. Bref, selon que je regarde vers Dieu ou que je regarde en moi, j'ai sur la liberté laissée à l'homme des connaissances de nature différentes et incompatibles au regard de ce que mon entendement est en mesure de comprendre. Toutefois, la situation, dans ce cas encore, ne demeure pas indéfiniment indécise, car Descartes soutient que le sentiment de la liberté que j'expérimente en moi ne doit en aucun cas être remis en cause, pas plus que ne doit l'être la providence divine. La double certitude que j'ai de ma liberté et de la providence s'impose. Comme dans la *Méditation troisième*, ou à l'article 43 de la première partie des *Principes*, où l'évidence présente s'impose à nous malgré l'hypothèse, non encore réfutée, d'un Dieu trompeur, la croyance et l'assurance de notre liberté s'impose à nous malgré la connaissance de l'infinie puissance de Dieu qui semble la nier, à l'article 41 de la première partie des *Principes*. L'évidence l'emporte. Ce vécu immédiat de l'évidence ne repose sur la médiation d'aucune proposition intermédiaire, ni d'aucun raisonnement. Il possède une puissance d'inclination immédiate de ma volonté qui se révèle inébranlable face à toute objection. C'est ainsi que j'expérimente, dans la *Méditation troisième* que rien ne peut me convaincre que je ne suis rien, ni que deux et trois ne font pas cinq, de même que rien ne peut me convaincre que je ne suis pas libre, ainsi que Descartes l'expose à l'article 41 des *Principes de la philosophie*. Une seule différence interfère dans ce parallèle ; elle vient de ce que dans la *Méditation troisième* l'évidence évince l'hypothèse du Dieu trompeur qui la contrebalance, alors que dans les *Principes*, nous avons à faire à deux évidences apparemment contradictoires, mais dont aucune n'a raison de l'autre. Dans ce cas, le deux sont maintenues en dépit du caractère incompréhensible de leur compatibilité. Qu'il s'agisse de croire à ce que mon esprit pense avec le plus d'évidence (« je suis, j'existe », « deux et trois ensemble font ni plus ni moins que cinq », etc.), ou encore à la réalité de notre liberté et à celle de la providence, Descartes confirme qu'il accorde une confiance indéfectible à nos inclinations intellectuelles les plus intimes. La puissance de ces inclinations est bien l'ultime ressort sur lequel repose l'intelligence humaine. En dernière instance, l'esprit humain opère en matière de connaissance un repli sur lui-même grâce auquel il maintient ses certitudes. Face à tous les doutes et toutes les incompréhensions, l'esprit garde le pouvoir de juger et de se replier sur sa puissance propre d'assentiment, comme en une citadelle intérieure.

§ 4. L'INDÉPASSABLE POINT DE VUE DE L'ESPRIT HUMAIN

L'aspect central et répété le plus marquant de ce second mouvement de la réponse de Descartes, au quatrième point des *Réponses aux secondes objections*, est le suivant : face à l'expérience de l'évidence, on peut bien envisager, du moins théoriquement, l'idée d'un doute portant sur la vérité de ce qui est évident, mais cela ne correspond, en pratique, à aucune expérience possible du doute. Le texte des *Réponses aux secondes objections* insiste sur ce point. Il y revient à deux reprises pour n'évoquer la possibilité d'un doute sur l'évidence actuelle qu'à titre de pure fiction et sur le mode de la perspective d'un évènement qui demeure nécessairement impersonnel :

> Car que nous importe si peut-être quelqu'un peut feindre que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou de anges, et que partant, absolument parlant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous le croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon[746] ?

Puis, à nouveau :

> Il ne sert de rien aussi que quelqu'un feigne que ces choses semblent fausses à Dieu ou aux anges, parce que l'évidence de notre perception ne permettra pas que nous écoutions celui qui l'aura feint et nous le voudra persuader[747].

Descartes dit qu'il lui importe peu que quelqu'un (non pas lui qui n'en fait pas l'expérience) feigne (car cela, ne pouvant de toute façon faire l'objet d'aucune expérience, ne peut relever que d'une fiction) que ce dont nous sommes si entièrement persuadés dans l'expérience de l'évidence puisse être faux aux yeux de Dieu ou des anges. Le registre de la fiction et le mode impersonnel choisis pour en parler marquent un double effet d'éloignement. En fait, le doute sur l'évidence actuelle n'est pas possible. Il n'existe pas. Excluant de nos connaissances claires et distinctes nos perceptions sensibles[748], puis les évidences dont nous avons le souvenir[749], Descartes

---

[746] AT, IX, 1, pp. 113-114.

[747] *Id.*, p. 114.

[748] « On n'en [une parfaite certitude] peut pas aussi avoir des choses qui ne sont aperçues que par les sens, quelque clarté qu'il y ait dans leur perception […] il ne reste donc que, si en peut avoir, ce soit seulement des choses que l'esprit conçoit clairement et distinctement », *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 114.

reprend dans sa réponse au quatrième point des *Secondes objections*, les exemples qui concluent, dans la *Méditation troisième*, à l'exclusion de l'hypothèse d'un Dieu trompeur en vertu de l'expérience de l'évidence que j'existe lorsque je pense, que ce qui a été fait ne peut pas ne pas avoir été fait, et autres choses semblables :

> Or, entre ces choses [que l'esprit conçoit clairement et distinctement], il y en a de si claires et tout ensemble de si simples, qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyons être vraies : par exemple, que j'existe lorsque je pense ; que les choses qui ont été une fois faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont l'on a une parfaite certitude[750].

La *Médiation troisième* évoquait le fait que je ne puisse être tandis que je pense être quelque chose, le fait qu'il n'est pas possible qu'un jour je n'aie jamais été, étant vrai que maintenant je suis, et propose un exemple supplémentaire, absent de la réponse aux *Secondes objections* : celui l'égalité de cinq et de la somme de deux et de trois. Ces exemples communs à la *Méditation troisième* et aux *Réponses aux secondes objections*, ont trois particularités :

a) Les deux séries portent sur des évidences si simples que la question de savoir si la règle générale de l'évidence s'applique, dans leur cas précis, ne se pose pas ; je ne peux pas douter que j'ai à faire à des idées parfaitement claires et distinctes.

b) L'une et l'autre série présentent en premier lieu l'exemple du *cogito* dont la règle générale de l'évidence est déduite.

c) Les deux séries étendent le privilège de la certitude manifeste du *cogito* aux autres vérités en vertu d'une même expérience : plus je m'efforce d'en douter, moins j'en doute ; plus je les nie, plus, en réalité, je les affirme, car pour en douter, je dois y penser, et je ne peux y penser sans les croire vraies.

Bref, le doute, se retourne contre lui-même. La tentative de douter se solde par une impossibilité de douter. Descartes décrit une expérience de pensée impossible, ou plutôt, parce qu'elle est impossible, dénonce l'impossibilité d'une expérience de pensée.

---

[749] « […] parce que nous pouvons oublier les raisons [de ce que nous concevons clairement et distinctement], et cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, on demande si on peut avoir une ferme et immuable persuasion de ces conclusions […] cela été si clairement expliqué à la fin de la cinquième Méditation, que je ne pense pas y devoir rien ajouter », *Id.*, p. 115.

[750] *Id.*, p. 114.

Ce n'est plus le doute qui fait échec à la certitude, comme dans la *Méditation première*, dont ne semblent plus pouvoir revenir ses objecteurs ; c'est bien la certitude qui fait échec au doute. Elle est un fait, têtu, de pensée. Elle nous est dictée par la constitution de notre esprit. Le doute dont la fiction était encore possible tant que la clarté et la distinction de ce sur quoi il portait n'avait pas fait l'objet d'évidence, dans la *Méditation première*, n'est plus possible une fois acquise l'expérience de l'évidence. Il ne sert plus à rien d'évoquer que quelqu'un puisse feindre la fausseté de ce qui nous apparaît vrai, parce qu'il n'est plus possible de le feindre. Cette impossibilité de feindre et de douter est le seul fondement auquel, nous dit Descartes, notre raison puisse espérer accéder. La vérité absolue, telle qu'elle est pour Dieu ou les anges, n'est pas de son ressort. Pour exposer le fondement de toute certitude humaine, Descartes n'interroge pas la nature de Dieu, ni le point de vue de Dieu. Il se reporte, en revanche, à notre nature et au point de vue de notre esprit. L'argument de Descartes se réfère exclusivement à l'expérience que nous faisons de la nature de notre esprit et de ses limites. L'on voit bien à quel point les termes de sa réponse ne coïncident pas avec la thèse selon laquelle Dieu nous garantirait une conformité de nos pensées avec les choses telles qu'elles sont en soi, une correspondance entre l'ordre des raisons et la réalité telle qu'elle est, pour lui qui la crée, hors de notre pensée. L'article 30 de la première partie des *Principes de la philosophie*, cité plus haut, propose une des formulations les plus éclairantes de ce que Descartes entend par la véracité divine. Il soutient simplement que Dieu serait trompeur s'il nous avait donné une faculté (notre entendement) telle que nous puissions prendre le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien. Descartes évoque seulement ce qui est vrai ou faux du point de vue de notre entendement. La véracité divine nous assure que ce qui est vrai pour nous ne peut être confondu avec ce qui est faux pour nous, et non avec ce qui est éventuellement faux pour Dieu. L'entendement est une faculté non trompeuse de distinguer le vrai d'avec le faux. Rien de plus. Il ne s'agit pas d'une faculté de distinguer la pensée de la réalité, car la réalité n'est précisément pour nous que ce que nous pensons, elle est l'objet de notre pensée. Nous ne pouvons la connaître autrement pour vérifier ce que nous en pensons, puisque nous ne la connaissons que par la pensée. La garantie divine ne porte pas sur la commensurabilité de la pensée de l'homme et de la pensée de Dieu, mais au sein de la pensée humaine sur la fiabilité et la cohérence de nos jugements entre eux. Notre esprit fini et créé n'accède qu'à des vérités finies et créées, non à la vérité absolument parlant. Et même si elle y accédait, nous ne pourrions pas le savoir, ce qui revient toujours, en quelque façon, à ne pas y accéder, car un savoir qui ne sait pas ce qu'il sait n'est toujours pas un savoir absolu. Autrement dit, nous ne pouvons pas percevoir le monde comme Dieu le perçoit, le veut et le crée, lui en qui concevoir, vouloir et faire sont une seule et même chose. Et, si d'aventure, tel était le cas, nous ne pouvons que l'ignorer. C'est pourquoi nous n'avons pas à nous mettre en peine de l'éventuelle fausseté absolue de notre pensée et de ce qu'est la vérité absolue du point de vue de Dieu ou des anges. Cette perspective est interdite à tout esprit fini.

Nous sommes condamnés à l'équivocité entre notre pensée créée et la pensée créatrice de Dieu, équivocité qui maintient entre nous et le monde tel qu'il est en soi une frontière infranchissable et l'éventualité d'un abîme à jamais invérifiable. Le monde, le nôtre, ce que le monde est pour nous, et non en soi, reste une fable. Hegel, présentant la conscience comme incapable de passer derrière l'objet pour voir comme il est hors de sa représentation, saisira parfaitement la distinction et l'opposition irréductible de la conscience et du monde, auquel Descartes comprend déjà que se heurte la pensée de l'objet, et notre connaissance du monde extérieur qui se donne comme sa mesure sans pouvoir, de ce fait, lui correspondre :

> L'objet paraît être pour elle [la conscience] seulement comme elle le sait. Elle paraît incapable de passer derrière lui pour le voir comme il n'est pas pour elle, mais comme il est en soi ; ainsi elle ne paraît pas pouvoir examiner son savoir en lui[751].

Telle est l'ambiguïté de ce qui est vrai pour la conscience, dira Hegel :

> La conscience sait *quelque chose*, cet objet est l'essence ou l'*en-soi* ; mais il est aussi l'en soi pour la conscience ; avec cela entre en jeu l'ambiguïté de ce vrai. Nous voyons que la conscience a maintenant deux objets, l'un, le *premier-en-soi*, le second, l'*être-pour-elle* de cet *en-soi* […] Mais ainsi l'*être-pour-elle* de *cet en-soi* est ensuite le vrai ; c'est-à-dire qu'il est l'*essence* ou son objet[752].

[751] G.-W.-F HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, t. 1, trad. de l'allemand J. Hippolyte, Paris, Aubier [« Philosophie de l'esprit »], 1977, p. 74.

[752] *Id.*, p. 75.

CHAPITRE II. L'*EGO*, FONDEMENT PAR DEFAUT

§ 1. LE COUP DE FORCE CARTÉSIEN

Bien qu'il ait parfaitement conscience des limites de notre rationalité finie, ou, devrions-nous plutôt dire, parce qu'il en a parfaitement conscience, Descartes intronise la raison dans l'ordre de la connaissance par ce qui s'apparente à un coup de force. Ce coup de force consiste à faire de l'expérience de l'évidence et de la certitude qui en découle les critères de la vérité, clairement formulés par le premier précepte de la méthode : « Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle […] ». Ce coup de force constitue, d'un point de vue logique, un passage à la limite, une sorte d'extrapolation opérée à partir de l'expérience de l'évidence, en vertu de laquelle Descartes pose, sous forme de règle générale, que ce qui est certain, parce que parfaitement clair et distinct pour notre entendement, peut être tenu pour vrai et réciproquement[753]. Il s'agit d'un coup de force parce que l'équivalence entre certitude et vérité, posée par Descartes ne va pas de soi. Du moins, ne va-t-elle pas sans se heurter à une difficulté d'ordre logique. En quel sens ? Si l'on admet une totale équivalence entre les notions de certitude et de vérité

[753] Monsieur Denis Kambouchner, s'accorde avec Monsieur Harry Frankfurt, pour dire que la certitude devient, chez Descartes, le concept épistémologique fondamental à partir duquel se définit la vérité. Il suggère l'intérêt qu'il y a à réfléchir aux relations entre les concepts de certitude et de vérité, au regard de l'exigence méthodique en vertu de laquelle Descartes, pour rechercher la vérité, s'astreint à rejeter comme faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute : « Cette conversion de l'incertain en faux peut, aussi bien, donner à réfléchir sur l'usage cartésien de ces adjectifs et de leurs opposés ("vrai'' et "certain'') », D. KAMBOUCHNER, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-*Grands* textes »], 2005, p. 223.

telle que nous pouvons la connaître, comme le fait Descartes, l'on peut traduire cette équivalence sous la forme d'une double implication ou, pour être exact, sous la forme de deux implications réciproques. La première implication consiste à affirmer que si (*x* est certain), alors (*x* est vrai), sachant que Descartes définit comme certain ce qui est pensée par l'entendement de façon claire et distincte. La seconde implication consiste à affirmer que si (*x* est vrai), alors (*x* est certain). En posant *p* = (*x* est certain) et *q* = (*x* est vrai), on peut les formaliser ainsi : (*p* est équivalent à *q*) équivaut à (si *p* alors *q*) et (si *q* alors *p*). Or, de la vérité de l'équivalence globale et des deux implications qui la composent, l'on est en droit de déduire la vérité des contraposées de ces deux dernières. Ainsi, par contraposition, consistant à déduire la négation de l'antécédent de la négation de la conséquence, l'on obtient deux nouvelles propositions dont la vérité de chacune est identique à celle des propositions dont elles dérivent. Ces propositions sont les suivantes : (si *non-q* alors *non-p*) et (si *non-p* alors *non-q*). Si nous revenons aux contenus de ces propositions, cela signifie qu'il faut admettre :

a) d'une part, que si ce n'est pas le cas que *x* est vrai (*non-q*), alors ce n'est pas le cas que *x* est certain (*non-p*),

b) d'autre part, que si ce n'est pas le cas que *x* est certain (*non-p*) alors ce n'est pas le cas que *x* est vrai (*non-q*).

La première de ces deux propositions obtenues à partir de l'équivalence cartésienne entre vérité et certitude, puis par la contraposition de l'implication (si *p* alors *q*), ne pose pas de problème logique. L'implication et sa contraposée consistent à soutenir que ce qui est certain, parce que, pour Descartes, je le conçois de façon parfaitement claire et distincte, ne peut pas ne pas être vrai et que ce qui n'est pas vrai ne saurait être certain. Ces propositions ne sont pas de nature à se heurter à de sérieuses objections. i) L'on pourrait, certes, opposer que ce qui n'est pas vrai produit au moins une certitude, celle que ce que l'on considère n'est pas vrai ; mais ce jugement certain ne peut être compris que comme une certitude au second degré, la certitude que ce que nous pensons n'est pas certain. Cela ne change rien à la relation logique initiale entre ce qui n'est pas vrai et ce qui n'est pas certain. ii) L'on pourrait encore objecter que l'erreur consiste précisément à prendre pour certain ce qui n'est pas vrai et que ce qui n'est pas vrai n'exclut pas l'état subjectif de certitude. Descartes écarte cette objection, par avance, dans le *Discours de la méthode*[754], comme dans les *Réponses aux septièmes objections*[755], deux passages déjà cités. Son argument est le suivant : que les choses

[754] AT, VI, p. 33.

[755] R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, pp. 960-961.

claires et distinctes soient toutes vraies, ne nous dispense pas de la difficulté de savoir quelles sont les choses que nous concevons distinctement, car nous pouvons prendre pour certain et distinct ce qui, en réalité, ne l'est pas et ce qui, par conséquent, est donc faux. Ces objections écartées, nous pouvons soutenir avec Descartes toute impossibilité pour ce qui n'est pas vrai de produire la moindre certitude. C'est ce que s'emploie à établir la phrase qui précède immédiatement l'énoncé de la règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième*. Cette phrase, qui se réfère au *cogito*, peut paraître, de prime abord, absconde et difficile à interpréter. Citons-là, à nouveau, par souci de précision. Descartes écrit :

> Dans cette première connaissance [le *cogito*], il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse[756].

La seconde partie de la phrase, formant la seconde proposition de l'énoncé, soutient que la clarté et la distinction ne suffiraient pas à nous assurer de la vérité, si ce qui est clair et distinct venait à ne pas être vrai. Elle peut paraître déconcertante ou hermétique, car elle peut se laisser lire comme une tautologie consistant à soutenir que si ce qui est évident, à savoir parfaitement clair et distinct, se révélait ne pas être vrai, alors la perception claire et distincte que j'en ai ne serait pas vraie. Mais, en réalité, une fois dépassé le risque de procéder à une telle lecture et une fois rejeté, par conséquent, le truisme auquel elle conduit, nous suggérons de comprendre ce que Descartes affirme de la manière suivante :

a) Si quelque chose de clair et distinct se révélait ne pas être vrai,

b) alors la clarté et la distinction ne suffiraient pas à m'assurer de la vérité de ce que je pense ;

c) or (cette partie du raisonnement est implicite) tel ne peut être le cas, la clarté et la distinction sont les seuls critères de la vérité, et la raison la seule faculté dont je dispose pour connaître le vrai, de sorte que la clarté et la distinction suffissent à m'assurer de la vérité de ce que je pense ;

d) donc quelque chose de clair et de distinct ne peut pas ne pas être vrai. Cette conclusion n'est autre chose que la première proposition contraposée (*non-q* implique *non-p*), établie à partir de l'implication initiale entre certitude et

[756] AT, IX, 1, p. 27.

> vérité (si *p* alors *q*), à laquelle conduit le texte de la *Méditation troisième* en établissant, immédiatement après cette séquence, la règle générale de l'évidence.

Venons-en à la seconde proposition contraposée (si *non-p* alors *non-q*), obtenue à partir de l'implication qui forme la réciproque de la précédente implication, à savoir (si *q* alors *p*). Elle conduit à soutenir, à partir de l'admission que ce qui est vrai dans les limites de notre capacité de connaître est certain, que ce qui n'est pas certain n'est pas vrai. Or, c'est précisément cette conclusion qui pose un problème logique. Car, ce qui n'est pas certain n'est pas nécessairement ce qui n'est pas vrai. Ce qui n'est pas certain peut-être vrai, faux, ou encore ni vrai, ni faux. Je peux ne pas concevoir quelque chose de manière parfaitement claire et distincte, sans pour autant être en droit d'en déduire que ce qui résiste à ma perspicacité n'est pas vrai. Les limites de mon esprit ne sauraient servir de règle et de mesure à la vérité ou à la fausseté des choses. Le vrai ne se résume pas à l'objet de ma certitude. Il peut y avoir du vrai en dehors de l'objet actuel de mes pensées. Le vrai se caractérise par une permanence dont la certitude ne partage pas le privilège. Descartes opère manifestement un saut métaphysique de la certitude à la vérité. En ce sens, la proposition contraposée (si *non-p* alors *non-q*) n'est pas fondée. Le caractère non fondé de cette proposition contraposée, révèle, en fait et tout autant, le défaut de fondement de la proposition dont elle opère la contraposition, à savoir l'affirmation selon laquelle est vrai tout ce qui est certain. Si cette affirmation (si *q* alors *p*) était parfaitement fondée, alors sa contraposée ne pourrait que nécessairement l'être à son tour. Or, elle ne l'est pas. Cela signifie que Descartes, en posant non seulement la déduction du certain à partir du vrai, mais aussi la déduction du vrai à partir du certain, procède à une instauration, certes fondatrice pour l'ordre de la connaissance, mais en revanche, elle-même impossible à fonder. Cette instauration découle de la décision de réduire le vrai au certain. Le caractère décisoire de cette réduction l'assimile à un véritable coup de force logique.

§ 2. UNE DOUBLE ASSIMILATION DE L'INCERTAIN AU FAUX ET DU CERTAIN AU VRAI.

Nous suggérons que ce coup de force, ce passage à la limite trouve ses prémisses dans la mise en œuvre du doute méthodique, dès les premiers pas que Descartes nous invite à faire dans le champ de sa philosophie première. Car il est remarquable que l'assimilation de l'incertain au faux, à laquelle vient de conduire l'analyse logique de la règle générale de l'évidence, soit présente chez Descartes sous la forme du procédé méthodologique sur lequel repose l'exercice du doute. En effet, le doute cartésien se

donne pour règle d'évacuer de l'entreprise de la recherche de la vérité le domaine de l'incertain, du simplement probable, en identifiant, de façon volontaire, l'incertain au faux, alors que l'incertain peut parfaitement être vrai. Il s'agit alors de faire comme si tout ce qui est en mesure de susciter le moindre soupçon d'incertitude était nécessairement faux. Nous assistons à la mise en œuvre d'une équivalence méthodique du faux et de l'incertain, artificiellement posée et initialement décidée aux fins de mettre en œuvre l'exercice du doute. Nous trouvons ainsi, dès les premières lignes de la *Méditation première*, notamment, ce qu'impliquera, d'un point de vue logique, la règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième* :

> […] mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter[757].

Seulement, l'équivalence du faux et du non certain se présente dans la *Méditation première*, comme dans le *Discours* et les *Principes*, sous la forme d'une résolution et d'une fiction logique sur lesquelles repose l'exercice du doute méthodique, ce qui n'est plus le cas, du moins de manière avouée et explicite, avec l'énoncé de la règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième*. Autant l'équivalence de l'incertain et du faux ne cache jamais son caractère méthodique, résolu et fictif au début de la démarche critique cartésienne, autant ce caractère décisoire n'apparaît plus de façon patente dans la présentation de l'équivalence entre certitude et vérité posée par la règle générale de l'évidence, une fois le doute révolu. Le caractère décisoire de l'équivalence de l'incertain et du faux, comme du certain et du vrai, a-t-il pour autant disparu ? Que s'est-il produit entre temps ? Il s'est, certes, produit l'expérience du *cogito* comme premier cas d'assurance d'une vérité, mais cela n'implique pas que tout ce qui n'a pas le même degré d'évidence soit nécessairement faux.

---

[757] *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 14 ; voir aussi : « J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable », *Discours de la Méthode*, AT, VI, p. 31 ; voir encore : « Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles [les choses] où nous pourrons imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître », *Principes de la philosophie*, I, art. 2, AT, IX, 2, p. 25.

Qu'en déduire ? Que le caractère décisoire de l'assimilation du faux et du non certain n'a aucunement disparu entre la *Méditation première* et la *Méditation troisième*. Il faut alors reconnaître que la règle générale de l'évidence fonde la recherche de la vérité, mais qu'elle ne peut elle-même être fondée autrement que par une pure décision, car rien n'exclut que l'incertain ne puisse être vrai. De même que l'assimilation de l'incertain au faux relève d'une résolution et d'une fiction assumée dans la *Méditation première* et la mise en œuvre du doute, de même l'assimilation du vrai au certain (qui en est la contraposée), dans la *Méditation troisième*, repose sur une résolution et une fiction assumée. L'on comprend mieux alors le sens que revêt le passage des *Réponses aux secondes objections*, dans lequel Descartes nous invite à passer outre l'objection selon laquelle on peut toujours feindre que la vérité n'est pas, absolument parlant, ce qu'elle nous apparaît être du point de vue de l'expérience de l'évidence et qu'elle pourrait être fausse aux yeux de Dieu ou des anges[758]. Une telle hypothèse n'est pas dépourvue d'intérêt ou de pertinence ; elle touche au risque, jamais éliminé en droit, que le réel soit différent, hors de notre pensée, de la manière dont nous le concevons. Face à l'abîme qu'ouvre cette hypothèse, Descartes va devoir décider de la balayer d'un revers de main et de dénoncer son caractère vain, puisque nous ne saurions résoudre le problème qu'elle pose. Comme au moment de l'instauration du doute, l'instauration de la règle générale relève d'une pure décision, d'une ferme résolution consistant à s'astreindre à faire comme si le vrai et le certain s'équivalaient, puisqu'aucune autre possibilité de connaître quoi que ce soit ne s'offre à nous au regard des limites de notre esprit. Il nous faut ainsi, et faute de mieux, être raisonnables en sachant nous en tenir à cette résolution. Bref, il nous faut savoir nous satisfaire du certain sans nous interroger sur la vérité absolue de ce qui est certain pour nous, sauf à mettre en péril la rationalité et à risquer de sombrer dans le scepticisme. Bref, il faut être raisonnable pour sauver la raison. La science, en ultime ressort, reste affaire de sagesse et de gouvernement des prétentions de l'esprit humain : « […] Il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela [une croyance exempte de doute] toute la certitude qui se peut raisonnablement espérer », dit la traduction française, approuvée par Descartes, des *Réponses aux secondes objections*, en rendant, à fort juste titre selon nous, l'expression latine « *cum ratione* » par l'adverbe « raisonnablement ».

[758] Pour mémoire : « Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir quelque raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut souhaiter.
Car que nous importe si peut-être quelqu'un peut feindre que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou de anges, et que partant, absolument parlant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous le croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? », *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 113-114.

Un passage des *Réponses aux sixièmes objections* confirmera cet appel cartésien à la raison raisonnable :

> Ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter de choses que nous comprenons [Clerselier traduit par comprendre le verbe *intelligere*, dans les trois occurrences de la phrase] fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas et que nous voyons point que nous devrions comprendre[759].

Descartes affirme, en ces termes, que la raison ne doit point s'entraver elle-même, en se laissant distraire de ce qui est à sa portée par ce qui lui échappe. Il ne s'agit, évidemment, pas de dire que la raison ne doit pas s'efforcer de comprendre ce qu'elle ne comprend pas, mais qu'elle ne doit pas chercher à comprendre ce qu'elle ne peut pas comprendre et dont elle ne voit rien qui rende légitime sa prétention à le comprendre. Autrement dit, l'exercice serein de la rationalité exige que la raison soit raisonnable. La raison doit être consciente de ses propres limites, savoir s'y tenir et ne souhaiter connaître que ce qu'elle ne peut s'empêcher de croire, de son point de vue, certain. Autrement dit encore, l'exercice de la raison doit se conformer à une conscience critique d'elle-même et une autorégulation de ses visées et de ses ambitions. Or, ce qui échappe à la portée de notre raison finie est ce qui relève du point de vue de l'infini. En acceptant de s'en tenir raisonnablement au point de vue qui est le sien, l'usage théorique de la raison doit se fonder sur une discipline de la raison. Ce qui est raisonnable, et caractérise une discipline de soi, relève d'un usage pratique de la raison, de sorte que l'usage théorique de la raison repose, en ultime instance, sur son usage pratique. Les passages des *Réponses aux secondes et sixièmes objections* que nous venons de viser requièrent une éthique de la raison. Pour devenir sujet connaissant, le sujet chez Descartes ne peut se contenter d'entretenir une relation immédiate à la vérité et doit d'abord s'astreindre à certains modes d'être, à une certaine relation à soi et à l'exercice d'une certaine discipline dans cette relation à soi. Dans la démarche, par laquelle il se constitue comme sujet connaissant, le sujet des *Méditations* se constitue aussi comme sujet souverain de ses pensées, qui forment les seules choses qui soient véritablement en son pouvoir. Chaque étape des *Méditations* affirme un peu plus l'autonomie du sujet de la connaissance : c'est de lui et de lui seul que dépend la certitude du *cogito*, de lui et de lui seul que dépendent les critères et son assentiment à l'égard de la vérité, comme encore les preuves de l'existence de Dieu. Partant de la recherche des vérités premières, le sujet méditant, visant à se constituer comme sujet connaissant, doit aussi s'éprouver lui-même, se constituer et se reconnaître comme sujet libre à travers la reconnaissance d'un rapport de pouvoir de sa pensée sur ses pensées et de dépendance de ces dernières

[759] AT, IX, 1, p. 236.

à son égard. En ce sens le sujet connaissant n'est pas originellement constitué de manière parfaitement achevée dans la philosophie cartésienne. Il va devoir se construire et ne pourra accéder à ce qu'est pour lui la vérité qu'en s'adossant à un sujet éthique, ou, si l'on préfère, à une éthique du sujet soucieux de parvenir à gouverner l'usage de sa raison. En effet, le sujet capable de connaître la vérité, que nous appellerons le sujet connaissant, n'est pas une donnée préétablie rendant immédiatement possible la recherche et l'accès à la vérité. Descartes le rappelle dès les premières lignes du *Discours de la méthode*[760]. Il s'en souciait déjà dans les *Regulae ad directionem ingenii*, lorsque la *Regula II* prescrivait de ne s'occuper que des objets dont notre esprit peut atteindre une connaissance certaine et indubitable[761].

La situation épistémique, telle que la fait apparaître l'analyse de la règle générale de l'évidence, est la suivante : nous ne pouvons savoir si notre raison est la mesure des choses parce que nous n'avons aucune connaissance des choses, qui sont hors de nous, autrement que par les idées qui sont en nous. La lettre de Descartes à Gibieuf du 19 janvier 1642 est certainement, sur ce point, le meilleur commentaire de ce qu'est, pour Descartes, la nature de notre rapport à la vérité :

> On dira peut-être que la difficulté demeure encore, à cause que, bien que je conçoive l'âme et le corps comme deux substances que je puis concevoir l'une sans l'autre, et même en niant l'une de l'autre, je ne suis pas toutefois assuré qu'elles sont telles que je les conçois. Mais il en faut revenir à la règle ci-devant posée, à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons ; et que, par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction[762].

Le fait que je ne puisse rien connaître autrement que par les idées des choses que je trouve en moi rend nécessaire de poser l'équivalence selon laquelle ce qui est certain est vrai, malgré le fait que je ne puisse savoir si les choses hors de moi sont telles que je les conçois. Dès lors, nous devons (le terme revient deux fois dans les lignes que nous venons citer) nous en contenter et comprendre que nous ne pouvons faire autrement que

[760] « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon mais que le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup d'avantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent », AT VI, p. 2.

[761] *Regulae*, II, AT, X, p. 362.

[762] AT, III, p. 476. Sur la thèse selon laquelle si nous ne connaissons rien des choses que par les idées que nous en formons, nos idées ne sont pas toutefois des objets de pensée formant comme un écran entre notre pensée et les choses, voir K. S. ONG-VAN-CUNG, « L'argument de l'illusion et la philosophie cartésienne des idées », *Revue de métaphysique et de morale*, 2004/2, n° 42, pp. 217-233.

de porter des jugements que par l'entremise des idées qui sont en nous. La possibilité d'établir leur conformité à la réalité telle qu'elle est en soi, et non pour nous, dépasse notre capacité.

§ 3. UNE DÉCISION ORIGINELLE

Renoncer à se mettre en peine de ce risque de fausseté absolue, comme le fait Descartes, n'est-ce pas accepter de n'être jamais assuré d'aucune vérité absolue ? N'est-ce pas renoncer à l'ambition d'atteindre un fondement radical dans l'ordre de la connaissance ? N'est-ce pas admettre que le sol de la science, qui devait être absolument ferme, puisse, en fin de compte, se dérober ? En rejetant l'hypothèse d'une fausseté absolue toujours possible, Descartes assume et perpétue, dans les *Réponses au secondes objections*, le coup de force de la raison, perpétré par l'assimilation du certain et du vrai dans la règle générale de l'évidence, et par l'assimilation de l'incertain au faux, dans la mise en œuvre de l'exercice du doute qui ouvre la voie de la recherche cartésienne de la vérité. Ce coup de force auquel procède Descartes fait de l'*ego* le fondement, par défaut, de la vérité. La philosophie première cartésienne ne parvient pas à l'apodicticité qu'on lui prête souvent, car d'un point de vue absolu toute vérité reste problématique. Les vérités de la raison ne relèvent pas d'une nécessité absolue, et n'ont qu'un caractère assertorique. Elles sont dictées, de fait, par les limites et la complexion de notre esprit et n'ont pas d'autre fondement. Monsieur Michel Meyer souligne cet aspect du cartésianisme :

> La démarche cartésienne a indiscutablement répondu à une crise de fondements en son temps, elle illustre toujours par-delà ses résultats dépassés ce qu'il faut entendre par fondation philosophique[763].

Seulement, Descartes, comme le souligne Monsieur M. Meyer, se contraint à refermer, avec le choix de faire du *cogito* le fondement ultime et inébranlable de la connaissance, ce qu'il semblait pourtant avoir ouvert avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur et l'argument du malin génie, à savoir une sorte de questionnement radical.

Descartes n'est pas simplement à l'origine d'un modèle en crise, mais il est, aussi, celui qui, le premier, a donné l'exemple d'un questionnement radical bien vite

[763] M. MEYER, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982, p. 136.

rabattu, certes, sur l'assertoricité initiale des vérités de la raison ; questionnement qui pour être refoulé n'en est pas moins présent de manière sous-jacente[764].

Ce questionnement, maintenu ouvert, autant que possible, dans la *Méditation première* et dans une partie de la *Méditation seconde*, est, nous l'avons vu, refermé par la règle générale de l'évidence, puis dans les *Réponses aux secondes objections*. Mais nous avons vu, aussi, comment le caractère assertorique de la raison provient d'une position initiale dans la philosophie première cartésienne, en ce sens qu'elle dérive du procédé méthodique qui gouverne le doute et assimile, dès l'origine de la recherche de la vérité, l'incertain et le faux. La règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième*, pour résoudre la crise du fondement de la connaissance et de la certitude ouverte par le doute, ne fait, en affirmant l'équivalence du certain et du vrai, que prolonger et convertir ce que le doute volontaire a déjà posé. Nous rejoignons, à ce compte, Monsieur M. Meyer, pour qui Descartes suppose en fait, dès l'origine, ce qu'il découvre avec le *cogito*. Là où, pour soutenir la thèse d'un coup de force de la raison chez Descartes, nous mettons en avant l'assimilation originelle de l'incertain au faux qui annonce celle du vrai au certain, Monsieur M. Meyer suggère que Descartes perpètre un coup de force en détournant le doute de sa radicalité et en le transformant, avec le *cogito*, en affirmation d'une proposition, autrement dit, en assertion : je doute, je pense, donc je suis. Ainsi douter, avec Descartes, n'est plus simplement et authentiquement douter, mais affirmer. Le doute comme recherche d'une vérité apodictique est écarté, pour laisser place à une proposition inaugurale qui, paradoxalement, le dissout alors qu'elle est censée l'exprimer et l'affirmer :

> Le doute colle à son affirmation, à son expression, mais alors elle ne peut prétendre le supprimer : exprimer son doute n'est pas affirmer une proposition, mais se livrer à une mise en question pure et simple qui ne *dit* rien d'autre qu'elle-même […] il y a là cependant une véritable affirmation comme n'importe qu'elle autre, qui fait d'ailleurs de l'assertabilité le modèle de la raison, puisqu'elle émerge du doute radical comme ce qui, paradoxalement, doit lui échapper bien qu'elle le pose[765].

---

[764] *Ibid.*

[765] M. MEYER, « Y a-t-il une structure argumentative propre au *Méditations* ? Le *cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction », in *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds.), Paris, Presse Universitaires de France, 1994, p. 47.

Monsieur M. Meyer en déduit que la valeur épistémique de la raison est présupposée dans les *Méditations*[766]. Descartes ne trouve et ne prouve que ce qu'il présuppose[767] de sorte que la quête radicale d'apodicticité est trahie, par une résolution du questionnement connue d'avance, ce qui est contradictoire avec la volonté affichée de douter de tout. Le doute et la mise en question se réduisent à un procédé rhétorique. L'on trouve déjà chez Désiré Mercier un critique du doute cartésien fondée, elle aussi, sur la dénonciation d'une contradiction interne à l'entreprise de douter radicalement de tout. D. Mercier perçoit cette contradiction interne au doute, chez Descartes, entre son caractère méthodique et volontaire, d'une part, et l'universalité, d'autre part, auxquels il prétend[768]. Comme Monsieur M. Meyer, D. Mercier souligne, avant ce dernier, que Descartes se garde bien de douter de son doute, de le maintenir comme questionnement radical, ce qui n'est pas, en soi, impossible[769]. Il y a bien moyen de douter, soutient D. Mercier, sans affirmer que l'on doute. En transformant, à l'inverse, le doute en affirmation, Descartes le prive de l'universalité à laquelle il prétend, puisque le doute reste hors de l'entreprise de douter de tout. Et, s'il y était entré, le doute ne serait plus volontaire, mais réel. De la sorte, soutient D. Mercier, ou le doute est volontaire et il ne peut être universel, ou il est universel et il ne peut être volontaire[770]. Pour éviter cette contradiction, Descartes, en réalité, déroge à la radicalité de son intention et présuppose une certitude[771], la certitude que nous doutons. Son doute reste partiel, son universalité est par avance hypothéquée. Le doute cartésien est devancé par une certitude implicite, inavouée. Sur ce point, D. Mercier et Monsieur M. Meyer (qui ne semble pas connaître l'analyse de son prédécesseur sur cette voie) se rejoignent : l'expérience de la certitude précède logiquement le doute qui est censé la précéder. Mais Monsieur M. Meyer va plus loin dans cette perspective. Il n'y a pas que le doute qui échappe au doute cartésien, mais l'idée même d'apodicticité que le doute recherche, et qu'il doit, en réalité, présupposer. En fait, le *cogito* est le processus par lequel « la pensée s'affirme elle-même en tant que nécessité d'affirmer la nécessité comme fondement de tout

[766] *Id.*, p. 52.

[767] *Id.*, p. 55.

[768] D. MERCIER, « Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel », *Revue néo-scolastique*. 4e année, n° 14, Louvain, 1897, pp. 182-198.

[769] *Id.*, p. 16.

[770] *Id.*, p. 17.

[771] *Id.*, p. 18.

discours »[772]. La recherche d'un point de vue apodictique est paradoxalement présupposée et dépourvue de toute apodicticité :

> Mais cette quête est-elle apodictique ? Ne présuppose-t-elle pas un idéal de vérité que le doute radical ne devrait pas épargner ? N'y a-t-il pas d'ailleurs, dans cette recherche de fondement apodictique, la présupposition même de ce qu'un tel fondement doit-être ? Dans ces conditions, on comprend bien que ce n'est ni l'enracinement dans le douteux, ni même sa prise de conscience, qui inaugurent la démarche philosophique, mais l'affirmation originaire de l'originaire comme position de l'apodicticité. Par là, il faut entendre que le véritable point de départ, la question instauratrice de la métaphysique occidentale, est l'élimination de tout ce qui est problématique[773].

La nécessité de l'apodicticité est non nécessaire, mais simplement posée, voire imposée. Si ce qui se présente comme apodictique, à commencer par le *cogito* découle du caractère assertorique de la nécessité de donner un caractère nécessaire à ce que nous pensons. Les vérités de la raison ne peuvent jouir que d'une apodicticité illusoire. Ce que nous pensons ne dérive d'aucune nécessité, la vérité n'a pas de fondement possible. Le principe selon lequel il faut, dans l'ordre de la recherche de la vérité, s'enquérir d'un fondement absolu est un préjugé. Or, il est vrai que Descartes ne pousse pas son doute à ce point extrême de radicalité. Descartes n'a pas ébranlé le principe sur lequel repose le projet même de la recherche de la vérité. Pour cela, il faudra attendre Nietzsche :

> La volonté du vrai, qui nous égarera encore dans nombre d'entreprises périlleuses, cette célèbre véracité dont jusqu'ici tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes nous a-t-elle déjà posés ! […] De fait, nous nous sommes longtemps attardés à nous interroger sur la cause de ce vouloir [la volonté du vrai] jusqu'à ce que finalement nous nous trouvions tout à fait en plan devant une question encore plus fondamentale. Nous nous sommes interrogés sur la *valeur* de ce vouloir. Étant admis que nous voulons le vrai, *pourquoi pas plutôt* le non vrai ? Et l'incertitude ? Voire l'ignorance ? Le problème de la valeur de la vérité s'est dressé devant nous […] Et, le croira-t-on ? nous finissons par penser que le problème n'a jamais été posé jusqu'à présent, que nous sommes les premiers à le voir, à le tenir sous notre regard, à l'oser. Car il comporte un risque, et peut-être n'en est-il de plus grand[774].

---

[772] M. MEYER, « Y a-t-il une structure argumentative propre au *Méditations* ? Le *cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction », in *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds), Paris, Presse Universitaires de France, 1994, p. 46.

[773] *Ibid.*

[774] F. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, « Des préjugés des philosophes », trad.de l'allemand C. Heim, Paris, Gallimard [« Folio-*Essa*is »], 1987, p. 21.

Nietzsche accomplira la radicalité du doute amorcée, mais abandonnée, par Descartes. Il accomplira aussi, et par voie de conséquence, la radicalisation de la volonté en volonté de puissance, et l'interprétation même de l'essence de la vérité comme acte et décision de la volonté, comme acte d'évaluation. Jean Beauffet soutiendra, en ce sens, que Nietzsche doit la perspective de l'ébranlement de la vérité à Descartes, qui, le premier, fait dépendre la vérité non plus de la seule perception de l'entendement, mais du jugement et, de ce fait, d'un acte de la volonté[775]. La vérité, de Descartes à Nietzsche, devient affaire de volonté, de décision. Ce qui commence, avec Descartes, par un coup de force de la raison, s'achèvera en ébranlement radical de la valeur objective de la vérité avec Nietzsche. La revendication par Nietzsche de l'essence subjective de la vérité trouve alors dans la théorie cartésienne de la connaissance son premier germe. Ce germe, que Monsieur M. Meyer voit dans l'ambivalence et l'abandon de la radicalité du doute, nous l'avons, pour notre part, trouvé ou retrouvé, dans l'affirmation de l'équivalence de la certitude et de la vérité (accessible à un esprit fini) posée, pour ne pas dire imposée, par la règle générale de l'évidence, dont nous avons souligné le caractère décisoire. Nous nous accorderons avec Monsieur M. Meyer pour dire que le doute contenait les prémisses du coup de force de la raison cartésienne, dans l'illusion rhétorique d'une quête radicale d'apodicticité selon lui, dans l'assimilation provisoire de l'incertain et du douteux, qui annonce celle, définitive, du certain et du vrai dans la règle générale de l'évidence, selon nous. Ainsi, ces deux interprétations possibles se renforcent plus qu'elles ne divergent, pour souligner, l'une et l'autre, le caractère assertorique de la vérité ramenée au fait et à l'expérience de l'évidence chez Descartes.

§ 4. UN USAGE EXTENSIF DE NOTRE RAISON

Quels sont les faits dont dérive la rationalité chez Descartes ?

i) la croyance ; elle est au cœur de la connaissance ; connaître c'est toujours et encore croire. ii) La structure de l'esprit humain, car la croyance est un effet de notre nature. Notre nature se révèle être animée par une tendance à dépasser le donné subjectif et à le poser comme objectif. Tel est le fondement ultime de la connaissance. Il existe, en ce sens, chez Descartes, un usage extensif ou débordant de notre faculté de

[775] J. BEAUFFRET, « Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur », in G. Deleuze (éd.), *Nietzsche*, Actes du VII[e] colloque philosophique international tenu à Royaumont du 4 au 8 juillet 1964, Paris, Les Éditions de Minuit [« Critique-*Cahiers de Royaumont* »], 1967, pp. 249-254.

connaître par l'entendement (annonçant Hume à certains égards) dans la règle de l'évidence, dès qu'elle devient générale et dépasse le cas singulier du *cogito*, autrement dit, dès qu'elle s'applique comme règle. Hors du cas parfaitement unique du *cogito*, tout autre certitude reste subjective et n'est pas remplie par une expérience directe de la chose connue, par une expérience qui serait objective, c'est-à-dire fondée par une réalité extérieure, hors de la représentation subjective, claire et distincte que nous en avons. Paradoxalement, il n'y a que le *cogito*, le sujet, qui échappe à la prison de notre propre subjectivité. Seule la vérité ayant pour objet l'existence de la subjectivité elle-même atteint l'objectivité. Pour toutes nos autres pensées, nous n'avons aucun moyen de confronter la certitude, par nature nécessairement subjective, à un donné objectif qui nous permettrait de sortir de l'évidence pour la confirmer. Toute autre certitude que celle du *cogito* n'est jamais rattachée à une expérience susceptible de prétendre à l'objectivité. Elle ne peut pas l'être, car nous ne disposons d'aucune faculté, dit Descartes (comme nous l'avons déjà rappelé), autre que notre entendement pour nous fournir un donné qui puisse venir confirmer ce que notre certitude nous invite à affirmer[776]. La persuasion agit comme affection de l'esprit, comme une passion qui a pour effet sur moi que je ne peux faire autrement que de croire vrai ce qui est présent à mon entendement de manière claire et distincte. Au fondement de la philosophie première, et donc au fondement de toute science certaine, nous trouvons une doctrine de l'affection de l'esprit par lui-même[777]. Affection de l'esprit par lui-même, dans un sens large, au-delà même de l'expérience du *cogito*, dans la mesure où la persuasion qui détermine nos jugements est provoquée, dans l'expérience de l'évidence, par la clarté et la distinction de nos représentations qui elles-mêmes découlent de l'attention portée à leurs objets. Il s'agit d'une auto-affection en ce sens où l'esprit n'est affecté, n'est passif qu'autant qu'il est d'abord actif ; et il est d'abord actif parce que l'attention est une action de sa volonté. La règle de l'évidence dépasse, ensuite, ce que l'entendement nous donne à concevoir, en le posant comme vrai. Mais ce dépassement du donné ne s'accomplit, en direction de ce que le sujet affirme être vrai, qu'autant que le sujet lui confère une réalité objective, que rien n'est en mesure d'accorder, à ses représentations,

[776] Voir notamment : « […] dans nos jugements très clairs et très exacts, lesquels s'ils étaient faux ne pourraient être corrigés par d'autres plus clairs, ni par l'aide d'aucune autre faculté naturelle, je soutiens hardiment que nous ne pouvons être trompés », *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 113 ; « Car, étant assuré que ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de ne rien leur attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant dans leurs idées, mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses », *A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, p. 474.

[777] On trouve l'idée d'une auto-affection de l'esprit chez Descartes, sous un rapport sensiblement différent, dans la thèse soutenue par Michel Henry au sujet de l'expérience du *cogito*, voir *supra*, p. 231, n. 475.

si ce n'est sa propre décision. Ce dépassement donne un nouveau statut à ce qui est présent à notre esprit. Il s'agit d'un nouveau statut logique et ontologique à la fois. Logique, parce que nous lui reconnaissons, en tant que vérité, une valeur universelle. Ontologique, parce que nous lui reconnaissons une valeur objective ; nous lui accordons une réalité qui correspond à ce que nous donne à voir notre entendement. Ici, à la différence de l'empirisme, le donné n'est pas un fait matériel, une impression sensible, mais un donné intellectuel. Il s'agit de l'évidence, de l'attention de l'esprit, de l'idée claire et distincte qui en découle. Le donné cartésien, qui est objet de dépassement, est l'idée par laquelle l'esprit se représente toute chose et les natures simples auxquelles l'ont peut toujours ramener ce que nous concevons.

Dès lors le problème rencontré, du point de vue épistémologique, est celui de la ressemblance réelle, de la similitude fondée, de la correspondance effective entre nos idées et les choses dont elles sont les idées, dont elles nous donnent l'idée. Les amis de Clerselier auteurs du recueil des principales remarques et critiques contenues dans les *Instances* de Gassendi[778] reprochent à Descartes sa conception de l'étendue sur laquelle repose toute sa physique. Ils lui reprochent de se résumer à une pure construction intellectuelle de type mathématique qui n'a aucune espèce de réalité hors de la pensée. Elle n'est qu'une abstraction, une hypostase, au regard de la nature des corps, de sorte que toute la physique cartésienne ne peut être qu'imaginaire[779]. En fait, Descartes ne réifie pas l'espace, en tant que réalité intellectuelle sans lien avec l'espace réel. Il admet que l'espace mathématique, tel que le conçoit notre pensée, permet de connaître l'espace physique, que l'un et l'autre se superposent et se correspondent. D'ailleurs, il dit trouver matière à se satisfaire du reproche des amis de Clerselier en ce qu'au moins ils joignent sa physique avec les pures mathématiques :

[778] Les *Instances* de Gassendi furent achevées le 15 mars 1642, elles circulèrent d'abord dans un petit cercle d'amis, avant d'être publiées, avec une réimpression des *Méditations*, en 1644, à Amsterdam. Réponses à des réponses, elles répliquent aux réponses faites par Descartes aux *Cinquièmes objections* de Gassendi. Ici Descartes répond seulement à Clerselier au sujet d'un recueil de difficultés extraites des *Instances* de Gassendi par des amis de Clerselier. Le texte de ce recueil n'a pas été conservé ni retrouvé. Descartes eut connaissance non seulement du recueil anonyme, mais des *Instances* de Gassendi elles-mêmes.

[779] Descartes relève que cette objection formulée par les auteurs du recueil ne figure pas dans les *Instances* de Gassendi, mais il convient qu'elle ressemble fort à celles de ce dernier : « Mais ils [les amis de Clerselier auteurs du recueil] ajoutent à la fin une pensée, que je ne sache point que notre auteur [Gassendi] ait écrite dans son livre d'Instances, bien qu'elle soit fort semblable aux siennes », *A Clerselier*, 16 janvier 1646, AT, IX, 1, pp. 211-212.

> Mais j'ai bien des raisons de me consoler, parce qu'on joint ici ma physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble[780].

La position soutenue, ici, par Descartes, porte en elle toutes les prémisses de la révolution copernicienne accomplie par Kant au sens où, en exigeant de la réalité physique des phénomènes qu'elle corresponde aux idéalités mathématiques pures, Descartes fait déjà de la connaissance et de la vérité, non ce à quoi l'esprit se conforme, mais ce qui doit se conformer aux notions que nous trouvons en nous, autrement dit, à la structure et aux exigences de l'esprit humain. Sur le plan de la théorie de la connaissance, Descartes sait évidemment que l'on touche, avec l'objection de l'idéalité de sa physique, au fond du problème de la connaissance, même s'il déclare non sans ironie que c'est là « l'objection des objections »[781]. Au-delà du ton choisi par Descartes et du contexte polémique dans lequel s'inscrit cette objection, elle mérite certainement moins d'ironie qu'il n'y paraît. Car le problème soulevé ici est loin d'être illégitime ou ridicule. Ce problème est celui de la valeur objective de nos connaissances et de la validité du passage du connaître à l'être. Comment y répond Descartes ? Il réplique que si l'on admet l'objection, il n'y a plus rien que nous puissions encore tenir pour vrai. La géométrie, mais aussi toutes les autres sciences devront alors être tenues pour imaginaires. A tenir pour faux ce que nous concevons clairement et distinctement, il faudrait ne tenir pour vrai que ce que ce que nous ne pouvons ni entendre, ni concevoir ni imaginer ! Un comble. Autant en conclure, soutient Descartes, qu'« il faut entièrement fermer la porte à la raison »[782] et se contenter d'être, en tenant pour vrai ce que nous ne concevons pas, comme ces singes, lesquels imitent sans savoir ce qu'ils imitent, ou comme ces perroquets proférant des paroles qu'ils ne comprennent pas. Il est possible que nos idées claires et distinctes ne nous présentent pas la norme et le point de vue de l'être absolument parlant, c'est ce qu'envisage le passage des *Réponses aux secondes objections*, examiné plus haut, évoquant la vérité du point de vue de Dieu ou des anges. Il est toujours possible de transposer sur le plan des natures simples ce que Descartes dit de la réalité des qualités sensibles dans sa physique, à savoir qu'elles sont en nous et non dans les choses. C'est ce que Monsieur Jean-Luc Marion appelle un risque de « surcodage »[783]. Il reste que nous n'avons pas d'autre mesure et norme de la réalité que ces natures simples générales, matérielles ou intellectuelles dont notre esprit

[780] *Id*., pp. 212-213.

[781] *Id.*, p. 212.

[782] *Ibid*.

[783] J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 313-345.

dispose de façon innée, de sorte qu'elles doivent nécessairement nous servir d'outils pour juger du réel. C'est cela ou rien. Ou on l'admet que notre pensée est la règle de la vérité des choses ou toute connaissance doit être tenue pour imaginaire et il faut baisser le rideau de la science. En cela l'usage de notre raison est toujours débordant, il excède toujours le donné, les évidences intellectuelles pour les instituer en connaissances. Ajoutons qu'il nous semble, pour aller dans le sens de Descartes, qu'il est, pour le moins, paradoxal que ceux qui, avec Gassendi, voudraient exempter les sciences, à commencer par la géométrie, du risque de n'être qu'un ensemble de fictions, une fantaisie de l'imagination sans amarres dans le monde physique, ne veuillent pas reconnaître le bien-fondé de la raison, seul rempart justement contre les erreurs et errements que l'imagination introduit entre nous et le monde. Admettre, il est vrai, sans fondement absolu, que notre pensée nous dit la vérité des choses, ou quelque chose de cette vérité, c'est tout le pari qu'accepte de faire Descartes. Ce pari cartésien, c'est le pari de la science elle-même qui ne repose, en définitive, que sur une confiance nécessaire dans la puissance de l'esprit humain. Pour ne pas être absolument rationnel, car n'avançant rien qui soit absolument fondé et garanti (ce qui est, par définition, le propre de tout pari), ce pari n'en est pas moins raisonnable. Il choisit de tenir pour vrai ce qui s'impose à la perception de notre esprit comme certain, plutôt que de souscrire à la vérité de ce qui s'y dérobe. Il choisit ce que nous avons quelque prétention à connaître plutôt que ce que nous ne pouvons absolument pas connaître. Ainsi, ce pari cartésien, cette confiance dans l'esprit et dans la possibilité d'une science humaine valable procèdent-ils d'un raisonnement par l'absurde. En quel sens ? Au sens où, s'il n'est que raisonnable, à défaut d'être absolument rationnel, de souscrire à la vérité de nos pensées claires et distinctes, il serait, en revanche, totalement et irrationnel et déraisonnable de souscrire à la vérité de ce que notre esprit ne peut aucunement se représenter de manière claire et distincte. Même s'il ne le dit pas en ces termes, nous pouvons dire que de deux maux, Descartes soutient que nous sommes fondés à choisir le moindre, et de très loin. Il choisit la voie moyenne, dont nous pouvons penser qu'elle correspond à la nature humaine qui est un milieu entre Dieu et le néant, placée entre l'être et le non-être, comme Descartes le dit dans la *Méditation quatrième* : « […] je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être […] »[784]. Pascal est-il si loin ? Entre le tout et le rien, l'absolu et le néant de la connaissance, il convient de tracer notre voie. En ce sens, si les vérités sont chez Descartes des créations de Dieu, la science est, non pas l'œuvre de Dieu, mais la seule œuvre de l'homme, ce à quoi son mérite et sa valeur se mesurent. La puissance de Dieu et la puissance de l'homme sont affirmées, chez Descartes, en

[784] AT, IX, 1, p. 43.

parallèle, sans se croiser, sans que la première ne vienne secourir la seconde, sans quoi, d'ailleurs il n'y aurait ni puissance, ni indépendance de l'esprit humain.

CHAPITRE III. DES IDEES AUX CHOSES

§ 1. SOMMES-NOUS CAPABLES D'IDÉES ADÉQUATES ?

Alors que chez Spinoza l'esprit humain parviendra à acquérir, au moyen des idées adéquates, la science intuitive des essences des choses telles qu'elles s'enchaînent du point de vue de Dieu et de l'ordre éternel de la nature[785], ce point de vue n'est jamais accessible à l'esprit humain dans la doctrine cartésienne de la connaissance. Nous ne trouvons, en effet, jamais la possibilité, chez Descartes, d'être assurés que nos idées sont adéquates ou conformes à la manière dont Dieu conçoit et crée les choses. Toutefois, la position de Descartes comporte une certaine complexité, car elle semble évoluer rapidement entre la fin décembre 1640 et de mars à juin 1641, période où est achevée la rédaction des *Réponses aux objections* d'Arnauld puis de Gassendi.

La lettre à Mersenne du 31 décembre 1640, qui présente une position maximaliste, niant toute possibilité de connaissance adéquate, même d'une figure de géométrie aussi simple que le triangle, déclare :

> Pour le Mystère de la Trinité, je juge, avec Saint Thomas, qu'il est purement de la Foi, et ne se peut connaître par la lumière naturelle. Mais, je ne nie point qu'il y ait en Dieu des choses que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun

[785] Voir B. SPINOZA, *Éthique*, II, prop. XL, scolie 2, trad. Ch. Appuhn, Paris, Vrin [« Bibliothèque de grands textes philosophiques »], 1983, pp. 202-205.

> mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce qu'est un triangle[786].

Dieu n'a pas le privilège de l'incompréhensibilité. Nous n'avons de connaissance que de choses dont nous n'avons jamais d'idées adéquates. Nous ne suivrons pas, ici, par exemple, Monsieur Thierry Gontier lorsqu'il soutient que la vérité étant définie par la clarté et la distinction de l'idée vraie, la chose dont elle est l'idée, doit, par nécessité métaphysique lui être adéquate[787]. Ainsi, si tout ce qui est certain est vrai, il n'est pas assuré, pour Descartes, que tout ce qui est vrai, absolument parlant et non seulement pour nous, soit certain, autrement dit, accessible à l'esprit humain dans l'expérience de l'évidence. La connaissance ne peut avoir de prétention à épuiser toutes les qualités du réel. L'être des choses n'est pas réductible à ce que nous pouvons en connaître.

Revenons, sur le même sujet, à un passage des *Réponses aux quatrièmes objections*, déjà cité, pour éclairer le quatrième point des *Réponses aux secondes objections*. La réponse de Descartes à la question de la distinction réelle de l'âme et du corps, soulevée par Arnauld, s'ouvre ici sur des considérations plus générales concernant la théorie cartésienne de la connaissance. Ces considérations nous intéressent au premier chef :

> Il faut que j'explique ici quelle est ma pensée, lorsque je dis *qu'on ne peut inférer une distinction réelle entre deux choses, de ce que l'une est conçue sans l'autre par abstraction de l'esprit qui conçoit la chose imparfaitement, mais seulement, de ce que chacune d'elle est conçue sans l'autre pleinement, ou comme une chose complète.*
> Car je n'estime pas qu'une connaissance entière et parfaite de la chose soit ici requise, comme le prétend Monsieur Arnaud ; mais il y a en cela cette différence qu'afin qu'une connaissance soit *entière et parfaite*[788], elle doit contenir en soi toutes et chacunes les propriétés qui sont dans la chose connue. Et c'est pour cela qu'il n'y a que Dieu seul qui sache qu'il a les connaissances entières et parfaites de toutes les choses.
> Mais, quoique mon entendement créé ait peut-être en effet les connaissances entières et parfaites de plusieurs choses, néanmoins, jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu même ne [le] lui révèle particulièrement. Car pour faire qu'il ait une connaissance pleine et entière de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connaître qui est en lui égale cette chose, ce qui se peut faire aisément, mais pour faire qu'il sache qu'il a une telle connaissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus en cette chose que ce qu'il en connaît, il faut que par sa puissance de connaître, il égale la puissance infinie de Dieu, ce qui est entièrement impossible.

---

[786] AT, III, p. 274.

[787] T. GONTIER, *Descartes, l'arbre inversé*, Paris, Ellipses [« Philo-philosophes »], 1999, p. 15.

[788] Le texte latin dit « *adaequata* » (*Quartae Responsiones*, AT, VII, p. 220), que Clerselier traduit par « entière et parfaite ».

> Or, pour connaître la distinction réelle entre deux choses, il n'est pas nécessaire que la connaissance que nous avons de ces choses soit entière et parfaite, si nous ne savons en même temps qu'elle est telle, mais nous ne le pouvons jamais savoir, comme je viens de le prouver ; donc il n'est pas nécessaire qu'elle soit entière et parfaite[789].

De même pouvons-nous encore lire, dans les *Réponses aux cinquièmes objections*, la confirmation que rien au monde, et pas seulement Dieu, n'est susceptible d'être assurément connu par idée adéquate :

> Cum autem addis, *eum qui infinitum quid dicit, attribuere rei, quam non capit, nomem quod non intelligit*, non distinguis intellectionem modulo ingenii nostri conformem, qualem de infinito nos habere unusquisque apud se satis experitur, a conceptu rerum adaequato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla alia re quamtumvis parva[790] ; [Et lorsque vous ajoutez « celui qui dit une chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il n'entend point non plus », vous ne mettez point de distinction entre l'intellection conforme à la portée de notre esprit, telle que chacun reconnaît assez en soi-même avoir de l'infini, et la conception entière et parfaite des choses, c'est-à-dire qui comprenne tout ce qu'il y a d'intelligible en elles, qui est telle que personne n'en eu jamais, non seulement de l'infini, mais même aussi, peut-être, d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit[791]]

Si les trois textes que nous venons de citer mettent en cause la possibilité d'accéder à une connaissance adéquate, ils n'avancent pas les mêmes raisons. Le premier soutient que toute connaissance adéquate est impossible parce que nous n'avons pas la capacité de former des idées adéquates, c'est-à-dire entières et parfaites. Les seconds soutiennent que nous n'accédons pas à une connaissance parfaite, mais ils n'affirment pas, pour autant, que nous soyons dans l'incapacité de produire des idées adéquates. Ils disent seulement que nous n'avons pas la possibilité de les connaître comme telles. Ainsi, ces passages des *Réponses aux quatrièmes et cinquièmes objections* assouplissent nettement la position (d'ailleurs indémontrable) formulée dans la lettre à Mersenne du 31 décembre 1640, tout en la rendant plus complexe. Que disent-ils ? Les deux textes des *Réponses* dessinent une même ligne doctrinale. Le premier de manière directe et explicite, en affirmant, qu'il n'y a que Dieu qui sache qu'il a des connaissances entières et parfaites de toutes choses et que, bien que notre entendement ait « peut-être » de telles connaissances, nous ne pouvons toutefois le

---

[789] AT, IX, 1, pp. 171-172.

[790] *Quintae Responsiones*, AT, VII, pp. 364-365.

[791] Trad. Clerselier de 1647 légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 808.

savoir. Le second texte confirme cette thèse en soutenant que nous n'avons peut-être (« *nec forte etiam* ») jamais eu d'idée entière et parfaite (« *a conceptu rerum adaequato* ») d'aucune chose. Descartes sous-entend donc *a contrario* que rien ne permet d'exclure que nous ayons, peut-être, des idées adéquates des choses et donc identiques à celles qu'en a Dieu. La réponse à la question de savoir si l'homme et Dieu ont les mêmes idées des choses et si nos idées sont conformes aux choses telles qu'elles sont hors de notre pensée reste, ici, indéterminée pour un esprit humain. Nous ne saurions le dire. Certes, l'esprit humain connaît, mais il ne sait jamais si ce qu'il connaît correspond à ce que Dieu connaît et si sa connaissance des choses peut prétendre à quelque perfection et adéquation. Il faudrait pour cela que sa puissance de connaître égale celle de Dieu. Or, elle peut bien être éventuellement suffisante pour former des idées adéquates des choses, mais en aucun cas pour rivaliser avec la puissance infinie de Dieu. Nous demeurons, de ce point de vue, dans l'ignorance de nous-mêmes, dans l'ignorance de ce qu'est connaître et par conséquent, sous ce rapport, dans l'ignorance de ce que nous connaissons. La parfaite connaissance de notre connaissance nous est interdite, et en cela toute connaissance humaine reste imparfaite. D'où la thèse cartésienne selon laquelle nous pouvons avoir une idée d'une chose complète, comme, par exemple, l'idée de l'âme distincte du corps, sans pouvoir dire si cette idée est une connaissance complète de la chose dont elle est l'idée. La connaissance d'une chose complète n'implique pas nécessairement la connaissance complète de cette chose :

> Ainsi, quand j'ai dit qu'il fallait concevoir *pleinement* une chose, ce n'était pas mon intention de dire que notre conception devait être entière et parfaite (« *adaequatam* »[792]), mais seulement, qu'elle devait être assez distincte, pour savoir que cette chose était *complète*[793].

Ce second moment de la position de Descartes, après la lettre à Mersenne du 31 décembre 1641, consiste à dire que nous ne pouvons pas déterminer la nature adéquate ou non de nos idées, leur conformité aux choses, parce que ce qui nous fait défaut est une connaissance sur la connaissance, une possibilité d'évaluer ce que nous connaissons, un point de vue extérieur à la connaissance rationnelle qui permettrait d'en sortir pour en juger. Comme nous l'avons déjà souligné, il n'existe pas de faculté disponible qui soit à l'entendement ce que l'entendement est à nos sens. Il n'y a, pour

[792] *Quartae Responsiones*, AT, VII, p. 221.

[793] *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 172. L'on trouvera confirmation de cette thèse dans la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642 : « […] je ne nie pas pour cela [qu'il y a contradiction à ce que l'âme et le corps soient inséparables] qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucune idée ; je nie seulement qu'il n'y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai […] », AT, III, p. 478.

être en position d'arbitrage et de surplomb à l'égard de notre entendement, que celui de Dieu, mais ce n'est précisément pas le nôtre. Son point de vue reste incompréhensible et inaccessible à notre esprit. Avec les *Réponses aux quatrièmes et cinquièmes objections*, le problème de la détermination de la valeur objective de nos connaissances s'est déplacé. Il se pose désormais au second degré : que pouvons-nous savoir de ce que nous savons ? Or, nous n'avons pas de savoir de ce que nous savons ou, si l'on préfère, nous ne pouvons déterminer quelle est la valeur objective de ce que nous savons. S'il reste chez Descartes un héritage sceptique, c'est bien sur ce point que l'on en trouve la trace. Descartes ne dit pas qu'il ne sait pas, bien au contraire. Il ne dit pas plus, conformément à l'adage socratique, qu'il sait qu'il ne sait pas, car son savoir n'est pas vide de certitudes positives. En cela, il a vaincu le scepticisme. Il sait. Mais il dit, toutefois et aussi, savoir qu'absolument parlant, il ne sait pas ce qu'il sait, au sens où nous ne pouvons pas savoir si nos idées sont adéquates. Il s'agit d'un scepticisme au second degré, d'un scepticisme qui ne porte pas sur le monde mais sur la connaissance que nous en avons. Il s'agit d'un scepticisme d'ordre épistémologique. Il s'ensuit que l'on doit reconnaître que l'esprit humain ne parvient jamais au même degré de connaissance que Dieu. Dans l'hypothèse où notre esprit connaîtrait effectivement les mêmes choses que Dieu, il ne les connaîtrait, de toute manière, pas comme Dieu les connaît, puisqu'à la différence de Dieu, il n'en sait rien. A l'inverse de la nôtre, la pensée de Dieu, pour Descartes, se connaît elle-même et se définit comme une connaissance consciente d'elle-même, étant donné qu'« il n'y a que Dieu seul qui sache qu'il a des connaissances entières et parfaites de toutes choses », ainsi qu'il l'écrit à Mersenne.

L'*Entretien avec Burman*, confirmera, en 1648, le caractère aporétique de la doctrine cartésienne en matière de connaissance entière et parfaite, ou adéquate, en proposant un commentaire du passage des *Réponses aux quatrièmes objections* (AT, IX, 1, pp. 171-172) que nous venons de citer. L'on notera l'écart que creuse ce texte avec la thèse d'une quelconque assurance de nos connaissances par la connaissance de Dieu (hors du cas de la révélation qui est extérieur au champ de la science). La dernière phrase de ce passage tombe, à cet égard, comme un couperet. Les fondements de la connaissance ne nous accordent aucune garantie ou assurance quant à la valeur objective de nos connaissances :

> Hoc nesciamus […]. Ipse etiam auctor nullius rei adaequatam cognitionem sibi tribuit, sed nihilominus certus est se in multis, si non omnibus rebus habere eam cognitionem, et ea fundamina, ex quibus adaequata cognitio deduci posset, et forsan deducta est. Quis enim hoc ferat ?[794] ; [Nous n'en [de l'adéquation de notre connaissance aux choses] savons rien […] il n'en est pas une [chose] dont l'auteur [Descartes] s'attribue à lui-même la connaissance

[794]AT, V, pp. 151-152.

> adéquate, et néanmoins il est certain d'avoir sur bien des choses, sinon sur toutes, une connaissance telle, et des fondements tels, que la connaissance adéquate pourrait s'en déduire, et peut-être en a-t-elle été déduite. Mais qui oserait l'assurer[795] ?]

La lettre à Mersenne du 28 octobre 1640 conclut, en bonne logique, que si tout ce qui est clair et distinct est vrai, tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour autant. C'est pour cela que la religion échappe à la juridiction de la raison et que l'autorité de la religion commence là où finit le champ limité d'application de la raison et vice versa. Dans son entreprise critique de la connaissance pour laisser place à la croyance, (qui ne va pas sans annoncer Kant), Descartes applique au domaine des vérités révélées, en particulier au mystère de la trinité, le principe d'une limitation des prétentions de notre esprit à comprendre ce qui est vrai. Les vérités de la foi, qui excèdent la portée de notre rationalité, en révèlent le caractère fini :

> Il [un frère Minime de Blaye] a raison aussi de dire que tout ce que nous ne concevons pas distinctement n'est pas faux pour cela, et il l'applique bien au Mystère de la Trinité, qui est de la Foi, et ne peut-être connu par la seule raison naturelle[796].

Nous remarquerons au passage, que si Descartes n'a jamais accordé à la véracité divine le rôle, que ses commentateurs ont trop souvent voulu lui donner, de clef de voûte d'une correspondance parfaite entre l'ordre des raisons et celui des choses, entre l'être et le connaître, c'est, en définitive, moins pour s'éloigner du dogme chrétien, que pour le conforter. Descartes prend d'une certaine façon à contre-pied ses exégètes qui ont surévalué le rôle de Dieu dans sa théorie de la connaissance, mais d'une certaine façon seulement. Car, la limitation des prétentions de la raison chez Descartes, l'aporie sur laquelle débouche sa doctrine de la connaissance et le rôle restreint que joue l'appel à la véracité divine laissent, en réalité, à Dieu le privilège de la vérité absolue. Qu'en conclure ? Que nous n'avons aucun droit de limiter ce qui existe dans la réalité au domaine de nos idées claires et distinctes. L'on retrouve, sur le plan de la conduite à tenir dans les sciences, la prescription déjà donnée par la *Regula VIII*, alors formulée sans mentionner de considérations particulières relatives à la foi :

> Si in serie rerum quaerendarum aliquid occurrat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est, neque caetera quae sequuntur examinanda sunt, sed a labore

---

[795] *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. du latin Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, pp. 22-23.

[796] AT, III, pp. 215-216.

> supervacuo est abstinendum[797] ; [Si dans la série des objets de recherche il s'en présente un dont notre entendement ne puisse acquérir une intuition satisfaisante, il faut s'arrêter là : on ne doit point examiner ceux qui suivent, mais se dispenser d'une peine superflue[798]]

Que le plan de la rationalité n'épuise pas le réel, bien des expériences de la réalité que nous avons déjà mentionnées nous l'indiquent. Ce que nous expérimentons intimement en nous est souvent distinct de ce que la raison nous enseigne. Ainsi est-ce le cas de l'expérience certaine que nous faisons de notre liberté alors que la connaissance rationnelle nous assure de l'universelle prédestination de toutes choses selon l'ordre de la providence divine ; ainsi est-ce encore le cas de l'union vécue de l'âme et du corps dont la raison nous enseigne, pourtant, la distinction réelle. Aussi, un esprit autrement constitué que le nôtre, ne concevrait pas le réel comme nous. Montaigne jouait déjà avec cette idée d'une réalité variant au gré des altérations de nos facultés que causent les accidents de la maladie ou au gré des diverses facultés de sentir et de percevoir dont disposent les différentes espèces[799]. Peut-être en reste-t-il quelque trace chez Descartes lorsqu'il dit qu'il n'y a point d'espoir de faire concevoir à un aveugle de naissance ce que sont les véritables idées des couleurs[800]. Quoi qu'il en soit, ce que nous désignons comme la réalité n'est jamais, pour Descartes, qu'un effet de la constitution de notre esprit, ce que nous indique la thèse, si singulière, de la création des vérités éternelles et de l'équivocité qui sépare l'esprit humain de celui de Dieu.

§ 2. LA RÉDUCTION CARTÉSIENNE DE LA CHOSE À L'OBJET

Si ce que nous considérons comme la réalité est l'effet de la constitution de notre esprit, nous assistons bien chez Descartes à une révolution copernicienne avant l'heure, ou plutôt avant la formulation restée célèbre que Kant donnera du renversement de la relation de détermination entre l'esprit et ce qu'il connaît. Ainsi, Descartes procède-t-il à une première entreprise philosophique de réduction de la chose à l'objet dans le champ de la connaissance et de définition de la vérité, non plus comme une

---

[797] *Regulae*, VIII, AT, X, pp. 393, 396, 397 et 399.

[798] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 114.

[799] MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, E. Naya, D. Reguig-Naya, A. Tarrête (éds.), t. 2, Paris, Gallimard [« Folio classique »], 2009, pp. 388-395.

[800] *Regulae*, XIV, AT, X, p. 439.

représentation de l'esprit conforme aux choses, mais comme une représentation de l'esprit à laquelle ce que sont les choses pour nous ne peut être que conforme. Cet approfondissement de la doctrine cartésienne de la connaissance et de la vérité, se manifeste, avec netteté, dans quatre textes de 1639, 1642, 1646 et 1649. Ces textes ne sont pas sans rapport avec l'aporie à laquelle aboutit, dans les *Réponses aux quatrièmes et cinquièmes objections*, l'ouverture de la question portant sur le caractère parfait et entier (adéquat) de nos idées. Le premier texte de 1639 conduit à cette aporie, les trois autres textes, postérieurs, soutiennent que notre esprit n'est en rien la mesure des choses. Il ne fait que fixer la règle de nos jugements sur les choses et définit seulement, en cela, ce que ne peut qu'être la vérité de notre point de vue.

Le premier texte est une lettre, bien connue, à Mersenne du 16 octobre 1639, où Descartes considère la notion de vérité si transcendentalement claire qu'il juge impossible de l'ignorer. Il estime qu'on ne saurait rien en apprendre, si nous ne la connaissions déjà, puisque pour consentir à ce que nous pourrions en apprendre, il faudrait préalablement avoir l'idée de ce qui est vrai. Dès lors, on ne peut, soutient, Descartes, en donner aucune définition en termes logiques qui nous aiderait à en connaître la nature. La vérité fait partie de ces notions si simples et si claires qu'elle se connaît naturellement, comme la figure, le mouvement, le lieu, le temps, etc. On ne peut qu'obscurcir ce genre de notions au lieu de les rendre claires, lorsqu'on tente de les définir. L'on peut, toutefois, concède-t-il, en donner une définition nominale. Or, la définition nominale qu'il donne semble reprendre la définition scolastique de la vérité comme *adequatio intelletus ad rem* (conformité de l'esprit à la chose) :

> Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire, que ce mot *vérité*, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu […][801].

Cette définition ne contredit-elle pas ce que nous avons avancé sur le défaut d'adéquation entre idées et réalité chez Descartes et sur la révolution copernicienne qu'opère en quelque façon Descartes avant Kant ? Non, car un terme retiendra notre attention, celui d'« objet ». En réalité, Descartes fait subir à la définition de la vérité une transformation discrète, mais d'une importance considérable. Sous la similitude des formules, s'opère un déplacement capital consistant à remplacer la notion de chose par celle d'objet. Descartes soutient que la vérité réside dans la conformité de la pensée avec son objet et non avec la chose. Le terme d'objet désigne ce qui est déjà pensé,

[801] *A Mersenne*, 16 octobre 1639, AT, II, p. 597.

perçu par l'esprit. L'objet est la chose en tant que nous en avons connaissance à la différence de la chose qui désigne ce qui est hors de notre pensée. Est-ce innocemment que Descartes emploie la notion d'objet au lieu de celle de chose ? La différence de taille entre les deux notions nous dissuade de le penser, d'autant que Descartes spécifie lui-même cette différence en précisant que, rapportée aux choses qui sont extérieures à la pensée, la vérité ne dit rien d'elles, sinon qu'elles peuvent faire l'objet de pensées. Descartes dit donc que nous connaissons des objets de notre pensée et non des choses en soi. Notre connaissance porte sur des idées des choses, dont la réalité représentative est justement désignée par Descartes sous les termes de réalité objective. La vérité relève ainsi d'un rapport d'adéquation, non entre la pensée et la chose telle qu'elle existe réellement hors de la pensée, mais entre la pensée et la chose telle qu'elle existe comme objet représenté par et dans la pensée. Que peut signifier alors qu'une pensée est conforme à ce qu'elle pense, c'est-à-dire à son objet ? Cela ne peut s'entendre qu'au sens où l'idée vraie n'est ni obscure, ni confuse, que tout ce qui est en elle est bien connu de nous et présent à notre esprit. Nous avons alors une idée complète et non une idée rendue inadéquate par quelque abstraction de l'esprit, ce qu'expose la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642. Pour vérifier qu'une idée est complète, il n'est pas envisageable de la comparer à la chose dont elle est l'idée, ce qui supposerait, de manière absurde, de pouvoir sortir de notre pensée. Il faut et il suffit d'examiner si elle ne peut pas être jointe à une autre idée de telle sorte que je ne saurais la nier de cette autre lorsque je cesse de ne faire attention qu'à elle et que je pense les deux ensemble :

> Ainsi, pour savoir si mon idée n'est point rendue non complète ou *inadaequata*, par quelque abstraction de mon esprit, j'examine seulement si je ne l'ai point tirée, non de quelque chose hors de moi qui soit plus complète, mais de quelque autre idée plus ample ou plus complète que j'ai en moi, et ce *per abstractionem intellectus*, c'est-à-dire en détournant ma pensée d'une partie de ce qui est compris en cette idée plus ample, pour l'appliquer d'autant mieux et me rendre d'autant plus attentif à l'autre partie. Ainsi, lorsque je considère une figure sans penser à la substance ni à l'extension dont elle est figure, je fais une abstraction d'esprit que je puis aisément reconnaître par après, en examinant si je n'ai point tiré cette idée que j'ai, de la figure seule, hors de quelque autre idée plus ample que j'ai aussi en moi, à qui elle soit tellement jointe que, bien qu'on puisse penser à l'une sans avoir aucune attention à l'autre, on ne puisse toutefois la nier de cette autre lorsqu'on pense à toutes deux[802].

Ainsi en est-il donc de l'idée de figure, qui est inadéquate par abstraction de l'esprit, si je la pense de manière disjointe de celle d'extension et de celle de substance. Une figure sans extension et sans substance ne serait la figure de rien et n'occuperait aucun lieu. C'est une idée fausse car incomplète, contradictoire et logiquement impensable. Elle ne correspond à rien de positif dans la pensée. L'on voit que la

[802] AT, III, pp. 474-475.

détermination de la vérité se fait à l'intérieur de la pensée dans un rapport d'adéquation de la pensée à ses pensées. Elle consiste à vérifier les liens de dépendance logique qui existent entre nos idées. La règle générale de l'évidence s'éclaire d'un jour nouveau, si la vérité (telle que nous pouvons la connaître) est la correspondance de la pensée à son objet et non à la chose hors de la pensée. Il n'y a plus de difficulté à soutenir que la certitude équivaut à la vérité ainsi définie. Les idées claires et distinctes dont découle la certitude de mes jugements sont des idées complètes au sens où elles sont entièrement présentes à mon esprit (clarté) et où elles ne comportent aucune confusion qui nous ferait leur attribuer des contenus qui sont ceux d'autres idées (distinction).

La thèse selon laquelle nous n'accédons qu'à une vérité relative à la constitution de notre esprit est parfaitement explicite dans un autre passage de la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, déjà en partie citée plus haut :

> Pour ce qui est du principe par lequel il me semble connaître que l'idée que j'ai de quelque chose, *non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus* [n'est pas rendue de mon point de vue inadéquate par une abstraction de mon esprit (notre traduction)], je ne le tire que de ma propre pensée ou conscience. Car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de ne rien leur attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant dans leurs idées, mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses[803]. […] Mais il en faut revenir à la règle ci-devant posée, à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons ; et que, par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction. Ainsi nous n'avons aucune raison pour assurer qu'il n'y a point de montagne sans vallée, sinon que nous voyons que leurs idées ne peuvent être complètes quand nous les considérons l'une sans l'autre, bien que nous puissions, par abstraction, avoir l'idée d'une montagne, ou d'un lieu qui va en montant de bas en haut, sans considérer qu'on peut aussi descendre par le même de haut en bas […] Et je dis tout le même de l'âme et du corps, et généralement de toutes les choses dont nous avons des idées diverses et complètes, à savoir qu'il n'implique aucune contradiction qu'elles soient inséparables. Mais je ne nie pas pour autant qu'il ne puisse y avoir dans l'âme ou dans le corps plusieurs propriétés dont je n'ai aucunes idées ; je nie seulement qu'il y en ait aucune qui répugne aux idées que j'en ai et, entre autres, à celle que j'ai de leur distinction ; car autrement Dieu serait trompeur, et nous n'aurions aucune règle pour nous assurer de la vérité[804]]

Ce texte montre bien la relation entre la thèse de l'aporie sur la détermination du caractère adéquat de nos idées et sa conséquence, exposée ici, quant à la vérité des

[803] *A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, p. 474.

[804] AT, III, pp. 476-478.

jugements que nous formons à partir de nos idées : étant donné que nous ne pouvons dire si ce que nous connaissons des choses, par les idées que nous en avons, en comprend toutes les propriétés ou non, il ne nous est pas possible de rapporter nos jugements immédiatement aux choses. Nous pouvons seulement le faire par la médiation d'idées dont ne connaissons jamais le degré de correspondance avec la réalité. Dominik Perler résume parfaitement ce problème dans les termes suivants :

> […] comment sommes-nous censés examiner la vérité de nos jugements et leur éventuelle correspondance avec des états de choses dans le monde, si nous ne disposons que de nos jugements ? […]. Dans la relation de correspondance entre jugement et état de choses, il n'y a qu'un seul terme de la relation, à savoir notre jugement, qui nous soit donné de manière immédiate. Un état de choses ne nous est donné que dans la mesure où nous nous le représentons au moyen d'idées et formons un jugement à son propos. Cela signifie que nous ne pouvons pas constater comment un état de choses est « en soi » puisqu'il ne nous est accessible que par le biais des idées. Nous ne pouvons donc pas davantage examiner l'éventuelle correspondance de notre jugement avec l'état de choses « en soi »[805].

Notre esprit ne peut affirmer être la mesure des choses. Puisqu'il n'y a de vérité ou de fausseté que de nos jugements, la vérité porte donc uniquement sur le caractère conforme de nos jugements avec nos idées, et non de nos jugements avec les choses dont nous avons des idées. C'est ce que Descartes soutient auprès de Gibieuf en disant qu'il se garde bien de rapporter ses jugements directement aux choses. Aussi, D. Perler est-il plus cartésien qu'il ne le soupçonne, lorsqu'il oppose à Descartes sa propre position sur le problème posé, consistant à soutenir :

> De *notre* point de vue, il est difficile de parler de correspondance entre des jugements et des états de choses qui subsistent « en soi » dans le monde. Nous ne pouvons que parler d'une relation entre nos jugements et les états de choses tels que nous nous les représentons[806].

---

[805] D. PERLER, « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la *IV^e Méditation* », *Les études philosophiques* 2004/4, n° 71, p. 480

[806] *Id*., p. 481. Au regard de la lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642, Monsieur D. Perler a manifestement tort de prêter et de reprocher à Descartes la thèse d'une correspondance directe entre nos jugement et les choses et l'adoption d'un point de vue divin, tel qu'il le fait en ces termes : « […] Si, comme le propose Descartes, nous adoptons une conception correspondantiste de la vérité tout en choisissant un point de départ épistémologique, et si nous affirmons que nos jugements – et non pas les états de choses dans le monde – nous sont immédiatement accessibles, alors la question se pose inévitablement de savoir comment nous pouvons constater que nos jugements correspondent effectivement aux états de choses dans le monde. Si nous répondons à cette question en disant que nous ne pouvons ni ne devons constater cela puisque Dieu est le garant de la relation de correspondance, alors nous nous trouvons non seulement dans l'obligation d'adopter une théorie correspondantiste de la vérité, mais aussi d'admettre un point de vue divin dont découlent de nombreux problèmes dérivés. Le plus coriace concerne la question de savoir

Le troisième texte confirmant que ce que Descartes entend par la vérité d'une chose consiste dans l'adéquation de notre jugement avec les perceptions claires et distinctes que nous en avons, autrement dit, dans un accord interne de la pensée avec elle-même, est une lettre à Clerselier du 12 janvier 1646 sur les *Instances* de Gassendi. Descartes y écrit :

> […] je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire, que tous les jugements qu'il en fait, doivent être conformes à cette perception pour être bons[807].

Le quatrième texte qui consacre cette doctrine est une lettre à Morus du 5 février 1649 où Descartes confirme l'isolement de nos jugements à l'égard des choses. Bien que notre jugement ne soit ni la mesure des choses, ni celle de leur vérité, du moins doit-il l'être, soutient-il, de ce que nous affirmons ou nions. La vérité des choses n'est peut-être pas la vérité dont nos jugements sont capables. Cette affirmation résonne rétrospectivement comme le testament philosophique de Descartes. Toute la science que l'on peut espérer est dans le jugement, sans accès assuré aux choses. Toute notre science est donc affaire de méthode, de contrôle et d'enchaînement de nos représentations, et non de métaphysique générale ou d'ontologie, autrement dit, de connaissance de l'être. La seule chose dont nous ayons la mesure et la responsabilité est l'attention de notre esprit à ses idées et non le rapport entre les idées et les choses qui sont hors de nous :

> Neque vero affectatae modestiae est, sed cautelae, meo judicio, necessariae, quod quaedam dicam esse indefinita potius quam infinita. Solus enim Deus est, quem positive intelligo esse infinitum ; de reliquis, ut de mundi extensione, de numero partium in quas materia est divisibilis, et similibus, an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire; scio tantum me in illis nullum finem agnoscere, atque idcirco respectu mei dico esse indefinita. Et quamvis mens nostra non sit rerum vel veritatis mensura, certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus. Quid enim est absurdius, quid inconsiderantius, quam velle iudicium ferre de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confitemur[808] ? ; [Ne regardez point comme une modestie affectée, mais comme une sage précaution, à mon avis, lorsque je dis qu'il y a certaines choses plutôt indéfinies qu'infinies. Car il n'y a que Dieu seul que je conçoive positivement infini. Pour le reste comme l'étendue du monde, le nombre des parties divisibles de

---

quelles raisons nous pouvons donner pour l'existence effective de ce point de vue divin. Si, comme le proposent certains philosophes contemporains (Hilary Putnam par exemple), l'on veut échapper à ce problème en renonçant au point de vue divin, il devient évidemment difficile de maintenir l'approche correspondantiste », *Ibid.*

[807] AT, IX, 1, p. 208.

[808] AT, V, p. 274

> la matière et autres semblables, j'avoue ingénument que je ne sais point si elles sont absolument infinies ou non : ce que je sais, c'est que je n'y connais aucune fin, et à cet égard que je les appelle indéfinies. Et bien que notre esprit ne soit ni la règle des choses, ni celle de la vérité, du moins doit-il l'être de ce que nous affirmons ou nions. En effet rien de plus absurde et plus inconsidéré que de vouloir porter un jugement sur des choses auxquelles, de notre propre aveu, nos perceptions ne sauraient atteindre[809]]

L'objet de la connaissance n'est pas la chose, mais ce que la connaissance saisit de la chose, à travers son concept. Déjà, la définition 9 de l'exposé *more geometrico* des preuves de l'existence de Dieu et de la distinction réelle de l'âme et du corps dans les *Réponses aux secondes objections* annonçait une conception de la vérité comme procédant de la seule adéquation du jugement aux idées. Elle opérait une réduction de la chose à connaître à l'objet connu, en tenant la nature et le concept d'une chose pour équivalents, alors même que les *Réponses aux quatrièmes et cinquièmes objections* admettaient que nous ne sommes pas en mesure de savoir si nos idées ou concepts sont conformes à la nature des choses :

> Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou le concept (*conceptu*) d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle[810].

Comme le suggère Monsieur Jean-Luc Marion, le concept d'objet désigne un contenu qui ne provient pas de la chose, mais de notre représentation[811]. L'objet est une chose, mais une chose aliénée, rendue étrangère à elle-même et familière aux yeux de notre esprit, qui ne renvoie jamais directement à la chose. La vérité n'est pas adéquation de l'esprit à la chose, mais adéquation de l'esprit à l'expérience qu'il en a, autrement dit, adéquation du jugement à la perception intellectuelle de l'objet. Si notre esprit n'est en aucune façon la mesure des choses et si la vérité est affaire de correspondance, non entre nos jugements et les choses, mais entre nos jugements et nos idées claires et distinctes des choses, Descartes renonce à toute prétention de l'esprit humain à reconstituer et connaître l'essence des choses. En ultime instance, la réduction de la chose à l'objet, c'est-à-dire à ce que nous pouvons en connaître, se fait à partir des natures simples et innées qui se rencontrent en notre esprit et dont la combinaison nous

---

[809] Trad. anonyme de l'édition des lettres de Descartes de 1724-1725, à Paris, par la Compagnie des Libraires, revue par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophique*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier, [« Classiques Garnier »], 1973, p. 882

[810] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 125.

[811] J.-L MARION, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset [« figures »], 2011, p. 258.

permet, après avoir décodé par leur moyen le monde sensible, de le coder à nouveau à l'aide des éléments constitutifs de notre rationalité. La science peut certes prétendre à des vérités certaines, mais seulement finies. Il s'agit de vérités créées et, en ce sens, relatives, et non absolues, parce que reçues par un esprit lui-même créé. Les objets et vérités de notre science sont doublement relatifs. Monsieur J.-L. Marion note que Descartes n'emploie jamais le concept d'ontologie dont l'élaboration progressive se fait pourtant de son vivant jusqu'à sa consécration par Clauberg, futur disciple de Descartes, avec la publication en 1647 de ses *Elementa philosophia sive ontosophia*[812]. Et pour cause, car il n'existe pas chez Descartes de prétention à accéder à l'être des choses en tant que tel. D'ailleurs, sa philosophie première se déploie selon l'ordre exclusif de la connaissance, et non selon celui de l'être, en nous proposant de découvrir les premières choses que l'on peut connaître en philosophant par ordre[813]. Si l'ontologie, en tant que science de l'être, est absente du lexique cartésien, c'est parce que la notion d'être est absente de son épistémologie, et cela dès les *Regulae*, au profit de celle d'être déjà connu (« *entia jam nota* ») :

> Et quidem omnia haec entia jam nota, qualia sunt extensio, figura, motus, et similia, quae enumerare non est hujus loci, per eamdem ideam in diversis subjectis cognoscuntur […][814] ; [Il est vrai que ces êtres déjà connus, comme l'étendue, la figure, le mouvement et autres semblables, que ce n'est pas ici le lieu d'énumérer, se fait connaître par une seule est même idée dans des sujets différents […][815]]

L'être est toujours déjà connu, et il ne se laisse appréhender que comme tel. C'est paradoxalement en cela qu'il nous demeure précisément inconnu tel qu'il est en soi, puisque nous n'appréhendons que des objets connaissables. Déjà, la *Regula VI* annonçait la décision de ne plus se référer aux genres de l'être (« *genus entis* »), c'est-à-dire aux catégories des philosophes, héritées d'Aristote, auxquelles Descartes substitue les natures simples qui préfigurent, en quelque façon, les catégories de l'entendement chez Kant :

---

[812] J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 288-289.

[813] « […] je n'y [dans les *Méditations*] traite pas seulement de Dieu et de l'âme, mais en général de tout ce que l'on peut connaître en philosophant par ordre », *A Mersenne*, 11 novembre 1640, AT, III, p. 239.

[814] *Regulae ad directionem ingenii*, XIV, AT, X, p. 439.

[815] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 168.

> Et si nihil valde novum haec propositio docere videatur, praecipuum tamen continet artis secretum, nec ulla utilior est in toto hoc tractatu: monet enim res omnes per quasdam series posse disponi, non quidem in quantum ad aliquod genus entis referuntur, sicut Philosophi in categorias suas diviserunt, sed in quantum unae ex aliis cognosci possunt, ita ut, quoties aliqua difficultas occurrat, statim advertere possimus, utrum profuturum sit aliquas alias prius, et quasnam, et quo ordine perlustrare[816], [Bien que cette proposition [identifier les choses les plus simples à connaître et passer, par déduction, des vérités les plus simples aux plus complexes] ait l'air de ne rien enseigner de très nouveau, elle contient pourtant le principal secret de la méthode, et il ne s'en trouve point de plus utile dans tout le présent traité : elle fait observer en effet que toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries, non point en tant qu'on les rapporte à quelque genre d'être, comme ont fait les philosophes qui les ont réparties en leurs catégories, mais en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres […][817]]

La science cartésienne n'est pas science de l'être. Elle ne renvoie aux choses qu'à travers le prisme de notre entendement et des natures simples qu'il trouve en lui, et non pas dans les choses. La construction des objets de notre savoir s'obtient par la manipulation intellectuelle et la combinaison de ces natures simples ; elle est comparable à la manière dont on construit des agencements et figures à partir des pièces d'un jeu de meccano. La *Regula XII* insiste encore sur le fait qu'il ne faille pas confondre les choses selon l'ordre qui intéresse notre connaissance et les choses en tant qu'elles existent réellement hors de la connaissance que nous en avons :

> Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt[818], [Nous disons, premièrement, qu'en considérant, chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement[819]]

Chez Descartes, avant Kant, la chose en soi est inaccessible à l'esprit de l'homme et la conscience critique de cette limite est affirmée, par Descartes, comme plus tard par Kant, sans ambigüité. Cette interprétation soulève, toutefois, une dernière difficulté : que devient la possibilité de remonter de la réalité objective d'une idée à la réalité formelle qui en est la cause, que défend, par ailleurs, Descartes ? N'est-elle pas le moyen de sortir de notre pensée pour accéder à une réalité hors de notre pensée, comme

---

[816] *Regulae*, VI, AT, X, p. 381.

[817] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 101.

[818] *Regulae*, XII, AT, X, p. 418.

[819] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier»], 1963, p. 143.

l'on passerait d'un tableau à la connaissance de ce dont il est l'image et qui existe hors de lui en tant que modèle ? Descartes soutient dans la *Méditation troisième* que la réalité objective d'une idée ne peut procéder du néant et qu'elle requiert une cause suffisante, qui la produise en vertu du principe de causalité et qui contienne formellement au moins autant de réalité que son effet :

> Or, afin qu'une idée contienne une telle réalité objective plutôt qu'une autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, dans laquelle il se rencontre pour le moins autant de réalité formelle que cette idée contient de réalité objective […] Et encore qu'il puisse arriver qu'une idée donne la naissance à une autre idée, cela ne peut pas toutefois être à l'infini, mais il faut à la fin parvenir à une première idée, dont la cause soit comme un patron ou un original dans lequel toute la réalité ou perfection soit contenue formellement et en effet, qui se rencontre seulement objectivement ou par représentation dans ces idées[820].

Si, dans ce sens, du connaître à l'être la conséquence est bonne, comme le soutient Descartes face à Bourdin dans les *Réponses aux septièmes objections*, si l'être représentatif d'une idée renvoie nécessairement à l'être de la chose représentée dans l'idée, cela ne veut pas encore dire que nous connaissions cet être ou tout de cet être. L'article 52 de la première partie des *Principes de la philosophie,* apporte sur ce point un éclairage précieux, que confirmeront les articles 60 à 65 sur la distinction entre la substance et son attribut principal :

> Mais lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances [les substances créées] existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon [sans l'aide d'aucune autre chose créée] pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer ; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe[821].

La substance, l'être tel qu'il existe hors de la pensée, restent inconnus en soi. Nous les connaissons par les manières dont ils nous apparaissent sous la forme d'attributs, propriétés, qualités qui excitent en nous des connaissances, autrement dit, des représentations. Ces attributs, propriétés et qualités sont les effets de la substance. Nous pouvons en déduire que l'être de la chose, la substance existe réellement car rien

[820] *Méditation troisième,* AT, IX, 1, pp. 32-33.

[821] *Principes de la philosophie*, I, art. 52, AT, IX, 2, p. 47.

ne procède de rien, et il ne saurait y avoir d'attributs, propriétés et qualités qui soient ceux d'un pur néant. Il leur faut une cause. Toutefois, et précisément, parce que nous la connaissons par ses manifestations et effets que sont ses attributs, la substance, qui est leur cause, n'est pas connue en soi. Quand bien même les effets conservent quelque chose de leur cause, rien ne peut nous assurer que la substance n'excède pas largement ses effets, ni même qu'elle ne contienne pas d'autres attributs, propriétés, qualités dont nous n'avons aucune connaissance. Il en résulte que nous ne pouvons former d'idées adéquates d'aucune chose, comme nous l'avons déjà examiné. Ce qui est vrai pour nous ne l'est peut-être pas en soi. La vérité ne sera jamais fondée sur l'être. La connaissance de la réalité des choses est inaccessible, et l'entendement y substitue son jugement qui porte non sur les choses mais sur des objets qui en sont les manifestations. Nous avons précédemment fait référence à l'analyse du rapport entre l'étendue et le corps proposée par Descartes dans la *Regula XIV*, où la distinction entre la substance et son attribut principal ne semble pas encore aussi nettement établie par Descartes que dans les *Principes*[822]. Du moins n'est-elle pas aussi clairement exposée que dans les *Principes*. Toutefois, avant même la reformulation que proposeront les *Principes*, la distinction entre la substance (qui n'est jamais connue par elle-même) et ses attributs et ses modes est déjà bien présente dans l'argumentation des *Réponses aux troisièmes objections*. Descartes répond à Hobbes que la substance pensante est distincte de ses modes :

> Je ne nie pas que moi qui pense, sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode : *qu'y a-t-il qui soit distingué de ma pensée ?* j'entends cela des diverses façons de penser, qui sont là [dans la *Méditation seconde*] énoncées, et non pas de ma substance […][823].

§ 3. LA FABLE DU MONDE

[822] Monsieur Jean-Marie Beyssade, nuance fortement cette thèse estimant que le texte de la *Regula XIV* est moins tranché qu'il n'y paraît et que la doctrine de la distinction entre attribut principal et substance, telle qu'elle est exposée dans les articles 60 à 65 de la première partie des *Principes de la philosophie*, y est déjà en voie de constitution ; voir J.-M. BEYSSADE, « "L'étendue n'est pas le corps" (*Regulae*, XIV, AT, X, 444, l.18). Genres d'être et façons de parler dans les *Regulae* », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, pp. 755-766. Sur l'approfondissement de la relation entre attribut principal et substance, voir aussi la querelle de Royaumont entre M. Gueroult et F. Alquié, dans *Descartes*, Actes du colloque organisé par le Cercle culturel de Royaumont du 15 au 21 octobre 1955, sous la présidence d'H. Gouhier et de M. Guéroult, Paris, Les Éditions de Minuit [« Cahiers de Royaumont-*Philosophie* », n° 2], 1957, pp. 32-71.

[823] AT, IX, 1, p. 138.

A titre de récapitulation, nous voyons que la réalité nous demeure inaccessible de bien des manières et à partir de bien des considérations qui semblent s'approfondir, chez Descartes, à compter de 1641, de sorte que l'ambition d'atteindre une vérité absolue est sans objet. Les textes cartésiens que nous avons évoqués laissent apparaître qu'il n'y pas dans la philosophie de Descartes de possibilité d'accéder à une vérité qui nous permette d'être assurés de connaître les choses telles qu'elles sont réellement :

a) Nos sens ne nous permettent pas de disposer d'idées de ce que sont les choses matérielles.

b) Je peux avoir, par l'entendement, une idée d'une chose complète, mais sans nécessairement pouvoir la connaître complètement. Je ne sais jamais si mes idées sont adéquates.

c) L'attribut essentiel n'est pas la substance et ne donne pas accès à sa connaissance. L'entendement les distingue, mais ne peut avoir l'intuition directe de la substance, qu'il ne connaît qu'à travers son attribut essentiel.

d) Je ne connais pas le point de vue de l'infini et la vérité absolument parlant. L'expression « absolument parlant », que l'on a rencontrée dans les *Réponses aux secondes objections*, est la même que celle employée à l'article 205 de la quatrième partie des *Principes*, lorsqu'il s'agit pour Descartes de définir la certitude morale, c'est-à-dire une certitude suffisante pour régler nos mœurs ainsi que notre action sur les choses, que n'atteint pas une forme naturelle et spontanée du doute :

> *Art 205. Que néanmoins on a une certitude morale, que toutes les choses de ce monde sont telles qu'il a été démontré qu'elles peuvent être.* Mais néanmoins, afin que je ne fasse point de tort à la vérité, en la supposant moins certaine qu'elle n'est, je distinguerai ici deux sortes de certitudes. La première est appelée morale, c'est-à-dire suffisante pour régler nos mœurs, ou aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses. Ainsi ceux qui n'ont jamais été à Rome ne doutent point que ce ne soit une ville en Italie, bien qu'il se pourrait faire que tous ceux desquels ils l'ont appris les aient trompés[824].

Or, dans les *Réponses aux secondes objections*, il ne s'agissait évidemment pas d'évoquer l'immunité de l'esprit au doute spontanée et

[824] AT, IX, 2, p. 323.

naturel qui peut toucher les choses utiles à la conduite de la vie, mais l'immunité à un tout autre doute, au doute radical et volontaire, qui ne nous affecte précisément pas au sujet des choses utiles à notre conduite. Pourtant, à l'issue même de ce doute, Descartes revient à une forme de certitude morale et d'indifférence à la possibilité de continuer d'entretenir un doute métaphysique et hyperbolique, qui consisterait à feindre que la vérité n'est peut-être pas la même du point de vue de Dieu ou des anges que du nôtre.

e) Selon les articles 200 à 207 de la quatrième partie des *Principes de la philosophie*, nos explications du monde restent des conjectures :

> Et si quelqu'un, pour deviner un chiffre écrit avec les lettres ordinaires, s'avise de lire un B partout où il y aura un A, et de lire un C partout où il y aura un B, et ainsi de substituer en la place de chaque lettre celle qui la suit en l'ordre de l'alphabet, et que, le lisant en cette façon, il y trouve des paroles qui aient du sens, il ne doutera point que ce ne soit le vrai sens de ce chiffre qu'il aura ainsi trouvé, bien qu'il se pourrait faire que celui qui l'a écrit y en ait mis un autre tout différent, en donnant une autre signification à chaque lettre : car cela peut si difficilement arriver, principalement lorsque le chiffre contient beaucoup de mots, qu'il n'est pas moralement croyable. Or, si on considère combien de diverses propriétés de l'aimant, du feu, et de toutes les autres choses qui sont au monde, ont été très évidemment déduites d'un fort petit nombre de causes que j'ai proposées au commencement de ce traité, encore même qu'on s'imaginerait que je les ai supposées par hasard et sans que la raison me les ait persuadées, on ne laissera pas d'avoir pour le moins autant de raison de juger qu'elles sont les vraies causes de tout ce que j'en ai déduit, qu'on en a de croire qu'on a trouvé le vrai sens d'un chiffre, lorsqu'on le voit suivre de la signification qu'on a donnée par conjecture à chaque lettre. Car le nombre des lettres de l'alphabet est beaucoup plus grand que celui des premières causes que j'ai supposées, et on n'a pas coutume de mettre tant de mots ni même tant de lettres, dans un chiffre, que j'ai déduit de divers effets de ces causes[825].

Nous construisons, en physique, des mondes possibles dont nous partons pour rechercher leur confirmation vraisemblable dans le monde réel.

En conclusion de la récapitulation des raisons cartésiennes de penser que nous ne sommes jamais assurés de connaître les choses telles qu'elles sont, nous pouvons soutenir que la vérité est toujours, chez Descartes, une vérité à notre mesure, une vérité subjective, qui se limite à ce qui est réductible à la capacité de notre propre raison. C'est cet aspect de la philosophie cartésienne que caricature, théologien anticartésien de l'université d'Herborn, Cyriacus Lentulus, critiquant la prétention cartésienne à faire de la certitude de nos évidences la mesure de la vérité :

[825] AT, IX, 2, pp. 323-324.

> Illud omne verum est, quod valde clare distincte percipio ? Itane veritatis certudinem in tu percipionem collocas ? […] Ergo non Christo, sed cartesio, applicanda sententiam : Ego sum via, veritas et vita[826] ; [Est vrai tout ce que je perçois de manière entièrement claire et distincte ? N'est-ce pas vous qui placez ainsi dans votre perception la certitude de la vérité ? […] Il faut en conclure que ce n'est plus au Christ, mais à Descartes, qu'il convient d'attribuer la parole : Je suis le chemin, la vérité et la vie (notre traduction)]

Quels que soient l'ironie et le ton polémique utilisés par Lentulus, on ne saurait lui reprocher de ne pas avoir compris l'ultime ressort de la conception cartésienne de la connaissance et de la vérité, qui tient au caractère subjectif de l'évidence et à l'autonomie de la raison. Nous suggérons, au passage, qu'il convient certainement d'éviter une lecture trop rapide ou partisane des textes des théologiens, enseignants dans les universités néerlandaises et adversaires de Descartes de son vivant. Il n'y a, en effet, pas de raisons de vouloir disqualifier *a priori* leurs critiques, comme on l'a, par exemple, trop longtemps fait pour les thèses des sophistes à partir de la lecture des dialogues platoniciens. Quelles que soient les outrances, la violence, les arrière-pensées des attaques d'un Revius, d'un Lentulus, d'un Voetius ou d'un Schoock, nous ne pouvons exclure qu'ils usent d'arguments qui méritent souvent d'être pris au sérieux. D'ailleurs, il semble bien que Descartes, lui-même, au-delà de la stricte polémique personnelle, des arguments de mauvaise foi, des procès d'intention, des calomnies, de l'hypocrisie agressive de ses délateurs et d'une volonté évidente de lui nuire (dont il ne manque pas de se plaindre), ait bien pris au sérieux, sur le plan de l'argumentation philosophique, certaines de leurs critiques, en particulier celles formulées à l'encontre de son ambition d'établir une science démonstrative et de sa capacité à démontrer ses propres thèses, notamment en physique. Sans pouvoir entrer, ici dans le détail du texte, notamment de sa première version de 1644 en latin, nous en voulons pour indice que les articles 205 et 206 de la quatrième partie des *Principes* – qui laissent entrouverte l'éventualité d'autres explications physiques du monde - pourraient bien être une réponse de Descartes, aux critiques formulées par Schoock dans sa *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes* publiée l'année précédente, en 1643. Martin Schoock reproche, en effet, à la physique et à la physiologie de Descartes de ne pas démontrer absolument parlant les thèses qu'elles soutiennent :

> Libenter damus Cartesianis ineptiis adesse evidentiam propositionis, sed simul eas gaudere altera evidentia, quae potissimum commendat philosophica dogmata, ipse ut omnia agat, numquam probavit[827] ; [Nous voulons bien que les sottises cartésiennes aient une évidence de présentation

[826] C. LENTULUS, *Nova Renati Descartes sapienta*, Herbornae Nassoviorum, 1651, p. 55.

[827] M. SCHOOCK, *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes*, Ultrajecti, Waesbergae, 1643, p. 73.

> mais, quoiqu'il se démène, Descartes ne prouvera jamais qu'elles possèdent en même temps cette autre évidence qui parle surtout en faveur des dogmes philosophiques[828]]

Quelle est la nature de la réponse faite par Descartes ? Descartes esquive les coups portés en relativisant la force de la critique et en admettant qu'il y reste toujours une part discutable dans ses théories physiques (ce que lui reproche Schoock), mais parfaitement défendue au nom de la très haute vraisemblance des explications qu'elles avancent. Le monde ne restera jamais pour nous qu'une fable, certes vraisemblable.

[828] Trad. Th. Verbeeck in TH. VERBEEK, *René Descartes et Martin Schoock. La querelle d'Utrecht*, Paris, Les Impressions Nouvelles, 1988, p. 217.

CHAPITRE IV : L'*EGO* A L'IMAGE DE DIEU

§ 1. DIEU, *ALTER EGO*.

C'est avec la présence en lui de l'idée de Dieu que l'*ego cogitans* découvre la seule figure de l'altérité que croise le parcours des *Méditations*. Car, étrangement, l'altérité n'emprunte jamais, ou presque[829], le visage d'autrui dans la philosophie première de Descartes. Il n'y a d'autre, pour l'*ego* cartésien, que Dieu. Sur quoi repose

[829] Signalons, tout de même, trois exceptions à cette absence d'autrui dans les *Méditations* qui confirment plus qu'elles ne contredisent une présence des autres hommes contenue à la périphérie de la réflexion métaphysique cartésienne : « Et enfin j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens ; mais parce qu'en les considérant de près, l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme ; en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain. », *Abrégé des six Méditations,* AT, IX, 1, p. 12 ; puis vient l'évocation éphémère de silhouettes qui passent de manière un peu fantomatique : « si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. », *Méditation seconde*, AT, IX, 1, p. 25 ; enfin, on lira : « Or entre ces idées, outre celle qui me représente à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté Il y en a une autre qui me représente un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin qui me représentent des hommes semblables à moi. Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux ni aucuns anges », *Méditation troisième,* AT, IX, 1, p. 34.

cette relation exclusive de l'*ego* à Dieu chez Descartes ? Sur la présence de l'idée de Dieu en nous « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage »[830]. Nous pouvons envisager double lecture de cette présence de l'infini dans le fini et de la nature de leur relation.

i) Une première possibilité consiste à considérer que Dieu représente l'altérité absolue, le point de vue auquel nous ne pouvons jamais accéder, celui qui est totalement autre parce qu'incommensurable avec nous. Emmanuel Levinas évoque, en ce sens, la présence de l'infini en nous, chez Descartes, comme celle d'un locataire peu commode dans une pensée qui ne peut le contenir[831]. La démesure de l'infini est la marque de sa totale altérité et il en découle que son idée ne peut venir de moi-même :

> Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie[832].

La relation de l'*ego* à Dieu s'interprète alors à partir du paradigme la relation du même à l'autre, thème cher à Levinas qui fait de la considération de l'idée Dieu dans la *Méditation troisième*, auquel il confère un statut d'évènement, le surgissement de l'autre. Ce surgissement se produit moins face à l'ipséité, face à la figure du même à laquelle donne accès la découverte du *cogito*, qu'à l'intérieur même de l'ipséité que ce surgissement de l'infini fait éclater, parce qu'elle ne peut précisément pas contenir l'infini. Mise en nous, et non produite par nous, l'idée de l'infini rompt l'unité du « je pense », dira Levinas[833].

ii) Mais, nous pouvons avancer une autre lecture de la présence de Dieu comme figure de l'altérité dans la philosophie première de Descartes. En effet, Dieu n'est peut-être pas, chez Descartes, l'absolument autre de l'*ego*, ce que l'*ego* n'est pas et qui

---

[830] *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 40.

[831] E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset [« Figures »], 1993, p. 225.

[832] *Méditation troisième*, AT, IX, I, pp. 35-36.

[833] E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset [« Figures »], 1993, p. 244.

l'excède, mais l'autre pour l'*ego*. En quel sens ? En deux sens liés l'un à l'autre. Au sens, d'abord, où Dieu est un autre qui agit pour l'*ego*, en lieu et place de l'*ego*, ou, si l'on veut, pour le compte de l'*ego*. Descartes fait jouer à Dieu le rôle que l'*ego* ne peut pas jouer, lorsqu'il s'agit de garantir, hors de l'expérience de l'évidence actuelle, ce qui échappe à la sphère des connaissances certaines dont l'*ego* est capable. En lieu et place de l'*ego*, Dieu (par notre connaissance certaine de sa véracité) garantit notre connaissance des évidences passées, et notre connaissance des choses matérielles, comme nous l'avons détaillé dans la troisième partie de ce travail[834]. Ainsi, Dieu agit par procuration[835] au bénéfice de l'*ego*. Il lui permet, grâce à la connaissance qu'en a l'*ego*, d'étendre le champ de ses connaissances aux mathématiques et à la réalité physique du monde. Dieu est alors l'autre épistémique de l'*ego*, puisqu'il s'y substitue, le remplace, en prend le relais, bref, joue le rôle que l'*ego* ne joue pas dans l'ordre de la connaissance. En ce premier sens, Dieu peut être considéré comme un *alter ego*. Ce premier sens ouvre une seconde perspective et une seconde signification, parce que la relation d'altérité ainsi interprétée, peut se lire à double sens. L'altérité devient réciproque et la relation entre Dieu et l'*ego* réversible. Si Dieu joue, par défaut, le rôle de l'*ego*, c'est que ce dernier joue déjà, aussi, et par défaut, le rôle de Dieu. En quelle façon ? Lorsqu'il institue, de manière décisoire, chez Descartes, la vérité de ses connaissances et pose l'équivalence du certain et du vrai. En effet, l'établissement de la règle générale de l'évidence relève de la souveraineté de l'*ego*. Ainsi, si Dieu est sur le plan ontologique incomparable à l'*ego cogitans*, il n'en est plus exactement de même sur le plan épistémologique.

La vérité pour un esprit humain, quelle qu'elle soit pour Dieu ou pour les anges, dépend chez Descartes doublement de notre volonté. Premièrement, nous venons de le rappeler, la vérité cartésienne dépend de notre volonté au sens où l'équivalence du vrai et du certain relève d'une décision du sujet. Secondement, la vérité ne dépend plus, comme nous y avons insisté, seulement de l'entendement, mais de l'acte de la volonté qui intervient dans la doctrine cartésienne du jugement. Or, la vérité en Dieu ne dépend-t-elle pas aussi de sa libre volonté ? C'est ce qu'affirme la doctrine originale de la création des vérités éternelles qui ne sont pas voulues par Dieu parce qu'elles sont vraies, mais qui sont vraies parce que Dieu le veut ainsi :

> Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphémer que la vérité de quelque chose précède la vérité que Dieu en a, car en Dieu ce n'est

[834] Voir *supra*, Troisième partie, chapitres III et IV.

[835] Nous avons déjà soutenu plus haut cette idée de procuration pour évoquer le rôle de Dieu dans la théorie cartésienne de la connaissance.

> qu'un de vouloir est de connaître ; de sorte que *ex hoc quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera* [de ce qu'il veut quelque chose, il connaît cette chose et cette chose est vraie pour cela même (notre traduction)][836].

En ce sens, Descartes retrouve une analogie entre l'homme et Dieu. Les vérités sont définitivement équivoques entre l'entendement humain et l'entendement divin, car ils n'ont pas de commune mesure. En revanche, elles sont analogues du point de vue de leur soumission à la volonté qui est formellement et identiquement infinie en Dieu et en moi :

> Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu[837].

Il n'y a que la volonté, en Dieu ou en moi, qui concoure à la vérité. En Dieu, parce qu'il la crée et qu'il établit librement ce qui est vrai. En moi, parce que j'y acquiesce, que j'y consens librement. Il est donc inexact de dire, comme on l'affirme souvent, que je reçois dans la nécessité ce que Dieu a établi en toute liberté. Cela n'est vrai que du point de vue de l'entendement, pas de celui de la volonté. La vérité n'est peut-être pas la même, absolument parlant, pour Dieu et pour nous du point de vue de l'entendement. Mais le rapport à la vérité conserve en Dieu et en nous, une dépendance à l'égard de la volonté. Lorsque nous considérons comme vrai ce que notre entendement conçoit avec clarté et distinction, nous voulons le concevoir comme Dieu veut que nous le concevions. La vérité n'est qu'affaire de liberté pour Dieu d'abord, pour nous ensuite. La liberté de l'homme est comme l'écho, la réplique et le mime lointain de celle de Dieu.

§ 2. MORALE ET DOCTRINE DE LA CONNAISSANCE

Monsieur Jean-Luc Marion analyse cette réplique de la liberté de Dieu dans la liberté l'homme, que nous venons de situer sur le plan de l'épistémologie cartésienne,

---

[836] *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, p. 149.

[837] *Méditation quatrième*, AT, IX, I, p. 45.

sur un autre plan : celui de la morale cartésienne[838]. En effet, l'article 152 des *Passions de l'âme* va plus loin que n'allaient les *Méditations* en comparant, d'un point de vue formel, l'infinité de notre liberté à celle de Dieu ; il esquisse une théorie de l'indépendance, ou de l'autarcie de l'*ego*, où non seulement nous apparaissons, en vertu de notre liberté, maîtres de nous-mêmes, causes de nous-mêmes, comme Dieu est cause de soi, mais où nous sommes aussi responsables et maîtres de l'estime, de la juste valeur que nous sommes en mesure de nous accorder à nous-mêmes et qui fonde la générosité :

> Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne[839].

Un autre texte relève de cette tentation de l'*ego* cartésien de mimer l'absolue autarcie de Dieu, qui ne nous en rapproche, paradoxalement, qu'en nous en séparant. Il s'agit de la lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647, où Descartes écrit :

> Je remarque aussi que la grandeur d'un bien, à notre égard, ne doit pas être seulement mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous ; et qu'outre le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façons pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, il est aussi celui qui le plus proprement notre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder[840].

L'idée que le sujet se pense pleinement souverain n'apparaît peut-être nulle part ailleurs, chez Descartes, plus nettement que dans ce texte, puisque le sujet se pose tout à la fois comme *alter ego* de Dieu (« pareils à Dieu ») et qu'il s'exempte, pour cela, de lui être assujetti. En cessant de se concevoir lui-même comme sujet de Dieu, il se dresse, à l'instar de Dieu et au second sens du mot sujet, en sujet libre.

---

[838] J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 411-426.

[839] *Passions de l'âme*, III, art. 152, AT, XI, p. 445.

[840] AT, V, p. 85.

Si l'affranchissement du sujet cartésien et le mime de l'autarcie de Dieu apparaissent explicitement dans les textes de la morale de Descartes, ils ne font, selon nous, en réalité que prolonger, une situation analogue sur le plan épistémologique, telle qu'elle ressort de la théorie cartésienne de la connaissance exposée dans les textes de philosophie première. Nous suggérons, en particulier, que l'inspiration néo-stoïcienne de la morale cartésienne du *Discours de la méthode* et des correspondances avec Élisabeth et Christine n'est pas sans lien avec la théorie cartésienne de la connaissance. Cette inspiration néo-stoïcienne se caractérise, en particulier, par la valeur accordée à la constance et à la rectitude de la volonté (seconde maxime de la troisième partie du *Discours*), la recherche d'un pouvoir sur nos pensées (troisième maxime de la troisième partie du *Discours*)[841]. L'on trouve dans le stoïcisme la thèse selon laquelle il n'existe ni bien, ni mal en soi, car le bien et le mal ne résident pas dans les choses qui nous sont extérieures, mais seulement dans le pouvoir de nous affecter que nous leur accordons. Autrement dit, il n'existe de bien et de mal que dans les représentations et jugements qui dépendent de nous et qui accordent, ou non, aux choses et aux évènements un certain pouvoir sur nous. Selon cette thèse, que développe notamment Épictète[842], la valeur qui revient aux choses ne leur est pas attachée. Elle ne dépend que de nous seuls qui les considérons. Aussi, nous sommes les uniques artisans et responsables de notre bonheur ou de notre malheur. Loin de conduire à l'affaissement de toute morale possible, ce subjectivisme forme, bien au contraire, un principe fondamental de la morale stoïcienne. Or, ce mouvement de repli en nous de l'origine de la valeur que

[841] Sur le stoïcisme de Descartes, voir la lettre de Guez de Balzac à Descartes du 25 avril 1631 dressant un portrait de Descartes stoïcien : « […] et quand je me représente le sage des stoïques, qui était seul libre, seul riche, et seul roi, je vois bien que vous avez été prédit il y a longtemps, et que Zénon n'a été que la figure de Monsieur Descartes », AT, I, p. 200. Sur la transposition par Descartes de l'unité stoïcienne de la vertu sur le plan épistémologique de l'unité de l'esprit connaissant, voir Etienne Gilson : « On se souvient que Descartes connaissait le *De vita beata*, qu'il devait plus tard proposer comme thème d'entretien à la princesse Élisabeth, et ce n'est pas le seul cas dans lequel nous pourrons observer une sorte de transposition de la méthode morale du stoïcisme en méthode scientifique par le cartésianisme », E. GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1925, p. 85 ; E. MEHL, « Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619-1637) », in P.-F. Moreau, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le stoïcisme aux XVI^e^ et au XVII^e^ siècle,* t. 1, Paris, Albin Michel [« Idées »], 1999, pp. 251-281. Sur les limites du stoïcisme de Descartes, voir notamment F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950, pp. 318 sqq. ; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, pp. 230-235 ; G. RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Quadrige »], 1957, pp. 26-27, 41-44 ; G. OLIVO, « "une patience sans espérance" ? Descartes et le stoïcisme » in P.-F. Moreau, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le stoïcisme aux XVI^e^ et au XVII^e^ siècle,* t. 1, Paris, Albin Michel [« Idées »], 1999, pp. 234-251.

[842] Voir notamment ARRIEN, *Entretiens d'Épictète I*, trad. E. Bréhier, in *Les Stoïciens,* t. 2, P.-M. Schuhl (éd.), Paris, Gallimard [« Tel »], 2003, pp. 860-865, 870-874.

l'esprit accorde aux choses ne marque pas seulement de son empreinte la morale cartésienne en partie inspirée du stoïcisme. Il se retrouve sur le plan théorique au sens où il caractérise tout aussi bien la théorie cartésienne de la connaissance et la réponse qu'elle apporte à la question du fondement de la connaissance. Car la vérité de nos idées claires et distinctes ne trouve pas d'autre fondement véritable que l'esprit de l'homme dans la théorie cartésienne de la connaissance. La science est une et ne se règle pas sur ses objets, comme la vertu est une chez les stoïciens et ne se règle pas, non plus, sur ses objets. Toutes les vertus particulières découlent d'une même attitude vertueuse qui tient au pouvoir exercé sur soi. Ni les sciences chez Descartes, ni les vertus chez les stoïciens ne sont pensées à partir des objets qui les spécifient mais à partir de l'esprit qui les unifie. La vertu stoïcienne est égale à elle-même en toutes circonstances et consiste à regarder les choses d'en haut, non comme elles nous affectent, mais comme elles sont. Dans le domaine pratique des mœurs, comme dans le domaine théorique de la science, l'esprit cartésien ne reçoit son fondement, ni sa loi d'aucune autre instance que de lui-même[843]. Si nous ne dépendons d'aucun fondement extérieur à notre esprit dans le domaine théorique comme dans le domaine pratique, nous n'avons pas à suivre d'autre guide que ce que notre esprit nous enseigne, tant pour penser dans le domaine théorique de la connaissance, que pour agir dans celui pratique de l'action. Nous assistons à une même affirmation de la puissance et de l'indépendance de la volonté et de la raison dans les deux domaines, celui de l'éthique et celui de la science. En matière de morale, comme en matière de connaissance, il convient de suivre les enseignements de notre raison et non ceux, reçus de nos maîtres et de nos sens, depuis l'enfance. On le sait en ce qui concerne la méthode cartésienne depuis les *Regulae* ; peut-être, en revanche, l'avons-nous moins présent à l'esprit en ce qui concerne la morale. Pourtant, la référence à la raison comme seul guide y est parfaitement et identiquement affirmée. Que nous prescrit la troisième maxime de la morale par provision du *Discours*, sinon d'apprendre, par une longue méditation et un exercice souvent réitéré, à ne désirer que ce que nous voulons et à ne vouloir que ce que nous pouvons, c'est-à-dire seulement ce que notre raison nous présente comme possible ?

> […] car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles, il est certain que si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus

[843] Monsieur Christophe Bouriau évoque un relativisme moral chez Descartes : « Lorsque Descartes invoque la possibilité d'une action parfaitement bonne ou sage, il faut se rappeler que c'est uniquement dans les limites de notre connaissance finie que telle action peut nous apparaître "parfaitement" ou "absolument" bonne. Ce qui est déclaré absolument vrai ou absolument bon l'est toujours, selon Descartes, relativement à notre esprit humain, "au regard de nous" », C. BOURIAU, « Descartes est-il relativiste en morale ? », *XVII^e siècle*, n° 226, janvier 2005, p. 74. Le vrai comme le bon ne le sont que ne notre point de vue, car Dieu crée les vérités éternelles tant morales que logiques.

> de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou de Mexique ; et que faisant, comme on dit, de nécessité vertu, nous ne désirerons pas davantage d'être sains étant malades, ou d'être libres étant en prison, que nous faisons maintenant d'avoir des corps d'une matière aussi peu corruptible que les diamants, ou des ailes pour voler comme les oiseaux. Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses ; et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune, et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux[844].

Ce qui doit être suivi dans le domaine pratique de la vie, contre la tyrannie de nos désirs, comme dans le domaine théorique de la connaissance, contre l'autorité de nos maîtres ou les erreurs de nos sens, réside bien dans les enseignements de notre raison qui doivent prévaloir sur toutes autres considérations. Il ne s'agit jamais de s'en remettre à une autre puissance que la nôtre, en l'occurrence à Dieu, ni dans le domaine théorique de la connaissance humaine, ni dans le domaine moral. L'on ne peut d'ailleurs que noter l'absence de référence et d'inspiration religieuse de la morale cartésienne, si ce n'est de manière formelle lorsqu'il s'agit, dans la première maxime, d'affirmer pour Descartes, son attachement à la religion dans laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être instruit[845]. La morale cartésienne se présente, pour l'essentiel, comme autonome à l'égard du christianisme, dans un siècle pourtant très chrétien. En effet, l'on ne trouve que rarement trace dans la morale de Descartes de commandements bibliques, ou plus spécifiquement évangéliques. Elle est d'abord centrée sur soi, sur les exigences d'un travail sur soi-même ; elle n'est pas exclusivement, ni principalement tournée vers l'obéissance et l'amour de Dieu, ni vers la charité et l'amour du prochain. La figure d'autrui souffre d'une certaine absence dans la morale de Descartes qui ne va pas sans faire écho à l'absence d'autrui dans sa philosophie première. La morale cartésienne n'est soumise à aucune loi qui nous serait dictée par une puissance ou autorité extérieure. Elle n'a de modèle ni de source dans aucun commandement, ni dans aucune prescription étrangère à ce qu'exige de nous la rectitude de notre volonté et l'usage de notre raison. Elle n'a enfin de ressort ni dans la crainte, ni dans l'espoir que pourrait faire naître en nous notre assujettissement à Dieu.

Il serait étonnant, par conséquent, que cette philosophie, dont le volet moral ne se fonde aucunement sur Dieu, et affirme à ce point l'indépendance de l'esprit humain, fasse, par ailleurs, reposer toute sa théorie de la connaissance sur Dieu ; bref, il serait

---

[844] AT, VI, pp. 25-26.

[845] « La première [maxime] était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance […] », *Id*., p. 23.

étonnant qu'elle nie, sur le plan théorique, l'indépendance qu'affirme, sur le plan pratique de l'action, sa conception de la morale. Cela signifierait que la relation d'indépendance de notre volonté envers Dieu ne serait pas à la théorie de la connaissance et aux sciences, ce qu'elle est au domaine de la morale. Outre qu'une telle hypothèse relèverait d'une étrange anthropologie, d'une anthropologie disloquée, d'une conception entièrement duelle de l'activité de l'homme dans son rapport à la puissance divine, libre en matière morale et soumis à Dieu sur le plan épistémique, elle défierait, de surcroît, les liens habituels de dépendance de la morale envers Dieu, pour les transposer et reproduire sous la forme de liens de dépendance et de dette épistémologique de la science moderne envers Dieu. Autrement dit, Descartes serait iconoclaste en matière morale, au regard de ce qu'est la nature des liens traditionnels de la morale avec la religion, alors qu'il conformerait sa doctrine de la connaissance à des considérations de type théologique. Il nous semble, à l'inverse, que Descartes déploie une conception unifiée et cohérente de l'homme, dans le domaine éthique comme dans le domaine épistémologique, une conception fondée sur sa liberté et sur sa capacité qui se révèlent et s'affirment tant par notre action dans le monde que par la connaissance que nous en avons.

Mais le parallèle que nous soutenons entre morale cartésienne et théorie cartésienne de la connaissance ne s'arrête pas à cette identique affirmation de la puissance et de l'indépendance de l'esprit dans le domaine de la connaissance comme dans celui de l'action et de la vie. Un second point apparaît. Descartes, dans les deux domaines, n'a jamais eu la prétention d'avoir atteint une forme d'absoluité. Il ne semble ne jamais avoir vraiment poursuivi l'ambition d'atteindre l'absolu moral que représente l'idée d'une morale définitive, qu'il qualifie de « la plus haute et parfaite morale », qui trouverait hors d'elle-même et dans la science, son fondement, comme il semble ne jamais avoir vraiment atteint, ni poursuivi l'absolu épistémologique que représente la perspective d'un fondement de la connaissance hors d'elle-même, en Dieu. Le système de Descartes n'est pas, comme on a pourtant pu l'interpréter, une construction dont le sommet serait une morale fondée sur une science certaine, elle-même fondée sur une théologie naturelle. Mais pourquoi avoir constamment évoqué la plus haute et la plus parfaite morale, dans le domaine de la vie, et la plus haute et parfaite certitude, qu'est la certitude métaphysique, dans le domaine de la connaissance ? Pourquoi Descartes évoque-t-il, dans un domaine comme dans l'autre, ce qu'il n'a pas la prétention d'atteindre, ce qu'il sait ne pas être à notre portée ? Nous allons y venir. Mais nous devons d'abord considérer qu'il s'agit, en fait, non de deux problèmes parallèles, de deux attitudes simplement comparables, de simples postures intellectuelles ou psychologiques qui se répèteraient et se feraient écho, l'une sur le plan moral, l'autre sur le plan épistémologique. Ce parallèle ne relève pas d'une constante psychologique, mais d'une constance logique interne à la doctrine cartésienne. Car, il s'agit des deux

versants d'un même problème fondamental dont l'un est éminemment tributaire de l'autre. L'idée de la « plus haute et plus parfaite morale » dont parle Descartes suppose, en effet, une science parfaite. Elle doit, à ce titre, pouvoir compter sur une certitude métaphysique fondant tout l'édifice du savoir des premiers principes jusqu'aux vérités spéciales de chaque science. La plus haute et plus parfaite morale doit pouvoir reposer sur une certitude qui, paradoxalement, ne soit plus morale, morale signifiant, ici et aussi, seulement probable. L'évocation de cette conception des rapports entre morale et exercice de la raison est régulièrement présente dans l'œuvre de Descartes. On la trouve en 1628 dans les *Regulae,* en 1637 dans le *Discours*, en 1647 dans la lettre au traducteur des *Principes*.

Dès 1628, les *Regulae ad directionem ingenii* l'annoncent : si rechercher la vérité et développer la lumière naturelle de notre raison ont un sens et un intérêt, ce n'est pas, aux yeux de Descartes, parce qu'elles nous rendent savants et nous permettent de résoudre des difficultés d'école. C'est parce qu'elles peuvent permettre qu'en chaque occasion de notre vie notre entendement montre à notre volonté le choix qu'il faut faire[846]. Le *Discours de la méthode* le redira en 1637 :

> […] notre volonté ne se portant à suivre ou à fuir aucune chose que selon que notre entendement lui représente bonne ou mauvaise, il lui suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux […][847].

Le savoir n'est pas une fin en soi, et Descartes explique que son désir d'apprendre n'a jamais été motivé, depuis son enfance, par autre chose que par l'espoir d'« acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie »[848]. Si la connaissance certaine de toutes choses doit permettre à notre entendement de montrer à notre volonté le chemin à suivre en chaque occasion de notre vie, l'acquisition possible de toutes les connaissances n'est jamais que le préalable à l'acquisition de tous les vrais biens et de toutes les vertus dont nous soyons capables. La *Lettre Préface des Principes* de *la philosophie* reviendra encore sur ce point capital en 1647. Si la recherche de la vérité doit conduire le sujet à la sagesse, c'est notamment parce que :

---

[846] *Regulae ad directionem ingenii*, I, AT, X, p. 361.

[847] *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 28.

[848] *Id.*, p. 4.

> C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher […] et enfin cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas[849].

D'où le projet d'une parfaite morale :

> […] j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. Or, comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières[850].

Pourtant, Descartes nie, ailleurs, la possibilité de former cette morale parfaite et la plus haute. L'étrangeté sur cette question vient de la chronologie des textes. L'on pourrait s'attendre à ce que Descartes ait d'abord entretenu l'espoir d'une morale définitive fondée sur une science générale de la nature achevée et parfaite, puis qu'il y ait renoncé, conscient de l'impossibilité de parvenir au parachèvement du savoir qu'elle requiert. Il aurait ainsi fini par nier la possibilité d'une morale parfaite et définitive, après en avoir caressé l'espoir. Dans cette logique interprétative, le *Discours* proposerait un compromis, une solution d'attente affirmant, d'une part, que la science vise à finir par nous enseigner, en chaque occasion de la vie, le choix à retenir (première partie), proposant, d'autre part, et à défaut, une morale provisoire à l'usage du temps durant lequel il faudra se consacrer à édifier une science certaine sans pourvoir encore compter sur ses résultats (troisième partie). Or, tel n'est pas le cas. Le texte où Descartes nie très explicitement la possibilité d'une morale définitive est une lettre à Hyperaspistes d'août 1641 :

> Optanda quidem esset tanta certitudo in iis quae pertinent ad vitam regendam, quanta ad scientiam acqueridendam désideratur ; sed tantam tamen non esse ibi quaerendam nec expectendam, perfacile demonstratur[851] ; [Il serait à souhaiter autant de certitude dans les choses

[849] *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, AT, IX, 2, p. 3.

[850] *Id.*, p. 14

[851] AT, III, p. 422.

> qui regardent la conduite de la vie, qu'il en est requis pour acquérir la science ; mais néanmoins il est très facile de démontrer qu'il n'y faut pas en chercher de si grande[852]]

Ce texte précède bien l'évocation de la plus haute et parfaite morale de la *Lettre-Préface des Principes* adressé à l'abbé Picot, en 1647, auquel nous venons de faire référence. En réalité, l'idée de morale par provision n'est pas postérieure, mais simultanée à l'idée de morale définitive. La morale provisoire, ou définitivement provisoire, n'est pas une conception cartésienne de la morale qui succèderait à celle de morale définitive, mais qui cohabite avec elle tout au long de l'œuvre de Descartes.

Comment expliquer que Descartes ait pu avoir et maintenir deux conceptions apparemment contradictoires de la morale ? En fin de compte, la morale cartésienne demeurera en-deçà de l'ambition ou de l'idéal d'une morale définitive fondée sur la connaissance parfaite de toutes choses. La morale chez Descartes devra se contenter d'une certitude simplement morale, à la fin du système comme à son début. Certainement, Descartes l'a-t-il toujours compris, comme il a toujours compris que la connaissance humaine ne peut compter sur un fondement absolu. La lettre à Élisabeth du 4 août 1645 nous confirme que la morale du *Discours* était définitivement provisoire[853], qu'elle était une morale provisionnelle, par provision, pour parer aux situations de la vie et aux urgences de l'action, expressions qui désignent une fonction et non le caractère passager d'une durée limitée. En ce sens, la morale du *Discours* ressemble, en tous points, à celle de 1645, mais leur sens est éclairci par la chronologie des textes. Descartes n'a pas attendu 1641 ou 1645 pour reconnaître ce que la raison ne pourrait pas accomplir. Ce serait prêter à Descartes un optimisme singulièrement naïf que de soutenir l'inverse. Il demeurera bien des choses obscures et confuses, même si la science doit toujours s'efforcer d'en réduire autant que possible le nombre. Il faut alors être raisonnable, à défaut de pouvoir être parfaitement, absolument, rationnels. Que faut-il entendre par là ? Quelle est cette part d'obscurité et de confusion résiduelle que Descartes sait devoir se résigner à intégrer à sa doctrine ? Plusieurs réponses sont envisageables.

---

[852] Trad. Clerselier légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 359.

[853] « Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le *Discours de la Méthode* », AT, IV, p. 265.

a) L'analyse de la chronologie des textes que nous venons de mentionner exclut que Descartes ait eu le sentiment d'être seulement arrêté par la brièveté du temps de sa vie comparé à l'immensité de la tâche qui incombe aux sciences pour parvenir à une explication et à une maîtrise complète de la nature. Ce serait, dans ce cas, une raison de fait et de nature individuelle qui éloignerait la perspective de la plus haute et plus parfaite morale. Or, le texte de la lettre à Hyperaspistes d'août 1641 ne présente pas un point de vue individuel, mais un jugement universel sur cette question et sur la résignation qu'elle emporte avec elle. Descartes ne dit pas que d'autres pourront voir et accomplir, en matière de science et de la morale qui en découle, ce que le temps de sa propre vie ne lui permet pas d'attendre. Il dit, plus généralement, que la possibilité de recourir aux lumières de la raison pour la conduite de notre vie nous fait souvent défaut.

b) Y a-t-il à ce défaut de la raison quelque raison liée à la nature indéfinie de l'univers ? Peut-on considérer que le temps de la science est un temps indéfini en raison même de son objet lui-même indéfini, à savoir un monde auquel l'on ne saurait assigner de limites ni dans le temps, ni dans l'espace[854] ? Cette solution ne nous paraît pas recevable. Car, si l'univers, en raison même de son extension indéfinie dans l'espace comme dans le temps, ne sera jamais susceptible de faire l'objet, de la part de l'homme, d'une expérience qui l'égale, en revanche, la connaissance des lois immuables, éternelles qui régissent l'univers identiquement en toutes ses parties, n'est pas refusée à l'homme quels que soient les efforts et le temps requis pour parvenir à l'acquérir. Il n'est donc pas vrai qu'il faille des connaissances infinies pour connaître une infinité de choses, ou du moins le nombre indéfini des phénomènes qui constituent le monde et se reproduisent sans fin.

c) Descartes, dans la lettre à Hyperaspistes d'août 1641, avance deux autres raisons, que celles que nous venons d'écarter, pour expliquer que la science ne pourra pas venir au secours de la morale. i) Le premier argument, assez obscur en raison de son caractère laconique, consiste à rappeler la nature corruptible de l'union de l'âme et du corps, alors que l'âme est incorruptible, sans autre forme de précision :

> Et quidem a priori, ex eo quod compositum humanum sit ex natura sua corruptibile, mens autem incorruptibilis et immortalis[855] ; [Et cela [la possibilité de démontrer qu'il

[854] « Ainsi il me semble que l'on ne peut prouver, ni même concevoir qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé », *A Chanut,* 6 juin 1647, AT, V, p. 52.

[855] AT, III, p. 422.

> ne faut pas rechercher de certitude en morale] *a priori*, à savoir à partir du fait que le composé de l'homme est de sa nature corruptible, et que l'esprit est incorruptible et immortel[856]]

En quoi notre nature corruptible et celle incorruptible de notre âme empêchent-elle d'espérer obtenir autant de certitude dans la conduite de la vie qu'en exige la science ? Que peut signifier cet argument ? Est-ce à dire que les connaissances que je pourrai acquérir en cette vie ne suffiront pas à ma conduite dans l'éternité ? Non, car l'on comprend mal en quoi la connaissance que procurerait une science générale de la nature à une morale définitive pourrait être d'un quelconque usage dans une autre vie. Cela d'autant que Descartes déclare explicitement, en 1637, de la raison qu'elle doit éclairer nos choix et notre chemin en cette vie[857]. ii) Descartes ajoute, dans les lignes qui suivent, une autre raison à la précédente : dans la pratique, nos actions et décisions ne peuvent pas se fonder sur une connaissance effective de toutes choses. Si nous voulions, par exemple, ne rien manger, sous prétexte de ne pas savoir si les aliments qui se présentent ne seraient pas d'aventure empoisonnés, nous nous épargnerions de mourir, certes, d'empoisonnement, mais assurément pas de faim. Bref, les nécessités et urgences de la vie nous contraignent. Cette seconde raison éclaire rétroactivement la première. Descartes ne veut pas dire autre chose, en rappelant la nature corruptible du composé d'âme et de corps dont nous sommes faits, que le temps imparti par la vie et les exigences vitales de ce composé, ne laissent pas toujours le loisir de savoir, en situation réelle, ce qui est vrai pour agir. Les exigences de l'esprit et celles de l'union de l'esprit avec le corps ne s'accordent pas. Elles n'obéissent pas au même tempo. Les premières sont indifférentes au temps, les secondes sont aux prises avec le temps qui s'écoule et avec les urgences de la vie. Ainsi, Descartes explique-t-il en août 1641, à Hyperaspistes les raisons, inscrites dans notre nature, d'un renoncement à la plus haute et la plus parfaite morale. Ce qu'affirmait déjà le *Discours de la méthode* confirme cette lecture :

---

[856] Trad. Clerselier légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 359.

[857] « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie », *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 10

> Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables[858].

d) Reste peut-être une dernière explication à ce renoncement, plus sourde et plus profonde, qui n'exclut en rien les précédentes. Elle consiste à suggérer que Descartes a, peu à peu, approfondi sa pensée concernant le problème du fondement et la nature limitée, partielle et toujours partiale, de la connaissance humaine. Si nous ne devrons jamais nous contenter que de connaissances privées d'un fondement absolu, si toute certitude est, en ultime instance simplement morale (au sens de probable), la morale qui se fondera, sur un savoir aussi accompli que nous puissions l'espérer, ne pourra toutefois se fonder que sur une certitude elle-même morale. C'est « raisonnablement » que je dois me contenter d'évidences sans fondement absolu comme le disent les *Réponses aux secondes objections*[859]. C'est donc raisonnablement que je dois aussi agir sans certitude absolue qui puisse soutenir les efforts de ma volonté. La morale est devenue raisonnable par contagion, en raison du défaut de fondement de la science. Ainsi, le double éloignement de la plus haute parfaite morale et du fondement absolu de la science n'est peut-être pas fortuit, car le caractère subjectif de la connaissance ne peut qu'affecter, par contrecoup, le projet d'une morale qui serait fondée sur une supposée objectivité absolue de nos connaissances. Dès lors, tout ne dépend plus que de nous, et la valeur de nos actes dans une morale définitivement provisoire, et la valeur de la vérité de nos idées claires et distinctes. L'on comprend pourquoi la doctrine de la générosité déjà présente dans la seconde et dans la troisième maxime du *Discours*, dans la lettre à Élisabeth du 4 août 1645, couronne tout le système avec l'article 153 des *Passions de l'âme*. La seule chose certaine et admirable est en nous, dans le libre usage que nous faisons de notre nature et de nos facultés. Tout en dépend : la science qui ne dépend de rien d'autre hors de nous, nos mœurs et notre béatitude que Descartes prend soin de distinguer du simple bonheur tributaire de tout ce qui ne dépend pas de nous[860]. C'est aussi pour cela que la béatitude, qui est le

[858] AT, VI, p. 25.

[859] AT, IX, 1, p. 113.

[860] « Mais il est besoin de savoir ce que c'est que *vivere beate* [vivre heureux]; je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a de la différence entre l'heur et la béatitude, en ce que l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne se sont point procurés, au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure, que n'ont pas ordinairement ceux qui sont le plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle. Ainsi *vivere beate*, vivre en béatitude, ce

> seul bonheur qui nous soit, en droit, accessible, est le plus haut de tous les contentements possibles. Ainsi, l'idée de la plus haute et parfaite morale et l'idée la plus haute et parfaite certitude n'auront été dans le système de Descartes que des idées régulatrices destinées à indiquer ce vers quoi nous devons tendre dans l'exercice de la raison, mais assurément pas ce que nous sommes capables d'atteindre.

§ 3. PAROLE HUMAINE ET PAROLE DE DIEU

En soutenant la thèse d'une tendance générale de l'*ego* cartésien à mimer Dieu, et en suggérant que cette tendance se manifeste, en particulier, par le rôle de fondement de la connaissance qu'assume (à défaut de Dieu) l'*ego* chez Descartes, nous ne pouvons passer, ici, sous silence l'interprétation du *cogito*, avancée par Monsieur Étienne Balibar devant la Société française de philosophie[861]. Sa lecture part de l'étude de faits textuels qui tendent à établir que l'*ego* de la *Méditation seconde* s'appréhende et se désigne lui-même dans une formule qui rappelle, de manière troublante, le « Je suis celui qui suis » (« *Sum qui sum* ») du livre de l'*Exode* (III, 14) dans l'*Ancien testament*, lui-même relayé par le « *Ego sum via et veritas et vita* » (Je suis le chemin, la vérité et la vie) de l'*Évangile de Jean* (XIV, 6). La formule de Jean sera instituée par la tradition chrétienne, notamment chez Saint Thomas (*Somme théologique*, Quaest. XVI. « De veritate »), en première vérité théologique[862]. Nous sommes tenté d'ajouter : comme le « Je suis, j'existe » a pour vocation et fonction d'être la première vérité de sa philosophie chez Descartes. Monsieur E. Balibar défend l'hypothèse que les énoncés bibliques, en particulier « Je suis celui qui suis » formant la réponse faite à Moïse interrogeant Dieu sur ce qu'il doit répondre si son peuple vient à lui demander son nom, se présentent comme les sources et modèles véritables de l'énonciation répétitive qui supporte l'évidence dans les *Méditations* : « *Ego sum, ego existo* ». Autrement dit, et selon nous, l'*ego* cartésien se réapproprie la parole par laquelle Dieu se désigne lui-même. Or, à l'inverse de nous, Monsieur E. Balibar n'évoque pas de réappropriation de l'énoncé biblique par l'*ego*. Il n'interprète pas en ces termes le rapprochement, auquel il procède, entre énoncés bibliques et l'énoncé du *cogito* dans la *Méditation seconde*. Son

---

n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait », *A Élisabeth*, 4 août 1645, AT, IV, pp. 263-264.

[861] E. BALIBAR, « *"Ego sum, ego existo",* Descartes au point d'hérésie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 86^{e} année, n° 3, 1992.

[862] *Id.*, pp. 97-98.

interprétation consiste à rapprocher le *cogito* de la preuve ontologique de la *Méditation cinquième* pour souligner une analogie entre le caractère tautologique de la preuve *a priori* et celui de l'énonciation du *cogito*, mais aussi pour les différencier en ce que la preuve *a priori* « ne comporte aucune idée de première personne se posant ou se désignant comme telle »[863]. Dès lors, Monsieur E. Balibar estime que :

> […] *seul un être fini*, une ou la *res cogitans* « finie » peut se penser et se nommer elle-même comme *Ego* ou *Ego ille*. Cette possibilité est exclue pour Dieu, mieux : elle est exclue de Dieu, en tant précisément qu'il est autre qu'*Ego*[864].

Descartes passerait donc de l'inscription du *cogito* dans une tradition biblique à une dénégation de ce que les textes mêmes de l'*Exode* et de l'*Évangile de Jean* attestent, à savoir que l'infini puisse parler à la première personne. Par un surprenant retournement à l'égard de la tradition, Descartes nierait ainsi à Dieu la possibilité de dire « Je suis celui qui suis », « *Ego sum* », pour transférer et réserver cette possibilité au seul *ego* humain[865]. Descartes n'aurait pas permis à l'homme de s'approprier, selon Monsieur E. Balibar, une marque de la vérité attribuée à Dieu par la tradition théologique, en la ramenant du ciel sur la terre, de l'éternité dans le temps. Au contraire, il aurait désacralisé les énoncés bibliques pour en faire des proférations banales, quotidiennes, à la portée de n'importe quel *ego*. Descartes aurait donc barré la route à toute tentation ou tentative de projeter en l'homme les attributs de Dieu[866]. Nous suivrons Monsieur E. Balibar lorsqu'il soutient que les références à l'*Exode* et à l'*Évangile de Jean* sont très probablement à l'œuvre dans le texte de la *Méditation seconde*. À l'inverse de lui, en revanche, nous ne conclurons rien de la comparaison, selon nous spécieuse et artificielle, qu'il établit entre le *cogito* et l'argument dit ontologique de la *Méditation cinquième*. Car le détour par cette comparaison, que s'impose Monsieur E. Balibar, ne nous semble motivé, chez lui, que par l'arrière-pensée de s'autoriser à soutenir que Descartes refuse de souscrire à la tradition théologique consistant à admettre que Dieu puisse parler à la première personne. Plus simplement, nous pensons que la *Méditation seconde* voit poindre, avec le *cogito*, le commencement de la tendance de l'*ego* à se glisser, par défaut, dans les habits et le rôle de Dieu, alors même que Descartes s'apprête, quelques pages plus loin, à faire énoncer par l'*ego* son

[863] *Id.*, p. 106.

[864] *Id.*, pp. 106-107.

[865] *Id.*, p. 109.

[866] *Id.*, p. 110.

propre critère de la vérité avec la règle générale de l'évidence, instituée par référence à l'expérience du *cogito*, qui devient ainsi le modèle et le fondement de toute vérité.

Nous compèterons notre argumentation en faveur du rapprochement entre la parole de l'*ego* cartésien et la parole de Dieu par un élément d'analyse que ne soulève pas Monsieur E. Balibar, à savoir que l'énoncé du *cogito* peut s'interpréter, ainsi que l'a soutenu Monsieur Jaakko Hintikka[867], comme un énoncé performatif, qui produit ce qu'il dit. Or, le caractère performatif de l'énonciation caractérise au plus haut point la parole de Dieu, dans la tradition chrétienne dans laquelle baigne Descartes.

Que la parole performative soit par excellence la parole divine, les tout premiers mots de *La Bible* en sont l'exemple le plus manifeste. Le début de la *Genèse* énumère les actes de la création qui se succèdent durant les six premiers jours du monde. Or, ces actes de création sont de purs actes d'énonciations. Chaque existence est nommée avant d'être. Chaque être est appelé au double sens où il est nommé et, par là aussi, appelé, convoqué à l'existence par la parole de Dieu. La parole de Dieu ordonne à chaque chose d'exister et ordonne toutes choses en les séparant les unes des autres, la lumière des ténèbres, les eaux de la terre, etc.

> Dieu dit Lumière
> et lumière il y a […]
> Dieu dit Voûte aux milieux des eaux
> pour séparer les eaux des eaux
> Dieu fait la voûte […]
> Dieu dit
> Rassemblement des eaux sous le ciel
> sur un même lieu réunies
> ce qui est sec à découvert
> c'est fait […]
> Dieu dit Terre
> naissance à tout ce qui pousse
> L'herbe à semence donne semence
> l'arbre à fruit donne chaque espèce de fruit
> qui porte en lui sa semence dans la terre
> c'est fait
> Dieu dit
> Lumière dans la voûte du ciel
> pour séparer le jour et la nuit […]
> c'est fait […]

[867] J. HINTIKKA, « *Cogito ergo sum:* Inference or Performance ? », *Philosophical Review*, vol. 71, n°1, 1962, pp. 3-32; «*Cogito, ergo sum*: inférence ou performance? », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985, n° 6, pp. 21-51.

> Dieu dit [etc.][868].

La théologie chrétienne fera du Verbe la seconde personne de la Trinité, dont le prologue de l'*Évangile de Jean* déclare :

> Au commencement, la parole [le Verbe]
> la parole avec Dieu
> Dieu, la parole
> Elle est au commencement avec Dieu
> Par elle tout est venu et sans elle rien n'a été de ce qui fut[869].

Ainsi Dieu créateur est parole et cette parole, prend, parce qu'il est le créateur, le nom de Verbe, c'est-à-dire le nom de la fonction qui, dans le langage, désigne précisément l'action. L'identification de Dieu, de la création et de la parole est entière. La tradition chrétienne porte, par excellence, une revendication manifeste de la puissance performative de la parole. La parole performative est la parole même de Dieu. Le *Nouveau testament* confirmera ce statut performatif et la puissance agissante et surnaturelle du Verbe (le Christ). Ainsi, est-ce le cas dans l'épisode, relaté par Matthieu, Luc et Jean, où le Christ guérit, par la parole, le serviteur malade d'un centurion romain qui l'implore de parler :

> Comme Jésus entrait dans Capharnaüm, un centurion vint à sa rencontre et l'implora : Seigneur, j'ai chez moi un jeune garçon. Il est étendu, paralysé et souffre beaucoup. Et Jésus : J'irais le soigner ? Le centurion répondit : Seigneur, je ne mérite pas de t'accueillir dans ma maison, mais tu n'as qu'un mot à dire et ce garçon sera délivré de son mal. Tout en sachant me soumettre, j'ai des soldats sous mes ordres. Quand je dis à l'un « Va », il s'en va. À l'autre « Viens », il accourt. Et si je dis à mon esclave « Fais ceci », il le fait […] Alors Jésus dit au centurion : Va. Tu as eu confiance. Qu'il en soit fait comme tu voulais. Le jeune garçon fut guéri sur l'heure[870].

Ainsi, est-ce encore le cas lorsque le Christ se rendant à Béthanie y trouve Lazare au tombeau, mort depuis quatre jours. Il lui ordonne d'une voix forte d'en sortir et de marcher, et le ressuscite par la parole :

---

[868] « Genèse », I, 3-19, in *La Bible*, trad. F. Boyer, J. L'Hour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 32.

[869] « Évangile de Jean », I, 1-3, in *La Bible*, trad. F. Delay, A. Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2376.

[870] « Évangile de Matthieu », VIII, 5-13, in *La Bible*, trad. M.-A. Lamontagne, A. Myre, Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2230.

> […] il crie d'une voix forte : Lazare, viens dehors ! Pieds et mains liés par des bandelettes, le visage recouvert d'un suaire, le mort est sorti. Déliez-le et qu'il aille, dit Jésus[871].

Nous pourrions multiplier les exemples de la vertu agissante de la parole divine, tant dans l'*Ancien testament* et dans les *Évangiles* que dans les rituels sacramentels (baptême, mariage…) réitérant les paroles du Christ ou parlant au nom de Dieu. Nous nous contenterons de mentionner un dernier cas, le plus important dans le christianisme, de la vertu performative de la parole de Dieu, celui de l'eucharistie. C'est encore, ici, l'acte d'énonciation qui accomplit la transsubstantiation du pain et du vin en corps et en sang du Christ :

> Il [Jésus] a dit : Prenez cette coupe et partagez-là entre vous. Je vous le déclare : c'est certain désormais, je ne boirai plus de vin jusqu'à la venue du royaume de Dieu. Il a pris du pain et a remercié. Il l'a partagé et le leur a donné : Ceci est moi, qui vous est donné. Faites cela en ma mémoire. Il agit de la même manière avec la coupe. Il a dit : Dans cette coupe est la nouvelle alliance : mon sang répandu pour vous[872].

En ce qu'elles sont performatives la parole humaine et la pensée humaine telles que formulées par le *cogito* sont à l'image de celles de Dieu. Elles font être ce qu'elles énoncent chaque fois qu'elles le prononcent. En l'espèce, il s'agit de la vérité de la proposition « Je suis, j'existe » qui est dépendante de son annonciation et se vérifie elle-même : « *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »[873].

Monsieur J. Hintikka complète l'interprétation du caractère performatif ou performatoire du *cogito* en le faisant dériver, à juste titre, de l'« inconsistance existentielle »[874] de la proposition contraire qui consisterait à affirmer « je n'existe pas ». Formellement, grammaticalement, cette dernière proposition est correcte. Toutefois, elle ne peut être prononcée sans entrer en contradiction avec la situation de l'énonciateur qui doit nécessairement exister pour la prononcer, d'où l'idée

---

[871] « Évangile de Jean », XI, 43-44, in *La Bible*, trad. F. Delay, A. Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2396.

[872] « Évangile de Luc», XXII, 17-20, in *La Bible*, trad. P. Monnier, P. Letourneau, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2365.

[873] AT, IX, 1, p. 19.

[874] Sur cette notion, voir J. HINTIKKA, « *Cogito, ergo sum*: inférence ou performance? », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985, n° 6, pp. 28-33.

d'« inconsistance existentielle ». Il s'agit d'une contradiction performative. Performative au sens où c'est son énonciation qui produit la contradiction et la fausseté de la proposition. Monsieur J. Hintikka a raison de soutenir que Descartes se rend compte que l'indubitabilité du *cogito* (« Je suis, j'existe ») résulte d'un acte de penser (qui est, en tant qu'acte, une performance), à savoir de la tentative de penser le contraire (je n'existe pas)[875]. Nous ajouterons, à l'appui de cette lecture que, formellement, nous pouvons discerner, concernant la séquence textuelle dite du *cogito* dans les *Méditations*, l'enchaînement de trois mouvements ou moments distincts :

Premièrement, Descartes procède à une récapitulation des raisons de douter et de leurs conséquences. Ce travail insistant, hésitant, finit par poser l'hypothèse qu'il n'y a rien au monde de certain, qu'aucune de mes représentations ne correspond à quoi que ce soit dans la réalité, bref, que rien n'existe :

> Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps […][876].

Secondement, le sujet énonce qu'il pense qu'il n'est pas, ce qui est proprement une contradiction performative : « […] ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point[877]? »

Troisièmement, et enfin, cet énoncé crée une situation existentiellement inconsistance parce que contradictoire : je ne peux pas penser et dire que je ne suis pas, car penser exige l'existence de quelqu'un qui pense. Il y a contradiction entre le fait que j'énonce que je ne suis pas et l'énonciation qu'il est possible que rien n'existe. Il y a, au

---

[875] J. HINTIKKA, « *Cogito, ergo sum*: inférence ou performance ? », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985, n° 6, p. 34.

[876] AT, IX, 1, p. 19.

[877] *Ibid*.

moins, une représentation, celle que j'ai de mon existence, qui doit correspondre à une réalité :

> Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose[878].

Il n'y a, certes, rien à penser dans la fiction, mais la fiction donne à penser. Le début de la *Méditation seconde* est une méditation sur la fiction que rien n'existe. Elle endosse le motif de la négation universelle de toutes choses pour la faire échouer sur la certitude de l'existence l'*ego*. La séquence du *cogito* ne consiste pas à dire si je pense, et puisque je pense, je suis, ce qui serait une stricte banalité. Il s'agit de la conclusion de l'expérience méditative, plus riche et plus subtile, qui saisit que si je nie toute réalité et existence possible, cette négation est un acte et cet acte requiert une existence, celle d'un sujet de l'acte. Donc, je suis. Gassendi a raison de dire que je peux déduire mon existence d'un de mes actes, il a tort de ne pas comprendre qu'il ne peut pas s'agir de n'importe quel acte. Descartes ne la déduit pas d'un acte banal, mais d'un énoncé spécifique dérivant d'un acte d'énonciation qui affirme que rien n'existe. Il y a bien chez Descartes performation, mais l'énoncé performatif n'est pas seulement celui qu'on croit. Il ne consiste pas à dire d'abord que « Je pense, je suis » est vrai, mais à essayer dire d'abord que rien n'existe.

La parole et la pensée de l'*ego*, parce ce qu'elles sont performatives en produisant la fausseté de ce qu'elles énoncent (rien n'existe), sont, nous semble-t-il, fondamentalement différentes de la parole et de la pensée divine. Alors que Dieu crée immédiatement par sa parole et sa pensée la réalité et la vérité de ce qu'il dit, notre parole et notre pensée ne produisent rien de tel immédiatement, car l'*ego cogitans* doit commencer par produire la fausseté de ce qu'il pense. Ce qui est performance en Dieu est contre-performance ou contradiction performative en nous. Nous n'accédons à la vérité du *cogito* (« je suis, j'existe ») que par la négation d'une première énonciation qui se révèle être une fiction (rien n'existe au monde). Dieu fait ce qu'il dit par le seul fait de le dire. Nous ne faisons que défaire ce que nous disons par le fait de le dire. C'est pourquoi la tendance de l'*ego* à prendre la place de Dieu n'est qu'une tendance qui ne saurait devenir une réalité. L'*ego* joue à Dieu. Il n'est que le mime de Dieu.

---

[878] *Ibid*.

§ 4. L'HEXAMÉRON CARTÉSIEN

Nos dernières observations sur l'attitude tendancielle de l'*ego* cartésien à se poser en *alter ego* de Dieu, porteront sur le genre littéraire de la méditation, en vogue durant la première moitié du XVII[e] siècle, hérité d'une longue tradition spirituelle médiévale et chrétienne, que Descartes a choisi pour exposer, avec les *Méditations métaphysiques*, la version la plus accomplie de sa philosophie première. Descartes recommande d'utiliser ses *Méditations* comme un guide ou manuel d'exercices et de consacrer à leur assimilation des jours et des semaines entières, ou encore des semaines ou des mois.

À Huygens d'abord :

> […] je ne me persuade pas qu'il soit possible d'y [aux *Méditations*] en [du goût et du plaisir] prendre aucun ; si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines à méditer sur les mêmes matières que j'y ai traitées […][879].

Aux auteurs des *Secondes objections*, ensuite :

> Et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle [La *Méditation première*] traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi je ne doute pas qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste[880].

Descartes fait la même remarque sur l'unique moyen, que personne, nous dit-il, n'a indiqué avant lui, de détacher l'esprit des sens pour concevoir les choses immatérielles ou métaphysiques. Le secret réside, comme dans la tradition spirituelle, dans la manducation intellectuelle, dans la réitération de l'exercice méditatif :

> Or le vrai et, à mon jugement, unique moyen pour cela est contenu dans ma seconde Méditation ; mais il est tel que ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les

[879] *A Huygens*, 12 novembre 1640, AT, III, p. 241.

[880] *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 103.

> corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées[881].

Ces préconisations d'un Descartes se faisant presque ici directeur de conscience, portent sur la méthode méditative et les exigences de la réception de son texte. Mais le temps de la lecture et de la réception recommandé au lecteur qui veut sérieusement méditer, refaire après l'auteur le parcours des *Méditations* et détacher son esprit des sens, ne doit pas être confondu avec le temps du découpage formel du texte. Le texte s'ordonne en six séquences, correspondant à six méditations distinctes, s'apparentant à six journées successives. Le début de la *Méditation seconde* indique clairement que *Méditation première* correspond à la journée de la veille :

> La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier[882].

Bien évidemment, le texte ne peut se lire, ici, au pied de la lettre. Il n'a pas plus fallu un jour pour élaborer et écrire la *Méditation première* à Descartes, qu'il ne suffit d'une journée pour s'en imprégner et en tirer le profit qu'il en espère pour ses lecteurs. L'indication de temps de la journée qui est donnée au début de la *Méditation seconde* ne peut être que symbolique et se référer à un découpage formel de l'exercice méditatif. À quoi renvoient ce symbolisme et ce découpage formel ? Il s'agit d'un hexaméron, terme pouvant tout aussi bien désigner, dans la tradition méditative chrétienne, un traité ou des méditations sur les six jours de la création du monde par Dieu[883], que les six jours eux-mêmes pendant lesquels le monde a été créé.

Cette ambivalence de sens, nous paraît importante chez Descartes, car son ouvrage est à la fois un ensemble de six méditations sur soi, le monde et Dieu, mais aussi un processus où l'existence du monde, un temps suspendue par l'exercice du doute volontaire, finit par être restituée, et où le monde finit par être recréé sur la scène de l'esprit, au terme du parcours méditatif s'achevant par la démonstration de

---

[881] *Id*., p. 104.

[882] *Méditation seconde*, AT, IX, 1, p. 18.

[883] Sur la reproduction du travail de la création originelle, distribuée en six jours, par l'activité méditative notamment chez Ignace de Loyola, François de Sales, Bossuet, qui trouve une résonance chez Descartes, voir le travail très documenté de Monsieur Christian Belin : C. BELIN, La *conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e^ siècle*, Paris, Éditions Champion, [« Lumière classique », n° 42], 2002, pp. 124, 206, 210, 253.

l'existence des choses matérielles. Concernant le point d'achèvement du cycle des six *Méditations*, notons encore que c'est, dans la tradition biblique, le cinquième jour de la *Genèse* que Dieu crée l'homme (*Genèse*, I, 26-27) et que c'est au sixième et dernier jour, premier jour symbolique de l'existence d'Adam, que les *Méditations métaphysiques* se penchent sur l'homme réel et l'union de l'âme et du corps dont il est le composé. Nous noterons encore que le processus avait commencé par recréer symboliquement, à la fin de la *Méditation première* et au début de la *Méditation seconde*, les éléments du décor dans lequel s'accomplit, dans la *Genèse*, la création du monde :

> Premiers
> Dieu crée ciel et terre
> terre vide solitude
> noir au-dessus des fonds
> souffle de Dieu
> mouvements au-dessus des eaux[884].

La fin de la *Méditation première* évoque, comme la *Genèse*, mais à l'intérieur de l'esprit, des ténèbres agitées, qui enveloppent l'esprit troublé par l'exercice du doute, avant que ne vienne l'éclairer non la lumière des astres, mais celle naturelle de son entendement :

> […] j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées[885].

La *Méditation seconde* évoque, quant à elle, des eaux, comme la *Genèse* avant leur séparation avec la terre, dont on ne peut sortir et où l'on ne peut prendre pied :

> […] comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus[886].

---

[884] « Genèse », I, 1-2, in *La Bible*, trad. F. Boyer, J. L'Hour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 32.

[885] AT, IX, 1, p. 18.

[886] *Ibid*.

Du monde perdu, car mis entre parenthèse par l'exercice du doute, au monde retrouvé au gré de l'ordre des raisons, Descartes accomplit avec les *Méditations métaphysique* une entreprise démiurgique, qu'il ne manque d'ailleurs pas d'annoncer comme une œuvre immense :

> […] il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande [« *ingens opus* » en latin (une œuvre immense)[887]], j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr […][888].

De la récréation du monde, mis en suspend par la *Méditation première*, à la re-création du monde, la *Genèse* est rejouée sur le théâtre de l'esprit dans un défi, qui ne va pas sans rappeler, nous semble-t-il, le défi de la destruction et la reconstruction du temple dans les *Évangiles* : « Cet homme [Jésus] a dit qu'il pouvait détruire le sanctuaire de Dieu et le rebâtir en trois jours »[889]. Les preuves de l'existence de Dieu ne seront-elles pas fournies et le sanctuaire métaphysique de Dieu rebâti au cordeau, conformément aux exigences de la raison, au jour symbolique de la *Méditation troisième* ?

Aussi, Monsieur Christian Belin a-t-il raison de remarquer, dans ses travaux sur la méditation en France au XVII[e] siècle, le détournement de l'exercice méditatif de l'hexaméron auquel se livre Descartes :

> Ainsi, dans l'hexaméron des *Méditations*, la créature devient Créateur à son tour, bien qu'elle doive ce statut au seul créateur […] La méditation métaphysique conduit à l'action sur la nature, et non à quelque contemplation désintéressée, fût-elle celle de Dieu, qui n'intervient significativement qu'à un seul moment, à la fin de la troisième Méditation, c'est-à-dire à mi-parcours, chemin faisant, un peu comme une simple halte obligée[890].

---

[887] *Meditatio prima*, AT, VII, p. 17

[888] AT, IX, 1, p. 13.

[889] « Évangile de Matthieu », XXVI, 61, in *La Bible*, trad. M.-A. Lamontagne, A. Myre, Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2270 ; voir aussi : « Abattez ce sanctuaire, dit Jésus, je le relève en trois jours », « Évangile de Jean », II, 19, in *La Bible*, trad. F. Delay, A. Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2379.

[890] C. BELIN, La *conversation intérieure. La méditation en France au XVII[e] siècle*, Paris, Éditions Champion, [« Lumière classique », n° 42], 2002, p. 254.

Mieux, le sujet de la méditation cartésienne imite le rôle créateur de Dieu, alors que la tradition méditative chrétienne prône l'effacement, voire l'annihilation du moi devant Dieu et dans l'élan contemplatif. Et Monsieur C. Belin d'ajouter, ce qui résume, en quelque façon, la lecture que nous faisons du rôle assumé par l'*ego* dans l'entreprise cartésienne de fonder la science, son indépendance et l'autonomie de la raison :

> Par sa puissance conceptuelle, l'homme [chez Descartes] imite Dieu, mais il reproduit dans son esprit, la solitude divine qui se suffit à elle-même. […] semblable à Dieu, l'homme peut réinventer le monde selon des idées claires et distinctes. Il ne devient pas co-créateur, mais plus simplement, un autre créateur[891].

Déjà ce mime de Dieu se manifestait dans *Le Monde ou traité de la lumière* :

> Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires[892].

Mais le procédé rhétorique de la fable, qui préside ici à l'exposé des vérités de la physique cartésienne, permettra non de créer un nouveau monde, mais bien de recréer, en paroles et en idées, ce monde-ci, déjà créé par Dieu. Inlassablement, nous retombons sur la même situation, en physique comme en philosophie première, dans laquelle se débat le sujet cartésien de la connaissance condamné à jouer à Dieu, sans être Dieu.

[891] *Id.*, p. 260.

[892] AT, XI, p. 31.

CONCLUSION

Nous avons examiné comment l'*ego* cartésien se met dans une position épistémique centrale et s'approprie le rôle de fondement que la philosophie première de Descartes n'accorde pas à Dieu, malgré une interprétation inverse largement répandue. Le sens de cette doctrine et son apport à l'histoire des sciences et de la pensée s'éclairent au regard de la période dans laquelle elle intervient de manière décisive. De ce point de vue, le projet cartésien se présente, à bien des égards, comme une réponse aux vastes bouleversements intellectuels et culturels nés de la Renaissance. Il s'agit, à la fois, au moment où Descartes entreprend son œuvre, d'en assumer l'héritage et d'en tourner la page. Le cartésianisme accomplira cette tâche difficile, périlleuse et salutaire, à la fois. Il s'emploiera à répondre à ce qui se présente comme une crise de la culture européenne de la fin du XVI^{e} et du début du XVII^{e} siècle. Descartes propose bien une issue à ce qui est une crise de la culture de son temps, et non à une crise intérieure et intellectuelle personnelle, comme le souligne, à juste titre, Alexandre Koyré, résumant les aspects de la situation dans laquelle va prendre naissance la philosophie cartésienne en ces termes :

> Le XVI^{e} siècle fut une époque d'une importance capitale dans l'histoire de l'humanité, une époque d'un enrichissement prodigieux de la pensée, et d'une transformation profonde de l'attitude spirituelle de l'homme […] Et les vérités nouvelles s'établissent, presque toujours, sur le tombeau des anciennes vérités. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette thèse générale, elle est vraie pour le XVI^{e} siècle. Il a tout ébranlé, détruit : l'unité politique, religieuse, spirituelle de l'Europe ; la certitude de la science et celle de la foi ; l'autorité de la Bible et celle d'Aristote ; le prestige de l'Église et celui de l'État. Un amas de richesses et un amas de décombres : tel est le

résultat de cette activité féconde et brouillonne, qui a tout démoli et n'a rien su construire, ou du moins, qui n'a rien su achever[893].

Achever ce que l'époque précédente avait commencé dans les sciences, mais surtout faire ce qu'elle n'avait pas pu ou pas encore su faire : reconstruire les fondements et l'horizon du savoir, telle sera la tâche cartésienne par excellence. Car de l'État, Descartes dit sans détour, dans le *Discours de la méthode*, que là n'est pas son affaire. Ses écrits ne compteront nulle ambition de réforme politique qui suppose, à ses yeux, d'y être appelé ou par la naissance ou par la fortune. Sa prudence en la matière sera telle qu'il déclarera préférer renoncer à publier ses écrits s'ils devaient être, un tant soit peu, soupçonnés, de porter la moindre trace d'une telle folie[894]. Il en ira de même de la théologie dont l'examen des vérités révélées, nous dit-il, suppose quelque extraordinaire assistance du ciel[895].

L'immense bouleversement qu'opéra la Renaissance, vient, en partie, des découvertes de la physique et de l'astronomie notamment réalisées par Copernic, Kepler, ensuite prolongées par Galilée. Elles marquent la fin du géocentrisme et découvrent un monde qui, sans périphérie assignable, n'a plus de centre. La re-création cartésienne du monde, sur laquelle nous avons insisté, préserve la possibilité de continuer à placer, symboliquement et intellectuellement, le sujet en son centre. L'entreprise philosophique de Descartes peut s'interpréter comme la recherche d'un point fixe (il parle d'un point d'Archimède) qui soit aussi un nouveau centre. Elle consiste à remettre le sujet, à défaut de l'homme réel, au centre du monde, non plus

---

[893] A. KOYRE, *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard [« NRF »], 1962, pp. 175-176.

[894] « C'est pourquoi je ne saurais aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'étant appelées ni par leur naissance ni par leur fortune au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire toujours en idée quelque nouvelle réformation ; et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on me pût soupçonner de cette folie, je serais très marri de souffrir qu'il fût publié. Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi », *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 15.

[895] « Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel : mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements ; et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme », *Id.*, AT, VI, p. 8.

dans l'ordre physique d'un univers indéfini et que l'on sait désormais sans périphérie ni centre, mais, sur un autre plan, celui de la connaissance. Si l'homme ne peut plus se penser physiquement au centre de l'univers, Descartes lui permet d'y demeurer, en quelque façon, par la connaissance qu'il en a. Pascal n'est pas si loin lorsqu'il affirme que l'homme est peu de chose dans l'univers, qu'il n'est qu'un roseau, mais un roseau pensant et que toute sa grandeur est de penser. Ce que l'on appellera la philosophie du sujet devient le substitut fécond d'un géocentrisme médiéval, daté et déclinant. Le doute ne fait pas que nier le monde des choses matérielles, mais, à un second degré d'interprétation, il nie ce monde dont l'homme n'est plus le centre, pour permettre la re-création d'un monde dont le centre sera désormais l'e*go cogitans*. Nous quittons un monde où nous avions imaginé occuper une position centrale, pour entrer avec Descartes dans un monde dont nous ne sommes plus spatialement au centre, mais dont nous allons nous efforcer de nous rendre comme maîtres et possesseurs. Le monde rendu de la *Méditation sixième* sera celui d'un centre retrouvé et de l'exercice d'une maîtrise possible des phénomènes de la nature. Il y a une visée prométhéenne chez Descartes ; la représentation de l'univers ne sera plus jamais celle d'un monde clos, mais pourra rester centré sur l'homme grâce à la connaissance qu'il en a et au parti qu'il saura en tirer par l'invention et l'usage des techniques. Descartes fait naître l'espoir d'un monde qui n'a certes pas été fait pour nous, mais dont nous pourrons malgré tout disposer. Nous le pourrons, non par la volonté de Dieu, mais par la science, l'action et l'industrie des hommes, ce qui revient à dire qu'il n'y a de monde habitable pour nous que recréé par nous. Descartes rend, en quelque sorte, à l'homme moderne le monde qu'il vient de perdre.

La pensée cartésienne adhère à la science nouvelle de Kepler et de Galilée et elle tente, à la fois, de sauver la relation au monde que cette science vient d'abolir. Elle le fait en réinventant une familiarité par le moyen de la connaissance d'un monde dont l'infinité, ou du moins l'extension indéfinie, nous priverait, sans elle, de toute mesure familière et rassurante. Descartes tente de résister à l'inconfort de la condition de l'homme moderne qui se perçoit comme ce milieu entre l'être et le néant qu'évoque la *Méditation quatrième*. L'on notera toute l'ambiguïté de cette manière de qualifier notre condition, qui en désigne l'inconfort, et qui ne peut toutefois s'empêcher de le représenter à l'aide d'un concept rassurant, celui de milieu, sorte de transposition, sur le plan ontologique, d'une position centrale perdue sur le plan physique dans l'univers.

Mais le dispositif de sortie crise, la vraie recherche d'un point stable pour répondre aux désordres que découvre Descartes dans l'ordre de la pensée commencera nécessairement par se retourner vers et sur la pensée. Il convient de reprendre pied dans nos pensées. C'est à ce titre que l'exercice volontaire de la pensée s'impose, tant avec la discipline de la méthode que dans l'exercice de la méditation. Ce qui va désormais compter sera de s'assurer d'un pouvoir sur nos pensées : « Il n'y a rien qui soit

entièrement en notre pouvoir que nos pensées » insiste, mot pour mot, Descartes dans sa lettre d'avril ou mai 1938 à Reneri pour Pollot[896], après l'avoir déclaré, en 1637, dans la troisième partie du *Discours de la méthode*[897]. Cette affirmation de la limite de notre entière souveraineté au domaine de nos seules pensées peut, à première vue, surprendre sous la plume de l'auteur de la sixième partie du *Discours de la méthode* qui nourrit l'espoir d'une science nouvelle suffisamment avancée et conquérante pour nous conférer le pouvoir de jouir sans peine, grâce l'invention d'une infinité d'artifices, des fruits de la terre, de toutes les commodités qui s'y trouvent, de la conservation de notre santé et même d'une action sur la disposition des organes du corps qui nous rende plus sages et plus habiles. Cette même affirmation de la limite de notre souveraineté au domaine de nos pensées pourra surprendre encore le lecteur de l'article 50 des *Passions de l'âme* qui trouvera sous la plume de Descartes qu'« il n'y a point d'âme si faible, qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions »[898]. Mais, loin de soulever une contradiction ou de révéler une inflexion dans la pensée de Descartes, ces rapprochements donnent l'occasion de préciser ce qui fonde notre souveraineté dans toute la philosophie cartésienne.

S'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, c'est parce que nous ne disposons jamais d'une entière et immédiate souveraineté sur la nature, ni sur nos propres passions, autrement dit, sur la nature qui est hors de nous, ni sur ce qui, en nous, relève de la nature, ou encore sur la substance étendue qui compose le monde, ni sur ce corps pourtant intimement uni à notre âme. La maîtrise technicienne du monde peut, certes, nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature »[899] et nous accorder sur elle un pouvoir presqu'en mesure de nous affranchir de notre faute et de notre chute originelles. La maîtrise de nos passions peut nous assurer un pouvoir absolu sur la part de nature qui compose l'union de notre âme et de notre corps. La nature et notre part de nature peuvent ainsi tomber sous notre pouvoir et sous la domination de notre volonté. Mais si elles peuvent tomber en notre pouvoir, c'est aussi et précisément parce qu'elles n'y sont pas d'emblée. Si elles peuvent être assujetties et annexées à l'emprise de notre volonté, ce n'est qu'aux prix d'artifices et du déploiement de toute notre industrie et parce qu'elles obéissent d'abord à d'autres lois qu'à celle de notre

[896] AT, II, p. 36.

[897] AT, VI, p. 25.

[898] AT, XI, p. 368.

[899] *Discours de la méthode*, AT, VI, p.62.

volonté. Il faudra recourir au truchement de l'habitude pour substituer comme une seconde nature à notre tempérament et à notre caractère, c'est-à-dire aux dispositions naturelles de notre corps et à ses effets sur notre âme, pour leur donner de nouveaux plis et changer nos passions. De même, faudra t-il recourir au truchement et aux artifices de la technique pour acquérir sur le monde le pouvoir que nous n'avons pas. Dans un cas comme dans l'autre, il nous appartient seulement de canaliser, de détourner, de retourner à notre bénéfice et de transformer les effets d'une puissance qui ne nous appartient pas.

En revanche, c'est originellement, naturellement, au sens où cela appartient à notre nature d'être pensant, que nos pensées sont potentiellement en notre pouvoir. L'esprit y est entièrement chez soi. Car, que nous usions bien ou mal de notre pensée, nos pensées n'appartiennent qu'à nous, nous n'avons en rien à prendre pour cela possession de quoi que ce soit qui ne nous appartiendrait pas, qui nous échapperait, qui nous serait, par essence, étranger, et qu'il nous faudrait conquérir. Cela ne signifie pas, toutefois, qu'il n'en découle aucune charge ; bien au contraire, car, il s'agit encore d'en faire bon usage, d'articuler l'infinité de notre volonté à la finitude de notre entendement. Là est tout l'enjeu de l'application des préceptes de la méthode.

De ce bon usage de notre souveraineté sur nos pensées, du bon usage de nos facultés, à commencer par celui de notre entendement, dépendra le déploiement de notre souveraineté sur la nature et sur nos passions, puisqu'à défaut de vérité, c'est bien inutilement que nous espérerions nous rendre comme maîtres et possesseurs d'une nature dont la syntaxe nous demeurerait inconnue et dont la physique doit d'abord nous instruire. De même, est-ce bien inutilement que nous nous évertuerions à bien faire sans nous assurer d'être préalablement en mesure de bien juger, si tant est, comme le soutient Descartes, qu'il suffit de bien juger pour bien faire[900], et qu'il y a une grande différence entre les résolutions qui procèdent de quelques fausses opinions et celles qui sont appuyées sur la connaissance de la vérité[901]. De tous les espoirs d'avancée de nos conquêtes sur le monde ou sur nous-mêmes, la maîtrise de nos pensées est la première des conditions et le point de départ. Si apparaît donc chez Descartes un sujet souverain, au sens précis où ce sujet peut dépendre entièrement de sa volonté, s'affranchir de tous liens de dépendance, s'autodéterminer, fixer ses propres normes, c'est dans l'ordre logique de la pensée et de la vérité qu'il se manifeste d'abord avant de s'affirmer dans

[900] *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 28.

[901] *Passions de l'âme*, art. 49, AT, XI, p. 368.

l'ordre technologique de l'utilité et de la science, et dans l'ordre éthique de la morale et de la béatitude.

Dans la première partie de *Par-delà bien et mal*, consacré aux préjugés des philosophes, Nietzsche nous rappelle qu'une pensée nous vient quand elle se présente et non quand nous le voulons, de sorte que c'est une falsification que de faire du « je » la détermination du verbe « pense », sa condition en tant que prédicat[902]. Que des idées puissent nous venir sans que nous le voulions, cela n'aura justement pas échappé à Descartes, du moins pour les idées adventices qui viennent de nos sens. Or, justement en commençant par suspendre les idées qui nous viennent des sens, ce sont précisément les idées qui nous viennent sans que nous les voulions qu'il commence par écarter dans l'exercice du doute. De même que la figure de la folie, celle du songe, celle du Dieu trompeur, qui seront à leur tour écartées, renvoient à des états dans lesquels les pensées viennent à l'esprit sans qu'il les commande. Ainsi, les sens trompeurs, les illusions de la folie, du rêve, d'un Dieu trompeur sont volontairement évoqués et repoussés, pour s'assurer que les hypothèses dans lesquelles nous pourrions être dessaisis de notre pouvoir sur nos pensées ne nous menacent plus.

La maîtrise de la pensée est la condition de toutes les formes de souveraineté du sujet cartésien et l'ambition profonde de toute la philosophie de Descartes. Le rôle de fondement de la connaissance assumé par l'*ego* doit se comprendre dans cette entreprise générale de construction de la souveraineté du sujet humain. Il lui apporte, en ultime instance, sa plus haute consécration[903].

---

[902] F. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, « Des préjugés des philosophes », trad. de l'allemand C. Heim, Paris, Gallimard [« Folio-*Essa*is »], 1987, p. 35.

[903] Heidegger aura bien saisi ce qui se joue ainsi avec Descartes et l'avènement de la modernité : « Le nouveau de l'époque moderne à l'opposé de l'époque médiévale consiste en ce que l'homme prend l'initiative d'acquérir à partir de lui-même et avec ses propres moyens la certitude et la sécurité de sa condition humaine au sein de l'étant dans sa totalité », M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, t. 2, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de philosophie »], 1971, p. 108.

APPENDICE :

REMARQUES SUR L'ACTION DES MOUVEMENTS DU CORPS SUR L'AME CHEZ DESCARTES

L'article 13 du placard, anonymement diffusé par Regius en 1647, soutient la thèse suivante : « *Atque adeo omnes communes notiones, menti insculptae, ex rerum observatione vel traditione orignem ducunt* »[904]. Les *Notae in programma*, dans le commentaire formulé par Descartes à l'encontre de ce treizième article du placard de Regius, réservent à l'âme le privilège de former des idées sensibles, à l'exclusion des mouvements du corps qui n'y sont pas considérés comme des causes efficientes de nos idées sensibles. Descartes affirme que leur rôle se limite à fournir à l'âme l'occasion de former de telles idées. L'âme est ainsi amenée, à l'occasion des mouvements de notre corps, eux-mêmes provoqués par des corps extérieurs, à former des idées sensibles ou sensations (que Descartes appelle aussi sentiments). Elle le fait par transcription, décodage ou, si l'on préfère, par figuration, à l'aide de notions innées, des effets que produisent sur elle des mouvements du corps.

Quelles sont les notions innées, évoquées par Descartes dans son commentaire de l'article 13 du placard de Regius, dont l'âme se sert pour figurer les choses extérieures qui causent en nous des mouvements corporels ?

---

[904] *Notae in programma*, AT, VIII, 2, p. 345, [« Et partant toutes les communes notions qui se trouvent empreintes en l'esprit tirent toute leur origine ou de l'observation des choses, ou de la tradition ».], trad. Clerselier de 1657, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 792.

a) Ce sont, d'abord les natures simples matérielles qui permettent de transcrire dans l'âme les mouvements du corps en mouvements et en figures de l'étendue :

> [...] sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortae, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum siunt, ut fuse in Dioptrica explicui[905] ; [[…] mais ni ces mouvements [corporels], ni les figures qui en proviennent, ne sont point conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens, comme je l'ai amplement expliqué dans la *Dioptrique*[906]]

Ici, rien de nouveau au regard de ce que Descartes affirme depuis les *Regulae ad directionem ingenii* :

> Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur, ut sunt figura, extensio, motus, etc[907] ; [Sont purement matérielles celles [parmi les natures simples innées de notre entendement] qui ne se connaissent que dans les corps, comme sont la figure l'étendue, le mouvement, etc.[908]]

b) Ensuite, et cela est beaucoup plus surprenant, Descartes énonce au titre des idées innées les sensations, la douleur, les couleurs, les sons, etc. :

> Ac tanto magis innatae esse debent idea doloris, colorum, sonorum et similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere ; nullam enim similtudinem cum motibus corporeis habent[909] ; [[…] à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons, et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, puisse se les représenter[910]]

c) Enfin, Descartes évoque, au titre des idées innées, les notions communes, tel que le principe selon lequel les choses qui conviennent à une troisième conviennent entre elles :

---

[905] *Ibid*.

[906] Trad. Clerselier de 1657, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, pp. 808-809.

[907] *Regulae*, XII, AT, X, p. 419.

[908] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 145.

[909] *Notae in programma*, AT, VIII, 2, p. 359.

[910] Trad. Clerselier de 1657, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 809.

> Quid autem magis absurdum fingi poteste, quam quod omnes communes notiones, quae menti nostrae insunt, ab istis motibus oriantur, et sine illis esse non possunt[911]? ; [Mais que peut-on feindre de plus absurde que de dire que les notions communes qui sont toutes en notre esprit procèdent de ces mouvements, et qu'elles ne peuvent être sans eux[912] ?]

Du coup, les sensations rejoignent, dans le texte des *Notae*, pour la première fois, sauf erreur de notre part, le camp de l'innéité et se trouvent placées sur le même plan que les natures simples matérielles qui permettent de les transcrire sous la forme d'idées claires et distinctes, d'une part, et sur le même plan que les notions communes, d'autre part. Dès lors, même si le texte des *Notae* n'a pas à en faire explicitement mention, parce que l'article 13 du placard de Regius n'évoque que les notions communes et les choses matérielles, objets d'observation, il s'ensuit que les sensations se retrouvent nécessairement, sur ce plan d'innéité, haussées au côté de la troisième sorte de natures simples innées recensées dans les *Regulae*, à savoir aux côtés des natures simples intellectuelles :

> Dicimus secundo, res illas, quae respectu intellectus nostri simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes[913] ; [Nous disons, deuxièmement, que les choses qui au regard de notre entendement sont dites simples, peuvent être soit purement intellectuelles, soit purement matérielles, soit enfin communes[914]]

D'idée innée purement intellectuelle, il sera question juste après le commentaire de l'article 13, dans le commentaire du quatorzième article des *Notae in programma*, avec l'idée de Dieu que l'esprit ne peut, tout comme les natures simples, trouver qu'en soi de manière innée. Nous verrons, à cet égard, comment le commentaire par Descartes de l'article 14 du placard de Regius donne, selon nous, la clef de la lecture du commentaire de l'article 13 et permet de proposer une explication de l'innéité que Descartes accorde aux sensations. Pour l'instant, cette intégration des sensations au plan de l'innéité et de l'activité de l'âme ne fait pas de doute, selon les termes du commentaire de l'article 13 du placard, de sorte que ce ne sont pas les mouvements du corps qui, ici, sont dits directement produire, comme leurs causes efficientes, les sensations ou idées sensibles ou sentiments que notre âme éprouve. C'est l'âme qui est

---

[911] *Notae in programma*, AT, VIII, 2, p. 359.

[912] Trad. Clerselier de 1657, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 809.

[913] *Regulae*, XII, AT, X, p. 419.

[914] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 145.

censée les former. La causalité des mouvements des corps apparaît bien atténuée, secondaire ou encore occasionnelle. Reste, et le problème est de taille, qu'en ceci le texte des *Notae* semble contredire ce que Descartes soutenait, encore en 1641 à ce sujet, dans la *Médiation troisième,* dans la *Méditation sixième* et dans sa lettre du 16 juin au père Mersenne. Que disent ces textes ?

Le début de la *Méditation sixième* comparant l'imagination et l'entendement, affirme que l'imagination n'appartient pas à l'essence de notre esprit. Ainsi, Descartes prête au corps uni à l'âme, et non à la seule activité de l'âme, la faculté de nous représenter les choses corporelles. C'est ce qu'il appelle, à proprement parler imaginer. Le corps est, ici, cause efficiente des idées sensibles. C'est le corps qui forme l'idée sensible (dans le songe, la rêverie, la mémoire) ou la reçoit des sens (dans la perception sensible). L'âme ne trouve pas ici l'occasion d'être la cause efficiente des idées sensibles. Son action se limite à se tourner vers elles. Elle en est témoin, elle prend acte de la causalité efficiente qui se produit dans le corps :

> Je remarque outre cela [la contention d'esprit requise par l'imagination] que cette vertu d'imaginer qui est en moi, en tant qu'elle diffère de la puissance de concevoir, n'est en aucune sorte nécessaire à ma nature ou à mon essence, c'est-à-dire à l'essence de mon esprit ; car, encore que je ne l'eusse point, il est sans doute que je demeurerais toujours le même que je suis maintenant : d'où il semble que l'on puisse conclure qu'elle dépend de quelque chose qui diffère de mon esprit. Et je conçois facilement que, si quelque corps existe, auquel mon esprit soit conjoint et uni de telle sorte, qu'il se puisse appliquer à le considérer quand il lui plaît, il se peut faire que par ce moyen il imagine les choses corporelles : en sorte que cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même, et considère quelqu'une des idées qu'il a en soi ; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et y considère quelque chose de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par les sens[915].

De même que l'appréhension de la substance étendue par l'imagination ne nécessite aucune activité ni causalité qui soient celles de l'âme, de même les sensations (couleurs, sons saveurs, odeurs, douleur, etc.) s'offrent à nous : elles parviennent à notre imagination par l'entremise des sens et sont reçues en notre esprit. Là encore, aucune causalité propre à l'âme ne semble requise, à l'inverse de ce que soutient le texte des *Notae* :

> Or j'ai accoutumé d'imaginer beaucoup d'autres choses, outre cette nature corporelle qui est l'objet de la géométrie, à savoir les couleurs, les sons, les saveurs, la douleur, et autres choses semblables, quoique moins distinctement. Et d'autant que j'aperçois beaucoup mieux ces choses-là par les sens, par l'entremise desquels, et de la mémoire, elles semblent être parvenues jusqu'à

[915] *Méditation sixième,* AT, IX, 1, p. 58.

> mon imagination, je crois que, pour les examiner plus commodément, il est à propos que j'examine en même temps ce que c'est que sentir […][916].

Ainsi, comme le sens commun, l'imagination qui forme les idées sensibles est corporelle chez Descartes. Elle a son siège dans cette petite partie du cerveau qu'est la glande pinéale, ce que Descartes expose dans *Le Monde* (AT, XI, p. 176), dans *La Dioptrique* (AT, VI, p. 129) et à l'article 31 des *Passions de l'âme* (AT, XI, pp. 351-352). Dans le sillon de ce qui a déjà été soutenu, le texte de la *Méditation sixième* va continuer à présenter la relation de l'âme aux idées sensibles sur le registre de la passivité et de la réception par l'âme non de simples mouvements corporels, mais bien de véritables idées déjà formées qu'elle découvre dans le cerveau. Descartes précise sa pensée en écartant explicitement toute causalité de l'âme et en renvoyant la production des idées sensibles à une cause efficiente nécessairement étrangère à l'esprit :

> Et parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes, qu'aucune de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant, ou bien que je trouvais imprimées en ma mémoire, il semblait qu'elles ne pouvaient procéder de mon esprit ; de façon qu'il était nécessaire qu'elles fussent causées en moi par quelques autres choses[917].

Les facultés d'imaginer et de sentir sont bien des facultés de l'âme au sens où elles donnent quelque chose à penser, où elles produisent des idées que l'âme perçoit, mais en tant que substance intelligente, je n'en suis pas la cause. Elles sont des facultés passives en moi. C'est pourquoi les idées sensibles, que Descartes appelle aussi sensations ou sentiments, sont des passions. Toute passion au regard d'un sujet étant toujours action au regard d'un autre (*Passions de l'âme*, art. 1, AT, XI, pp. 327-328), par quelle faculté active une sensation peut-elle être produite ? Descartes juge que la faculté active, cause de mes sensations, ne peut être en moi en tant que substance pensante, étant donné qu'elle ne suppose pas la pensée :

> De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles ; mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une autre faculté active, capable de former et produire ces idées. Or cette faculté active ne peut être en moi en tant que je ne suis qu'une chose qui pense, vu qu'elle ne présuppose point ma pensée, et aussi que ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré ; il faut donc nécessairement qu'elle soit en quelque substance différente de moi, dans laquelle toute la réalité, qui est objectivement dans les idées qui en sont produites, soit contenue formellement ou éminemment (comme je l'ai remarqué ci-devant). Et cette substance est ou un corps, c'est-à-dire une nature corporelle, dans laquelle est contenu formellement et en effet tout ce qui est

[916] *Id.*, pp. 58-59.

[917] *Id.*, p. 60.

> objectivement et par représentation dans les idées ; ou bien c'est Dieu même, ou quelque autre créature plus noble que le corps, dans laquelle cela même est contenu éminemment[918].

Descartes conclura que la cause efficiente de nos idées sensibles ne peut être Dieu ou quelque créature plus noble que le corps, parce que j'ai une propension naturelle à croire que les corps produisent en moi les sensations et parce que Dieu ne me trompe pas. Il faut donc en déduire que c'est effectivement l'action des corps extérieurs sur le mien qui est la cause des sensations que j'éprouve. La lettre du 16 juin au père Mersenne le confirmera, les idées sensibles, comme celle que nous pouvons communément avoir du soleil, ne sont pas formées par l'âme, elles sont adventices, ce qui exclut qu'elles soient innées ou formées à l'aide de natures simples innées :

> […] vous lui [auteur inconnu d'objections] pourrez en [de la réponse faite par Descartes] faire savoir la substance, qui est que, par le mot *idea*, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et que j'en ai distingué de trois sortes : à savoir *quaedam sunt adventitia* [certaines sont adventices (notre traduction)], comme l'idée qu'on a vulgairement du soleil ; *aliae factae vel factitiae* [d'autres sont fabriquées ou factices (notre traduction)], au rang desquelles on peut mettre celle que les astronomes font du soleil par leur raisonnement, et *aliae innatae, ut Idea Dei* [d'autres innées comme l'idée de Dieu (notre traduction)] […][919].

La *Médiation troisième* fait état de la même distinction générale entre trois sortes d'idées et présente le même exemple comparant deux idées du soleil, l'une sensible, venant du dehors, l'autre intelligible construite à l'aide de notions innées. La seconde seulement relève de la raison, qui forme de nouvelles idées à partir des idées sensibles qu'elle transcrit en termes de natures simples matérielles (mouvement, étendues, figures, quantités…) :

> […] je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre[920].

Ici, nous pouvons dire que les idées sensibles, donnent occasion à l'âme de former un second type d'idées, factices, fabriquées par l'activité de l'âme et de son attribut principal qu'est l'entendement ou raison. Nous ne pouvons pas le soutenir, en revanche, pour les idées sensibles qui sont reçues sans intervention de l'âme. Il y a, de la sorte, des idées sensibles adventices qui ont pour causes efficientes nos sens et les

---

[918] *Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 63.

[919] *A Mersenne*, 16 juin 1641, AT, III, pp. 382-383.

[920] *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 31.

mouvements de notre corps et des idées factices ou formées par nous des choses sensibles qui ont pour cause efficiente notre raison et l'utilisation par l'âme de notions innées. L'on mesure ici l'écart qui sépare la doctrine de 1641 avec ce que soutiennent sur cette question les *Notae*.

Faut-il alors admettre, dans la perspective d'une lecture génétique de Descartes, que nous avons à faire à une inflexion de sa doctrine relative aux causes des idées sensibles, entre 1641 et les *Notae in programma* en 1647. Cela pourrait se concevoir si les *Passions de l'âme* ne confirmaient pas, sous une nouvelle formulation, en 1649, la doctrine exposée dans les *Méditations*. Or, sauf à admettre que Descartes aurait fait subir sur ce point à sa doctrine un double revirement : un premier entre 1641 et 1647, puis un second annulant le premier pour revenir à sa position initiale, entre 1647 et 1649, ce qui paraît hautement improbable, la thèse d'une inflexion doctrinale ne semble pas devoir être retenue. Que disent les *Passions* ? Elles expliquent, par un processus strictement mécanique et physiologique, l'action des corps sur notre âme, lorsque celle-ci forme des idées sensibles. Descartes s'attache à prendre un exemple concernant la vision pour nous dire très clairement que les images qu'elle compose agissent sur l'âme, et lui font voir ce qu'elle voit. En aucun cas l'âme n'agit comme cause efficiente de l'idée sensible. Elle est, ici encore, strictement passive :

> Ainsi, par exemple, si nous voyons quelque animal venir vers nous, la lumière réfléchie de son corps en peint deux images, une en chacun de nos yeux, et ces deux images en forment deux autres, par l'entremise des nerfs optiques, dans la superficie intérieure du cerveau qui regarde ses concavités ; puis, de là, par l'entremise des esprits dont ses cavités sont remplies, ces images rayonnent en telle sorte vers la petite glande que ces esprits environnent, que le mouvement qui compose chaque point de l'une des images tend vers le même point de la glande vers lequel tend le mouvement qui forme le point de l'autre image, lequel représente la même partie de cet animal, au moyen de quoi les deux images qui sont dans le cerveau n'en composent qu'une seule sur la glande, qui, agissant immédiatement contre l'âme, lui fait voir la figure de cet animal[921].

Alors pour quelles raisons, par un étrange raccourci, les sensations se retrouvent-elles dans les *Notae in programma* placées sur le même plan d'innéité que l'idée de Dieu ou les natures simples innées que nous trouvons en nous. Nous suggèrerons d'interpréter le texte au regard de son contexte. Nous ne devons pas oublier que le texte des *Notae* n'est pas un texte de pure doctrine, mais qu'il s'agit, avant tout, d'un texte de circonstance et de controverse contre les thèses de Regius. Il s'agit d'une défense, en forme de prolepse, contre toute accusation d'athéisme et de matérialisme. La décision de sa rédaction intervient après les déboires causés de longue date à Descartes par l'acharnement de Voetius, puis, en cette année 1647, par la propagation des calomnies de Revius et Triglandius de l'Université de Leyde. Descartes veut éviter d'être victime

[921] *Passions de l'âme*, art. 35, AT, XI, pp. 355-356.

d'un amalgame qui fragiliserait, un peu plus encore, sa situation dans les Provinces-unies. Or il en court le le risque si l'on venait à savoir que l'auteur du placard n'est autre qu'un de ses anciens disciples et à assimiler la doctrine cartésienne à l'hostilité de ce dernier aux idées innées, à commencer par celle de Dieu. En rédigeant les *Notae*, Descartes tient donc, coûte que coûte, à se démarquer le plus radicalement possible de Regius et de tout nouveau risque d'accusation d'athéisme et de matérialisme que ce dernier lui fait courir.

Aussi, il apparaît légitime, pour ne pas dire presqu'évident, de soutenir que l'assimilation par Descartes des sensations aux idées innées dans les *Notae* relève d'une préoccupation d'ordre stratégique découlant de cette volonté de démarcation, plus que de préoccupations d'ordre strictement doctrinal. Assimiler les sensations à des idées innées permet, en effet, de promouvoir un argument implicite, en mesure de laver Descartes de tout soupçon de matérialisme et d'athéisme. Cet argument peut se formuler ainsi : si les choses sensibles et les mouvements du corps qu'elles engendrent ne peuvent causer en nous leurs idées sensibles ou sensations, à plus forte raison, il ne peut être soutenu, comme le fait Regius, que l'idée de Dieu, laquelle n'a rien de sensible puisse procéder de l'observation des choses sensibles. Elle ne peut être qu'innée et Dieu qu'elle nous fait concevoir par la seule puissance de l'âme n'a, par conséquent, rien de commun avec les choses matérielles. L'essence spirituelle de Dieu, que seule l'âme peut connaître, se trouve hors de tout risque d'atteinte. C'est précisément ce que s'efforcera d'établir le commentaire de l'article 14 du placard, auquel prépare, en réalité, le commentaire de l'article 13. Aussi, est-il envisageable d'admettre, sans trop de mal, que Descartes prend, à des fins stratégiques et pédagogiques, quelque liberté dans la formulation de sa véritable doctrine de la sensation pour défendre l'essentiel. Or l'essentiel, qu'il s'agit ici de défendre, tient plus à l'exposition de sa conception de Dieu qu'à celle du véritable statut de la sensation. Ainsi, l'on peut comprendre, en raison du contexte extrêmement tendu dans lequel sont écrites les *Notae*, que Descartes ait sacrifié l'exacte formulation de sa pensée sur un point relativement accessoire pour mieux conforter et défendre sa doctrine touchant à Dieu. Ce procédé rappelle celui utilisé à des fins pédagogiques dans sa correspondance avec Élisabeth, lorsque, dans la lettre qu'il lui adresse le 28 juin 1643, il la « […] supplie de vouloir librement attribuer à l'âme cette matière et cette extension [celles des corps] à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps »[922]. Est-ce à dire que Descartes a renoncé pour autant à soutenir la distinction réelle de l'âme et du corps ? En aucun cas.

[922] *A Élisabeth*, 28 juin 1643, AT, III, p. 694.

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS DE DESCARTES

DESCARTES, *Œuvres de Descartes*, Ch. Adam et P. Tannery (éds.), Paris, Léopold-Cerf, 13 vol., 1897-1913 ; rééd.1964-1974, 11 tomes (13 volumes), Paris, Vrin-CNRS ; tirage en format réduit, 1996. Cette édition mentionnée sous le sigle AT est l'édition de référence.

DESCARTES, (1963-1973), *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), 3 vol., Paris, Garnier [« Classiques Garnier »].

DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. du latin Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975.

DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, précédé de « la pathétique cartésienne » par J.-M. Monnoyer, Paris, Gallimard [« Tel »], 1988.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, présentation et nouvelle traduction de Michelle Beyssade, Paris, Librairie Générale Française [« Le Livre de Poche-*Classiques de Poche* »], 1990.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, éd. bilingue latin-français, trad. duc de Luynes, présentation, chronologie, bibliographie par Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris, Flammarion [« GF »], 1992.

DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit,* trad. J. Brunschwig, introduction, dossier et glossaire par Kim Sang Ong-Van-Cung, Paris [« Livre de Poche-*Classiques de la philosophie* »], 2002.

INSTRUMENTS DE TRAVAIL

AUBINEAU, LEON, *Notice littéraire sur le XVIIe siècle*, Paris, Gaume frères et J. Duprey, 1859.

BAILLET, ADRIEN, *La vie de Monsieur Descartes*, 2 vol., Paris, Daniel Horthemels, 1691.

BAILLET, ADRIEN, *Vie de Monsieur Descartes,* Paris, La Table Ronde, [« La petite vermillon »], 1992.

BELGIOIOSO, GUILIA, « L'année Descartes 1996. Un bilan historiographique », *Nouvelles de la République des lettres*, 1998/2, pp. 21-50.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Les études cartésiennes en France et en Italie », Actes du colloque consacré à G. Rodis-Lewis à la Sorbonne-paris IV, le 11 juin 2005, « Geneviève Rodis-Lewis interprète de Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2007/3, pp. 277-288.

Biographie universelle ancienne et moderne, ou histoire, par ordre alphabétique, de la vie publique ou privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes, 52 vol., Paris, Louis Gabriel Michaud, 1811-1828.

BOREL, PIERRE, *Vitae Renati Cartesii, Summi philosophi compendium,* Paris, Jean Billaine et Mathurin Dupuy, 1656.

BREAL, MICHEL, BAILLY, ANATOLE, *Dictionnaire étymologique latin,* Paris, Hachette, 1885.

Bulletin cartésien, Équipe Descartes CNRS, puis Centre d'Études Cartésiennes, in Archives *de philosophie*, 1972-

CHANTRAINE, PIERRE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksiek, 1968-1977.

CLARKE, DESMOND M., *Descartes, a Biography*, New-York, Cambridge University Press, 2007.

COHEN, GUSTAVE, *Les écrivains français en Hollande dans la première partie du XVII^e^ siècle*, Paris, Librairie ancienne Édouard Champion, 1920.

Corpus omnium veterum poetarum latinorum secundum seriem temporum, et quinque libri distinctum, in quo continentur omnia ipsorum opera seu fragmenta quae reperiuntur, cui praefixa est unius cujusque poetae vita, 2 vol., 2^e^ éd., Genève, Samuel Crispin, 1611.

DUCROT, OSWALD, TODOROV, TZVETAN, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Éditions du Seuil [« Points »], 1972.

FURETIERE, ANTOINE, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, 3 vol., 2^e^ éd., *La* Haye, Rotterdam, A. et R. Leers, 1701.

GAFFIOT, FELIX, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

GILSON, Étienne, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale »], 1913, nouv. éd. 1979.

JANOWSKI, ZBIGNIEW, *Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 2000.

KAMBOUCHNER, DENIS, de BUZON, FRÉDÉRIC, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipes, 2002.

LEROUX, GEORGES, « La raison des études. Sens et histoire du *Ratio Studiorum* », *Études françaises*, vol. 31/2, 1995, pp. 29-44.

MARION, JEAN-LUC, MASSONIE, JEAN-PHILIPPE, MONNAT, PIERRE, UCCIANI, LOUIS, *Index des* Meditationes de prima Philosophia *de R. Descartes*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1996.

MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le stoïcisme aux XVI^e^ et au XVII^e^ siècle*, t. 1, Paris, Albin Michel [« Idées »], 1999.

MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le scepticisme aux XVI^e^ et au XVII^e^ siècle*, t. 2, Paris, Albin Michel [« Idées »], 2001.

Ratio studiorum, Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus, édition bilingue latin-français, présentée par A. Demoustier et D. Julia, trad. L. Albrieux et D. Pralon-Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère, Paris, Belin [« Histoire de l'éducation »], 1997.

AUTEURS ANCIENS

ARISTOTE, *La Physique*, trad. du Grec par A. Stevens, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques-*Poche* »], 1999.

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. du grec M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion [«GF »], 2008.

ARRIEN, *Entretiens d'Épictète I*, trad. E. Bréhier in *Les Stoïciens*, t. 2, P-M Schuhl (éd.), Paris, Gallimard [« Tel »], 2003.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres complètes*, 17 vol, trad. sous la direction de l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, L. Guérin et Cie, 1864-1873. Site : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/, [consulté en ligne le 12 juin 2013].

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, trad. du latin R. Arnauld d'Andilly, Paris, Gallimard [« Folio-*Classique* »], 1993.

DIOGENE LAËRCE, *Les vies des plus illustres philosophes de l'Antiquité*, trad. du grec J.-G. de Chaufepié, Paris, Lefèvre, 1841.

AUTEURS MODERNES ET CONTEMPORAINS

AGRIPA DE NETTESHEIM, HENRI-CORNEILLE, *Sur l'incertitude, vanité et abus des sciences*, trad. du latin par L. Tarquet de Mayerne, Paris, J. Durand, 1582.

APEL, KARL-OTTO, *Éthique de la discussion*, trad. de l'allemand M. Hunyadi, Paris, Les Éditions du Cerf [« Humanités »], 1994.

AUSTIN, JOHN, LANGSHAW, *Quand dire, c'est faire*, trad. de l'anglais G. Lane, Paris, Éditions du Seuil [« Points Essais »], 1970.

CERVANTES (DE), MIGUEL, Don Quichotte de la Manche, trad. C. Oudin et F. de Rosset, révisé par J. Cassou, 2 vol., Paris, Gallimard [« Folio Classique » n° 1900], 1988.

CHAPELAIN, JEAN, *Lettres*, 2 vols, Paris, Ph. Tamizey de Larroque, 1880-1883.

CHARRON, PIERRE, *De la sagesse*, Paris, Lefèvre, 1836.

DELEUZE, GILLES, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, « Histoire de la philosophie », avec Claire Parnet, film produit et réalisé par Pierre-André Boutang, Paris, 1988, première diffusion 1996, Arte [« Métropolis »].

EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Summa philosophiae quadripartita* : *de rebus dialecticis, moralibus, physicis et metaphysicis*, Paris, Charles Chastelain, 1609.

EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Summa theologiae tripartita : de Deo, rebusque divinis ac supernaturalibus,* 2 vol., Paris, Charles Chastelain, 1613.

EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Adresse spirituelle contenant une facile pratique des moyens de se perfectionner en la voie du salut,* revue et augmentée d'un *Traité des facultés et puissances de l'âme,* Paris, Michel Soly, 1635.

EUSTACHE DE SAINT-PAUL, *Exercices spirituels,* éd. augmentée de *Six méditations* par l'auteur, Paris, M. Du Puis, 1640.

FOUCAULT, MICHEL, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

HABERMAS, JÜRGEN, *Morale et communication*, trad. de l'allemand C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion [« Champs-*Essais* »], 1999.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, « La philosophie moderne », in *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, t. 6, trad., annotation, reconstitution du cours de 1825-1826 P. Garniron, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1985.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., trad. J. Hippolyte, Paris, Aubier [« Philosophie de l'esprit »], 1977.

HEIDEGGER, MARTIN, *Nietzsche*, 2 vol, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de philosophie »],1971.

HEIDEGGER, MARTIN, *Être et temps*, trad. de l'allemand F. Vezin, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de philosophie »], 1986.

HEIDEGGER, MARTIN, « L'époque des "*conceptions du monde''* », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de l'allemand W. Brokmeier, Paris, Gallimard, [« Tel », n° 100], 1986, pp. 99-146.

HEIDEGGER, MARTIN, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, Paris, Gallimard [« Tel »], 2003, pp. 23-84.

HUSSERL, EDMUND, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. de l'allemand G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1980.

HUSSERL, EDMUND, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. l'allemand N. Depraz, Paris, Hatier [« Profil philosophique-*Série Textes philosophiques* », n° 754], 1998.

HUSSERL, EDMUND, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. de l'allemand par G. Granel, Paris, Gallimard [« Tel »], 2006.

KANT, EMMANUEL, *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1950.

KOYRE, ALEXANDRE, *Du monde clos à l'univers infini*, traduction de l'Anglais par Raïssa Tarr, Paris, Gallimard [« Tel »], 1998.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, « Remarques sur la partie générale des *Principes* de Descartes » in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. du latin P. Schrecker, Paris, Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1978.

LENTULUS, CYRIACUS, *Nova Renati Descartes sapienta faciliori quam antehac Methodo detecta*, Herbornae Nassoviorum, 1651.

LEVINAS, EMMANUEL, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961 ; rééd., Paris, Le Livre de Poche [« Biblio-*Essais*. »], 2006.

LEVINAS, EMMANUEL, *Dieu, la mort, le temps*, Paris, Grasset [« Figures »], 1993.

LIPSTORP, DANIEL, *Specimina philosophia cartesiana*, Leyde, Elzevier, 1653.

LOCKE, JOHN, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. de l'anglais P. Coste, 3e éd., Amsterdam, Pierre Mortier, 1735.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres de Malebranche*, 4 vol., J. Simon (éd.), Charpentier, Paris, 1871.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard [« Nrf »], 1945.

MONTAIGNE, *Essais*, E. Naya, D. Reguig-Naya et A. Tarrête (éds.), 3 vol., Paris, Gallimard [« Folio-*classique* »], 2009.

NIETZSCHE, FREIDRICH, *Par-delà le bien et le mal*, trad. de l'allemand C. Heim, Paris, Gallimard [« Folio-*Essa*is »], 1987.

PASCAL, BLAISE, *De l'Esprit géométrique et de l'Art de persuader,* Paris, Éditions Pédagogie Moderne, 1979.

PASCAL, BLAISE, *Œuvres complètes,* présentation L. Lafuma, Paris, Seuil [« L'intégrale »], 1963.

MEYER, MICHEL, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982.

RAWLS, JOHN, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale et politique*, trad. de l'anglais par M. Saint-Upéry et B. Guillarme, Paris, La Découverte, 2002.

SANCHEZ, FRANCISCO, *Quod nihil scitur*, Lyon, A. Gryphium, 1581.

SPINOZA, BARUCH, *Traité théologico-politique*, trad. du latin Ch. Appuhn, Paris, Flammarion [« GF »], 1965.

SPINOZA, BARUCH, *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, Paris, Vrin [« Bibliothèque de grands textes philosophiques »], 1983.

SUAREZ, FRANCISCO, *Disputationes metaphysicae*, Digitallisierungprojekt-koordiniert von S. Castellote und M. Renemann, dernière actualisation le 12 juin 2008 :

http://hompage.rurh-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/index.html, [consulté en ligne le 14 décembre 2012]

VALERY, PAUL, *Œuvres,* 2 vol., Paris, Gallimard [« NRF-Bibliothèque de la Pléiade »], 1957.

ETUDES

A

ADAM, CHARLES, *Vie et œuvre de Descartes*, Paris, Léopold-Cerf, 1910.

ADAM, CHARLES, « Descartes. Sur trois notions fondamentales », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, pp. 1-14.

ADAM, MICHEL, « Descartes et l'apologétique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1988/2, pp. 130-152.

AGOSTINI, IGOR, *L'infinità di Dio*, Editori Riuniti, Roma, 2008.

AGOSTINI, IGOR, *L'idea di Dio in Descartes, Dalle* Meditationes *alle* Responsiones, Le Monnier, Milano, 2010.

ALANEN, LILI, « Une certaine fausseté matérielle : Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle », in J-M. Beyssade, J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre,* Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 205-230.

ALQUIE, FERDINAND, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1950.

ALQUIE, FERDINAND, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Boivin, 1956 ; rééd., Paris, Hatier [« Connaissance des Lettres »], 1988.

ALQUIE, FERDINAND, « Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 1975, n° 2, pp. 145-155, repris dans *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982, pp. 107-117.

ALQUIE, FERDINAND, *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982.

ALQUIE, FERDINAND, « Le philosophe et le fou », in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (éds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994, pp. 107-116.

ARIEW, ROGER, GRENE, MARJORIE (éds.), *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

ARIEW, ROGER, « Critiques scolastiques de Descartes : le *cogito*. », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, pp. 587-603.

ARIEW, ROGER, COTTINGHAM, JOHN, SORELL, TOM, *Descartes' Meditations, Backgroung source materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

ARMOGATHE, JEAN-ROBERT, « L'approbation des *Méditations* par la Faculté de théologie de Paris (1641) », *Bulletin cartésien XXI*, in *Archives de Philosophie*, vol. 57, 1994, cahier 1, pp. 1-3.

ARMOGATHE, JEAN-ROBERT, BELGIOIOSO, GIULIA (éds.), *Descartes metafisico, Interpretazioni del Novecento*, Rome, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1994.

ARMOGATHE, JEAN-ROBERT, CARRAUD, VINCENT, avec la collaboration de DEVAUX, MICHAËL et SAVINI, MASSIMILIANO, *Bibliographie cartésienne 1960-1996*, Lecce, Università degli studi di Lecce, Centro interdipartimentale di studi su Descartes e il Seicento, Conte, 2003.

AUBENQUE, PIERRE, « La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance », *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschvi*cg, M. Canto-Sperber, P. Pellegrin (éds), Paris, Les Belles Lettres, 2002, pp. 490-501.

Autour du Discours de la méthode *(1637-1937), Archives de Philosophie*, vol. 13, cahier 2, 1937.

AZOUVI, FRANÇOIS, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard [« L'esprit de la cité »], 2002.

B

BALIBAR, ETIENNE, « *"Ego sum, ego existo",* Descartes au point d'hérésie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 86*e* année, n° 3, 1992, pp. 81-110.

BALIBAR, FRANÇOISE, « Sujet de la science et monothéisme », *La clinique lacanienne*, 2006/1, n° 10, pp. 231-244.

BALIBAR, FRANÇOISE, « *Larvatus prodeo*. Rhétorique de Descartes », *Critique*, vol. 63, n° 718, 2007, pp. 144-151.

BARROTA, PIERLUGGI, DASCAL, MARCELO (éds.), *Controversies and subjectivity*, Amsterdam, John Benjamins, 2005.

BEAUFRET, JEAN « Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur », in G. Deleuze (éd.), *Nietzsche,* Actes du VIIe colloque philosophique international tenu à Royaumont du 4 au 8 juillet 1964, Paris, Les Éditions de Minuit [« Critique-*Cahiers de Royaumont* »], 1967, pp. 249-254.

BECK, LESLIE JOHN, *The metaphysics of Descartes : A Study of the Meditations*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

BELAVAL, YVON, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960 ; nouv. éd., Paris, Gallimard [« Tel » n° 28], 1978.

BELGIOIOSO, GUILIA « Storia dell'essere e metafisica dell'uomo. Ferdinand Alquié interprete delle Meditationes », in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (éds.), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Treccani, 1994, pp. 71-98.

BELGIOIOSO, GUILIA « Il Descartes di Koyré », in C. Vinti (éd.), *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1994.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Henri Gouhier lecteur de René Descartes », in D. Leduc-Fayette (éd.), *Le regard d'Henri Gouhier*, Actes du colloque du Centre d'étude des philosophes français des 29-31 mai 1996, Paris, Vrin [« Histoire de la philosophie »] 1999, pp. 133-152.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Cartesio: un filosofo da rileggere », *Nuova secondaria*, n° 3, 1996, pp. 29-52.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Intorno ad alcune recenti interpretazioni di René Descartes », *Physis*, n° 33, 1996, pp. 321-333.

BELGIOIOSO, GUILIA, *La variata immagine di Descartes. Itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Lecce, Milella, 1999.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Limiti dell umano conoscere e la meraviglia. dalle *Regulae* alle *Passions de l'âme* », in F. Bonicalzi, C. Stancati (éds.) *Passioni e linguaggio nel XVII secolo, Atti della giornata di studio, Consenza, 27aprile 1999*, Lecce, Milella, 2000, pp. 33-69.

BELGIOIOSO, GUILIA « Arnauld's posthumous defense of the *philosophie humaine* against heretics and skeptics », in G. Paganini (éd.), *The Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Amsterdam, Kluwer, 2003, pp. 167-196.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Philosopher, méditer : l'expérience philosophique chez Descartes », Quaestio, 2004/4, pp. 197-227.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Les racines suareziennes de la métaphysique cartésienne. La lecture des *Principia* de Francesco Maria Spinelli (1733) », *Revue d'Histoire des Sciences*, 2005, 58/1, pp. 123-144.

BELGIOIOSO, GUILIA, « L'insuffisance de l'objet. Réflexions sur une question de F. Alquié », in M. Fichant, J.-L. Marion (éds), *Descartes dans Kant*, Actes du congrès international organisé par le Centre d'études cartésiennes de l'Université de Paris-Sorbonne et le Centro di studi su Descartes e il Seicento de l'Universita degli studi de Lecce (Italie) à Paris, 3-5 juin, et à Lecce, 11-13 novembre 2004, Paris, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], 2006, pp. 527-538.

BELGIOIOSO, GUILIA, « The Hyperbolic way to truth from Balzac to Descartes: "Toute hyperbole tend à de nous amener à la vérité par le mensonge" », in José R.-M. Neto, G. Paganini, J.-C. Laursen (éds.), *Skepticism in the Modern Age : Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden and Boston, Brill, 2006, pp. 269-293.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Su mente e corpo nelle Lettere di Descartes », in E. Canone (éd.), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze, Olschki, 2007, vol. 2, pp. 179-192.

BELGIOIOSO, GUILIA, « Les correspondances de Descartes », in F. Marrone (éd.), *desCARTES et des LETTRES. Epistolari e filosofia in Descartes e nei cartesiani*, Firenze, Le Monnier, 2008, pp. 8-33.

BELIN, CHRISTIAN, La *conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e^ siècle*, Paris, Éditions Champion, [« Lumière classique », n° 42], 2002.

BENNETT, JONATHAN, « Truth and Stability in Descartes' *Meditations* », *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol.16, 1990, pp. 75-108.

BERMON, EMMANUEL, *Le* cogito *dans la pensée de Saint Augustin*, Paris, Vrin [« Histoire des doctrines de l'Antiquité classique »], 2001.

BERMUDEZ, JOSÉ LUIS, « Levels of Scepticism in the *First Meditation* », *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 6/2, 1998, pp. 237-245.

BERMUDEZ, JOSÉ LUIS, « The Originality of Cartesian Scepticism : Did it have ancient or medieval antecedents? », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 17, n° 4, 2000, pp. 333-360.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, « "*Mais quoi, ce sont des fous*". Sur un passage controversé de la *Première Méditation* », *Revue de métaphysique et de morale*, 78e année, n° 3, 1973, pp. 273-294 ; repris dans *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 2001, pp.13-48.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, [« Nouvelle bibliothèque scientifique »], 1979.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, « Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode* », in N. GRIMALDI, J.-L. MARION (éds.), Le *Discours et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 341-364.

BEYSSADE, JEAN-MARIE et MARION, JEAN-LUC (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992 à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, « Méditer, objecter, répondre », in J-M. Beyssade, J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992 à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 21-41.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, « "L'étendue n'est pas le corps" (*Regulae* XIV, AT, X, 444, l.18). Genres d'être et façons de parler dans les *Regulae* », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, p. 755-766.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil [« Points Essais- *Série philosophie* »], 2001.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, « D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'*ego* du *cogito* et la véracité divine », *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Éditions du Seuil [« Points Essais- *Série philosophie* »], 2001, pp. 125-151.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, « Création des vérités éternelles et doute métaphysique », in *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2001.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2001.

BEYSSADE, JEAN-MARIE, « Les "Descartes'' de Geneviève Rodis-Lewis et la pensée du développement », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 132, 2007/3, pp. 289-306.

BEYSSADE, MICHELLE, BEYSSADE, JEAN-MARIE, « Introduction » *in Méditations métaphysiques*, éd. bilingue latin-français, trad. duc de Luynes, Paris, Flammarion [« GF »], 1992.

BEYSSADE, MICHELLE, « Réponse à Lili Alanen et Raul Landim sur la fausseté matérielle », in J-M. Beyssade, J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350^{e} anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 231-246.

BEYSSADE, MICHELLE, « Sur le début de la *Méditation troisième* (AT, VII, 34-36 ; IX, 27-28) : de la certitude au doute », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53/3, 1997, pp. 575-585.

BIARD, JOËL, RASHED, ROSHDI (éds.), *Descartes et le Moyen-Âge*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale »], 1997

BLANCHET, LEON, *Les antécédents historiques du* « Je pense donc je suis », Paris, Félix Alcan [« Histoire des grands philosophes »], 1920.

BLUMENFELD, DAVID, BLUMENFELD, JEAN BEER, « Can I know that I am not dreaming ? », in M. Hooker (éd.), *Descartes, Critical and Interpretative Essays*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 234-255.

BONNEN, CLARENCE A., FLAGE DANIEL E., *Descartes and Method A Search for a Method in Meditations*, London-New-York, Routledge [« Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy »], 1999.

BOS, ERIK-JAN (éd.), *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Ph.D. Dissertation Utrecht University, in *Quaestiones infinitae*, vol. 37a, Department of philosophy, Utrecht University, 2002.

BOUCHILLOUX, HELENE, « Que suis-je, moi qui suis ? La nature de l'ego dans la *2e Méditation* », *L'Enseignement philosophique, Revue de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public*, 56e année, n° 6, 2006, pp. 5-24.

BOUILLIER, FRANCISQUE, *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, Imprimerie L. Boitel, Lyon, 1842.

BOUILLIER, FRANCISQUE, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vol., Paris, Delagrave, 1868 ; rééd., Genève, Slatkine Reprints, 1970.

BOULAD-AYOUB, JOSIANE, VERNES, PAULE-MONIQUE, *La révolution cartésienne*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université de Laval [« Mercure du Nord »], 2006.

BOULNOIS, OLIVIER (éd.), *Généalogie du sujet, de Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 2007.

BOURIAU, CHRISTOPHE, « Descartes est-il un penseur critique ? Quelques réflexions », *Les études philosophiques*, 1-2, janvier-juin 1996, pp. 177-187.

BOURIAU, CHRISTOPHE, *Aspects de la finitude : Descartes et Kant*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2000.

BOURIAU, CHRISTOPHE, « Descartes est-il relativiste en morale ? », *XVII^e siècle*, n° 226, janvier 2005, pp. 69-83.

BOUTROUX, ÉMILE, « Des vérités éternelles chez Descartes », trad. du latin G. Canguilhem, Félix Alcan [« Bibliothèque de philosophie contemporain »], Paris, 1927.

BOUVIER, ALBAN, « Pragmatique et rhétorique philosophiques, *versus* point de vue argumentativiste en sciences sociales » *in* P. Livet (éd.), *L'argumentation : droit, philosophie et sciences sociales,* Paris-Sainte-Foy (Québec), L'Harmattan-Presses de l'Université de Laval [« Dikè »], 2000, pp. 43-99.

BOUWSMA, OETS KOLK, « Descartes's skepticism of senses », *Mind* n° 54, 1945, pp. 313-322.

BOUWSMA, OETS KOLK, « Descartes's evil genius », *The Philosophical review*, vol. 58, 1949, pp. 141-151.

BRAHAMI, FREDERIC, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume,* Paris, Presses Universitaires de France [« Pratiques Théoriques »], 2001.

BREHIER, ÉMILE, « La création des vérités éternelles dans le système de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 73, mai-août 1937, pp. 15-30.

BRINKMANN, KLAUSS, « Hegel sur le *cogito* cartésien », *Laval théologique et philosophique*, vol.53/3, 1997, pp. 639-652.

BROUGHTON, JANET, « The Method of Doubt », in D. Pereboom (éd.), *The Rationalists. Critical Essays on Descartes, Spinoza and Leibniz*, Landham, Rowman and Littlefield, 1999, pp. 1-18.

BROUGHTON, JANET, *Descartes's Method of Doubt*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

BRUNSCHVICG, LEON, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions La Baconnière, 1942.

BRUNSCHVICG, LEON, « Mathématiques et métaphysique chez Descartes », in *Écrits philosophiques-L'humanisme de l'Occident. Descartes-Spinoza-Kant*, t.1 Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1951.

BUCKINX, SEBASTIEN, *Descartes entre Foucault et Derrida. La folie dans la* Première Méditation, Paris, L'Harmattan, 2008.

C

CAHNE, PIERRE-ALAIN, « Saint Augustin et les philosophes au XVII^{e} : ontologie et autobiographie », in *XVII^{e} siècle*, n° 135, 1982, pp. 121-132.

CARRAUD, VINCENT, « Arnauld : de l'occamisme au cartésianisme », *Antoine Arnauld (1612-1694), philosophe, écrivain, théologien*, in *Chroniques de Port-Royal*, n° 44, 1994, pp. 259-282.

CARRAUD, VINCENT, « Arnauld : from ockhamism to cartesianism », in R. Ariew, M. Grene (éds.), *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 110-128.

CARRAUD, VINCENT, « Descartes appartient-il à l'histoire de la métaphysique ? », in O. Depré et D. Lories (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui*, Actes du colloque tenu à Louvain-la-Neuve les 23 et 24 mai 1996, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997, pp. 153-171.

CARRAUD, VINCENT, *Le Jansénisme*, texte de la conférence donnée en 2007 devant la Société des Amis de Port-Royal, disponible sur la Bibliothèque électronique de Port-Royal, http://societe.amisdeportroyal.org/, [consulté en ligne le 31 janvier 2010.].

CARRIERO, JOHN P., «The *First Meditation*», in V. Chappell (éd.), *Descartes's* Meditations: *Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 1997, pp. 1-31.

CARRIERO, JOHN P., *Between Two Worlds: a Reading of Descartes's* Meditations. Princeton, Princeton University Press, 2009.

CASSAN, ÉLODIE, « Aborder la philosophie cartésienne en termes génétiques : pourquoi ? comment ? », *Klésis, Revue philosophique*, n°11/2, 2009, www. Revue-klesis.org [consulté en ligne le 15 octobre 2011].

CASSIRER, ERNST, *Individu et cosmos dans la philosohie de la Renaissance*, trad. de l'allemand par P. Quillet, avec, en appendice, DE CUES, NICOLAS, *De la pensée*, trad. du latin M. de Gandillac et *Le Sage*, DE BOVELLES, CHARLES, trad. du latin P. Quillet Paris, Les Éditions de Minuit [« Le sens commun »], 1983.

CASSIRER, ERNST, *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*, trad. de l'allemand Ph. Guilbert, Paris, Les Éditions du Cerf [« Passages »], 2008.

CASSIRER, ERNST, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t.1, trad. de R. Fréreux, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.

CATON, HIRAM, « The Problem of Descartes' Sincerity », *The Philosophical Forum*, vol. 2, n° 3, 1971, pp. 355-370.

CATON, HIRAM, *The Origin of Subjectivity: an Essay on Descartes*, New Haven, Yale University, 1973.

CATON, HIRAM, « Rejoinder: The finitude of the Descartes' Evil Demon », *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, 1973, pp. 643-644.

CAVAILLE, JEAN-PIERRE, « Les sens trompeurs : usage cartésien d'un motif sceptique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1991/1, pp. 3-31.

CAVAILLE, JEAN-PIERRE, *Descartes. La fable du Monde*, Paris, Vrin-Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales [« Contextes »], 1992.

CAVAILLE, JEAN-PIERRE, « Descartes, stratège de la destination », *XVII^e siècle*, 1992, n° 177, pp. 551-559.

CAVAILLE, JEAN-PIERRE, « "*Le plus éloquent philosophe des derniers temps*". Les stratégies d'auteur de René Descartes », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 49, n° 2, 1994, pp. 349-367.

CAVAILLE, JEAN-PIERRE, « Descartes et sceptiques modernes : une culture de la tromperie », in P.-F. Moreau (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique-Le scepticisme aux XVI^e et au XVII^e siècle*, t. 2, Paris, Albin Michel [« Idées »], 2001, pp. 334-347.

CAVAILLE, JEAN-PIERRE, « Compte rendu de C. Buccolini (éd.), *L'usage de la raison* de Marin Mersenne, Paris, Fayard [« Corpus des œuvres de philosophie en langue

française »], 2002 », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 127, 2002/4, pp. 457-459.

CHAPPELL, VERE (éd.), *Descartes's Meditations : Critical Essays* Lanham, United States, Rowman and Littlefield, 1997.

CHARRAK, ANDRE, « Descartes lecteur de Galilée : une autocritique », *XVII^e siècle*, n° 242, 2009/1, pp .9-17.

CHEVALIER, JACQUES, *Descartes*, Paris, Plon [« Les maîtres de la pensée française »], 1921.

CHEVALIER, JACQUES, *Histoire de la pensée-La pensée moderne de Descartes à Kant*, t. 3, Paris, Flammarion, 1961.

CICUREL, FRANCINE, « La malice interactionnelle dans le dialogue *La Recherche de la Vérité* », in F. Cossutta (éd.), *Le dialogue : un genre philosophique*, Paris, Éditions du Septentrion, 2005.

COSSUTTA, FREDERIC, « La métaphysique cartésienne au risque du dialogue philosophique. Schèmes spéculatifs, formes d'exposition et genres textuels dans le dialogue inachevé *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* », *XVII^e siècle*, n° 219, 2003, pp. 233-257.

COSSUTTA, FREDERIC, « Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'œuvre cartésienne », in F. Cossutta (éd.), *Descartes et l'argumentation philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France [« L'interrogation Philosophique »], 1996, pp. 111-185.

COTTINGHAM, JOHN, « The role of the malignant demon », *Studia Liebnitiana*, vol. 8, 1976, pp. 257-264.

COTTINGHAM, « Descartes, *Sixth meditation*: The External World, "Nature" and Human Nature » in V. Chappell (éd.), *Descartes's* Meditations: *Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997, pp. 207-225.

COTTINGHAM, JOHN, « Mathematics in the *First Meditation* », *Studia leibnitiana*, vol. 10, 1978, pp. 113-115.

COUSIN, VICTOR, *Fragments de philosophie moderne*, « De la persécution du cartésianisme en France », Paris, Didier, 1856, pp. 1-33.

COUSIN, VICTOR, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, Charpentier, 1845.

CRAPULLI, GIOVANNI, « La rédaction et les projets d'édition des *Meditationes de prima philosophia* de Descartes (notes pour une nouvelle édition critique) », *Les Études philosophiques*, 1976/4, pp. 425-441.

CRAPULLI, GIOVANNI, «La prima edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes e il suo esemplare ideale », *Studia Cartesiana*, vol. 1, Amsterdam, Quadratures, 1979, pp. 37-90.

CRAPULLI, GIOVANNI, « La seconda edizione delle *Meditationes de prima philosophia* di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima edizione (1641) », in G. Crapulli (éd.), *Trasmissione dei testi a stampa nel periodo moderno*, vol. 1, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985-1987, pp. 77-112.

CRAPULLI, GIOVANNI, *Introduzione a Descartes*, Rome-Bari, Laterza [« I Filosofi », n° 50], 1988.

CURLEY, EDWIN M., *Descartes Against the Skeptics*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1978.

CURLEY, EDWIN M., « Certainty : Psychological, moral and metaphysical », in S. Voss (éd.), *On the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 11-30.

CURLEY, EDWIN M., « Hobbes contre Descartes », in J-M. Beyssade, J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre,* Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992 à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 149-163.

CURLEY, EDWIN M., « Hobbes Against Descartes », in R. Ariew et M. Grene (éd.), *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

CURLEY, EDWIN M., « Margaret Wilson et l'argument du rêve », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53/3, 1997, pp. 710-724.

CURLEY, EDWIN M., « The Immortality of the Soul in Descartes and Spinoza », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association-Person, Soul, and Immortality*, vol. 75, 2001.

D

DANIEL, GABRIEL, *Le voyage du monde de M. Descartes*, Paris, Veuve de S. Bénard, 1690.

DARRIULAT, JACQUES, « Descartes et la mélancolie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1993/4, pp. 465-486.

DE CORTE, MARCEL, « La dialectique poétique de Descartes », in *Archives de Philosophie, Autour du* Discours de la méthode *(1637-1937)*, vol. 13, cahier 2, 1937, pp. 101-161.

DELEUZE, GILLES, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit [« Arguments »], 1968.

DELLA ROCCA, MICHAEL, « Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70/1, jan. 2005, pp. 1-33.

DEPRE, OLIVIER, LORIES, DANIELE (éds.), *Lire Descartes aujourd'hui,* Actes du colloque tenu à Louvain-la-Neuve les 23 et 24 mai 1996, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997.

DERRIDA, JACQUES, « *Cogito* et histoire de la folie », *Revue de métaphysique et de morale*, 1964/3, pp. 273-294 ; repris dans *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil [« Points Essais], 1967, pp. 51-97.

« Descartes », *Revue d'histoire de la philosophie- numéro spécial*, 1937.

« Descartes », *Revue Philosophique de la France et de l'étrange*r-numéro spécial, 1951.

Descartes, Actes du colloque organisé par le Cercle culturel de Royaumont du 15 au 21 octobre 1955, sous la présidence d'H. Gouhier et de M. Guéroult, Paris, Les Éditions de Minuit [« Cahiers de Royaumont-*Philosophie* », n° 2], 1957.

DESCARTES, *Lettres à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit humain*, G. Rodis-Lewis (éd.), Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1959.

« Descartes (1596-1996). New Interpretations-Nouvelles interprétations », *Revue internationale de philosophie*, n° 195, 1996/1.

« Descartes », *Magazine littéraire*, n° 342, 1996.

« Descartes », *Les Études philosophiques*, 1996/1-2, 1996.

DEVILLAIRS, LAURENCE, « L'augustinisme des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu », in *Archives de Philosophie*, vol. 67, cahier 67-1, 2004, pp. 23-50.

DEVILLAIRS, LAURENCE, *Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie-*Nouvelle série* »], 2004.

DI BELLA, STEFANO, *Meditazioni Metafisiche di Cartesio. Introduzione alla lettura*, Rome, La Nuova Italia Scientifica, 1997.

DICKER, GEORGE, *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

DONEY, WILLIS, CHAPPEELL, VERE, *Twenty-five Years of Descartes Scholarship*, 1960-1984, New-York, Garland, 1987.

DUCHESNEAU, FRANÇOIS (éd.), « Descartes : le quatrième centenaire », *Philosophiques*, vol. 23/2, 1996.

DUMONT, PASCAL, *L'esthétique de Descartes,* Paris, Presses Universitaires de France, [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1997.

E

EDELBERG, WALTER, « The *Fifth Meditation* », *The Philosophical Review*, vol. 99/4, 1990, pp. 493-533

ESPINAS, ALFRED, *Descartes et la morale*, Paris, Éditions Brossard, 1925.

ETCHEMENDY, JOHN, « The Cartesian Circle : Circulus ex tempore », *Studia Cartesiana* 1981/2, pp. 5-42.

F

FAYE, EMMANUEL, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin [« Philologie et Mercure »], 1998.

FAYE, EMMANUEL, *Descartes et les philosophes français de la Renaissance*, conférence et débat organisés, en Sorbonne, le 5 décembre 1998 par la Régionale de l'Association des Professeurs de Philosophie de l'Enseignement Public, de Paris-Créteil Versailles autour du livre *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, site : http:/www.appep.net., [consulté en ligne le 9 janvier 2011].

FAYE, EMMANUEL, *Descartes et la Renaissance*, Paris, Champion, 1999.

FAYE, EMMANUEL, « Cartésiens et augustiniens au XVII^{e} siècle », *Corpus, revue de philosophie*, n°3 7, 2000, pp. 5-25.

FICHANT, MICHEL, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 1998.

FICHANT, MICHEL, MARION, JEAN-LUC (éds.), *Descartes en Kant*, Actes du colloque international organisé pour le bicentenaire de la mort de Kant par le Centre d'études cartésiennes de l'Université de Paris-Sorbonne et le Centro interdepartimentale di studi su Descartes e il Seicento de Lecce (Italie), à Paris, 3-5 juin, et à Lecce, 11-13 novembre 2004, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2006.

FISETTE, DENIS, « Les *Méditations* cartésiennes et la philosophie première », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53, n° 3, 1997, pp. 653-667.

FLOOD, EMMET, « Descartes's Comedy of Error in French Studies », *Modern Language Notes*, vol. 102/ 4, 1987, pp. 847-866.

FORD, STEPHEN HENRY, *Imagination and Thought in Descartes, Philosophical Diploma dissertation*, Toronto, York University, 1977.

FOUCAULT, Michel, « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2e éd., Paris, Gallimard, 1972, pp.583-603, repris dans *Philosophie, anthologie*, Paris, Gallimard [« Folio-*Essa*is »], 2005, pp. 139-174.

FRANKFURT, HARRY G., *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's* Meditations, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Company; 1970.

FRANKFURT, HARRY « Descartes on the Creation of the Eternal Truths. », *Philosophical Review*, n° 86, 1977, pp. 36-57.

FRANKFURT, HARRY, « Descartes and the consistency of reason », in M. Hooker (éd.), *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, The Johns Hopkins UP, Baltimore-Londres, 1978, pp. 26-39.

FRANKFURT, HARRY, « Les désordres du rationalisme », in N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presse Universitaires de France, [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 395-411.

FRANKFURT, HARRY, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1989.

FUNKENSTEIN, AMOS, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

G

GABAUDE, JEAN-MARC, *Liberté et raison : la liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et Leibniz-Philosophie réflexive de la volonté,* t. 1, 1970, *Philosophie compréhensive de la nécessitation libératrice*, t. 2, 1972, *Philosophie justificatrice de la liberté*, t.3, 1974, Toulouse, Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1970-1974.

GARBER, DANIEL, « Science and Certainty in Descartes », in M. K. Hooker (éd.), *Descartes : Critical and Interpretative Essays,* Baltimore, John Hopkins University Press, 1978, pp. 114-151.

GARBER, DANIEL, « Descartes et la méthode en 1637 », in N. Grimaldi, J.-L. Marion (éds.), *Le Discours et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987, pp. 65-87.

GARBER, DANIEL, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

GARBER, DANIEL, « Descartes on Knowledge and Certainty », in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (éds.), *Descartes:* Principia philosophiae *(1664-1994)*, Naples, Vivarium, 1996, pp. 341-363.

GARBER, DANIEL, *Physique métaphysique de Descartes*, trad. de l'anglais S. Bornhausen, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 1999.

GARBER, DANIEL, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

GARBER, DANIEL, *Corps cartésiens. Descartes et la philosophie dans les sciences*, trad. de l'anglais O. Dubouclez, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2004.

GASPARRI, GIULIANO, *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Florence, Olschki, 2007.

GASPARRI, GIULIANO, « La création des vérités éternelles dans la postérité de Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007/3, t. 132, pp. 323-336.

GIBSON, A. BYOCE, *The philosophy of Descartes*, Londres, Methuen and C°, 1932.

GILLESPIE, ALEX, « Descartes' Demon: A Dialogical Analysis of *Meditations on First Philosophy* », *Theory and Psychology*, vol. 16/6, 2006, pp. 761-781.

GILSON, ETIENNE, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Félix Alcan, 1913 ; rééd., Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie. »], 1987.

GILSON, ETIENNE, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale » n° 13], 1930, rééd. 1984.

GILSON, ETIENNE, *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1925.

GILSON, ETIENNE, « Le Descartes de L. Lévy-Bruhl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1957/4, pp. 432-451.

GIOCANTI, SYLVIA, *Penser l'irrésolution. Pascal, Montaigne, la Mothe Le Vayer : trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, 2001.

GIOCANTI, SYLVIA, « Descartes face au doute scandaleux des sceptiques », *XVII^e siècle*, n° 217, 2002, pp.663-673.

GLAUSER, RICHARD, « Présentation », *Esprit, représentation, contexte : externalisme et internalisme,* in *Dialectica,* vol. 48/3-4, 1994, pp. 177-183.

GLAUSER, RICHARD, « Entre assurance morale et vision béatifique : Leibniz et la preuve cartésienne de l'existence des corps », *Studia Philosophica, Descartes 1596-1996*, vol. 55, 1996, pp. 193-224.

GLAUSER, RICHARD, « Esprit et corps chez Descartes », *Studia Philosophica, Descartes 1596-1996,* vol. 55, 1996, pp. 331-352.

GLAUSER, RICHARD, « Pouvait-il agir autrement ? Sur un rapport entre la philosophie analytique et l'histoire de la philosophie moderne concernant le problème de la liberté et du déterminisme », in J-P. Harpès (éd.), *Enquête sur les normes éthiques et politiques* II, *Cahiers de Philosophie*, série A, fasc. VII, Publications du Centre Universitaire du Luxembourg, Luxembourg, 1996, pp. 1-23.

GLAUSER, RICHARD, *Berkeley et les philosophes du XVII^e^ siècle : perception et scepticisme*, Liège, Mardaga, 1999.

GLAUSER, RICHARD, « Dieu peut-il s'anéantir ? La lettre de Descartes CCXXII bis [II] à un destinataire inconnu », in J-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (éds.), *La Biografia Intellettuale di René Descartes Attraverso la Correspondance*, Naples, Vivarium, 1999, pp. 333-361.

GLAUSER, RICHARD, « Le problème du mal et les perspectives de l'argument empirique contre l'existence de Dieu », in S. Bourgeois-Gironde, B. Gnassounou, R. Pouivet (éds), *Analyse et Théologie. Croyances religieuses et rationalité*, Paris, Vrin, 2002, pp. 163-181.

GLAUSER, RICHARD, « Descartes, Suarez, and the Theory of Distinctions », in R. E. Auxier, L.- E. Hahn (éds.), *The Philosophy of Marjorie Grene*, The Library of Living Philosophers, vol. 39, Chicago et La Salle, Illinois, 2002, pp. 417-445.

GLAUSER, RICHARD, « L'impossibilité des atomes et du vide, et la théorie cartésienne des distinctions », in J. Gayon, R. M. Burian (éds.), *Conceptions de la science : hier, aujourd'hui, demain*, Bruxelles, Ousia, 2007, pp. 95-114.

GLAUSER, RICHARD, « La problématique de la causalité et de la liberté dans la philosophie du XVII^{e} siècle : une présentation », *Revue philosophique de Louvain*, t. 107, 2009, n° 4, pp. 559-565.

GLAUSER, RICHARD, « Conscience et connaissance de la pensée chez Descartes », in S. Charles, S. Malinowski-Charles (éds.), *Descartes et ses critiques*, Presses de l'Université de Laval, Laval, Canada, 2011, pp. 13-32.

GONTIER, THIERRY, « Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme ? », in D. Kolesnik-Antoine (éd.), *Union de l'âme et du corps, lectures de la* VI^{e} Méditation, Paris, Kimé, 1998, pp.100-128.

GONTIER, THIERRY, *Descartes, l'arbre inversé*, Paris, Ellipses [« Philo-*philosophes* »], 1999.

GOUHIER, HENRI, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937, rééd. *Essais sur le* Discours de la méthode, *la métaphysique et la morale*, Vrin [« Vrin Reprise-*Essais d'art et de philosophie* »], 1973.

GOUHIER, HENRI, *La pensée religieuse de Descartes*, seconde édition 1972, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale »], 1924.

GOUHIER, HENRI, « Pour une histoire des *Méditations Métaphysiques* », *Revue des sciences humaines*, n° 61, 1951, pp. 5-29.

GOUHIER, HENRI, « La crise de la théologie au temps de Descartes », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1954, repris en appendice in *La pensée religieuse de Descartes*, 2^{e} éd., 1972, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale »], pp. 279-309.

GOUHIER, HENRI, « La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique », in E. Castelli (éd.), *Retorica e Barrocco, atti del congresso Internazionale di Studi Umanistici*, tenu à Venise du 15 au 18 juin 1954, Rome, Fratelli Roca, 1955, pp. 85-97.

GOUHIER, HENRI, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1958.

GOUHIER, HENRI, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1962.

GOUHIER, HENRI, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale », n° 6], 1924, 2e éd. revue et complétée, 1972.

GOUHIER, HENRI, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1978.

GOURINAT, MICHEL, « La querelle de l'ontothéologie », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2 /1996, pp. 85-93, mis en ligne le 04 février 2008 sur http://crm.revues.org//index2486.html, [consulté en ligne le 24 octobre 2010.].

GREGORY, TULLIO, « Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes », *Giornale critico della filosofia italiana*, n° 53, 1974, pp. 477-516 ; trad. française in Gregory, Tullio (éd.), *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2000.

GRENE, MARJORIE, « Descartes and skepticism », *The Review of Metaphysics*, vol. 52, 1999, pp. 553-571.

GRENIER, HUBERT, *La liberté heureuse, cours et conférences*, rassemblés par O. Pourriol (éd.), Paris, Grasset [« Le Collège de Philosophie »], 2003.

GRIMALDI, NICOLAS, *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin [« A la recherche de la vérité »], 1978.

GRIMALDI, NICOLAS, MARION, JEAN-LUC (éds.), *Le* Discours *et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presse Universitaires de France, [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1987.

GRIMALDI, NICOLAS, *Six études sur la liberté chez Descartes*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1988.

GRIMALDI, NICOLAS, *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1996.

GRIMALDI, NICOLAS, « Le temps chez Descartes », *Revue internationale de philosophie*, n° 195, 1996/1, pp.163-191, repris dans *Études cartésiennes. Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1996, pp.65-91.

GROARKE, LEO, « Descartes' *First Meditation* : Something Old, Something New, Something Borrowed », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 22/3, 1984, pp. 281-301.

GUENANCIA, PIERRE, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1983 ; rééd., Paris Gallimard [« Tel »], 2012.

GUENANCIA, PIERRE, *Descartes*, Paris, Bordas [« Philosophie Présente »], 1986.

GUENANCIA, PIERRE, *Descartes*, « Bien conduire sa raison », Paris, Gallimard, [« Découvertes Gallimard-*Littératures* »], 1996.

GUENANCIA, PIERRE, *L'intelligence du sensible. Essai dur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard [« Nrf-*Essais* »], 1998.

GUENANCIA, PIERRE, *Lire Descartes*, Paris, Gallimard [« Folio-*Essais* »], 2000.

GUENANCIA, PIERRE, « Foucault/Descartes : la question de la subjectivité », *Archives de philosophie*, cahier 65-2, 2002, pp. 239-254.

GUENANCIA, PIERRE, MOREAU, PIERRE-FRANÇOIS (éds.), *Études de philosophie cartésienne*, Dijon, Centre Gaston Bachelard, Département de philosophie, Université de Bourgogne [« Cahiers d'histoire de la philosophie », n° 4], 2006.

GUENANCIA, PIERRE, *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation*, Paris, Presses Universitaires de France [« Fondements de la politique »], 2009.

GUENANCIA, PIERRE, « Le fantôme de Descartes. De l'utilité de l'histoire de la philosophie », *Esprit*, 2012/3-4, pp. 150-164.

GUEROULT, MARTIAL, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953.

H

HALLYN, FERNAND, *Descartes. Dissimulation et ironie*, Genève, Droz, 2006.

HAMELIN, OCTAVE, *Le système de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1911.

HATFIELD, GARY, « Descartes's *Meditations* as Cognitive Exercises », *Philosophy and Literature*, vol. 9/1, 1985, pp. 41-58.

HATFIELD, GARY, «The senses and the fleshless eye : the *Meditations* as cognitive exercises», in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 45-79.

HATFIELD, GARY, *Descartes and the* Meditations, Londres-New-York, Routledge, 2003.

HENRY, MICHEL, « Sur *l'ego* du *cogito* » in J.-L. Marion (éd.), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 1983, pp. 97-112.

HENRY, MICHEL, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 1985.

HENRY, MICHEL, « Le *cogito* et l'idée de phénoménologie », in *Autour de Descartes, le dualisme de l'âme et du corps,* J.-L. Vieillard-Baron (éd.), Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1991.

HILDERSHEIMER, FRANÇOISE, *Monsieur Descartes, la fable de la raison*, Paris, Flammarion [« Grandes biographies »], 2010.

HINTIKKA, JAAKKO, « *Cogito, ergo sum*: Inference or Performance ? », *The Philosophical Review*, vol. 71/1, 1962, pp. 3-32.

HINTIKKA, JAAKKO, « *Cogito, ergo sum*: inférence ou performance ? », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985/6, pp. 21-51.

HOFFMANS, JEAN, « *E. Gilson*, La liberté chez Descartes et la Théologie », *Revue néo-scolastique de philosophie*, vol. 21, n° 81, 1914, pp. 97–102.

HOOKER, MICHAEL (éd.), *Descartes, Critical and Interpretative Essays*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

IMLAY, ROBERT A., « Descartes and Madness », in G.-J.-D. Moyal (éd.) *René Descartes: Critical Assessments*, t. 2, Londres-New-York, Routledge, 1991.

J

JANOWSKI, ZBIGNIEW, « How to read the *First Meditation* », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 35/3, 1997, pp. 321-338.

K

KAMBOUCHNER, DENIS « La liberté chez Descartes et la psychologie », in J.-L. Vieillard-Baron (éd.), *Le Dualisme de l'âme et du corps : autour de Descartes*, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philsophie »], 1989, pp. 101-140.

KAMBOUCHNER, DENIS, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, 2 vol., Paris, Albin Michel [« Bibliothèque du Collège international de philosophie »], 1995.

KAMBOUCHNER, DENIS, « La philosophie morale de Descartes », in M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses Universitaires de France [« Quadrige dicos poche »], 1996, pp. 383-390.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes et les systèmes post-cartésiens (Spinoza, Malebranche, Leibniz) », in J. Russ *Histoire de la Philosophie*, t. 2 : *L'invention du monde moderne*, Paris, Armand-Colin, 1997, pp.149-223.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes et la perfection de la morale », in M. Vetö, Ph. Soual (éds.), *Chemins de Descartes*, Actes du colloque de Poitiers organisé à l'Université les 14 et 15 décembre 1996, Paris, L'Harmattan [« L'ouverture philosophique »], 1998, pp. 97-118

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes et le problème de la culture », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 92^{e} année, n° 3, 1998, pp. 1-31.

KAMBOUCHNER, DENIS, « La subjectivité morale dans les *Passions de l'âme* », in K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, Presses Universitaires de France [« Débats philosophiques »], 1999, pp. 111-131.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes : que peut le corps humain sans l'âme ? » in T. Pavlovits, C. Jaquet (éds.), *Les significations du « corps » dans la philosophie classique*, L'Harmattan, 2004, pp. 13-25.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes : l'invention du moi moderne ? », in D. Gallingani, C. Leroy, A. Magnan, B. Saint-Girons (éds.), *Révolutions du moderne*, Actes du colloque de Paris X-Nanterre organisé du 6 au 9 décembre 2000, Paris, Paris-Méditerranée, 2004, pp. 27-33.

KAMBOUCHNER, DENIS, *Les* Méditations métaphysiques *de Descartes, Introduction générale, Première Médiation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-*Grands* textes »], 2005.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Les corps sans milieu : Descartes à la lumière d'Arnauld », in K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation (XVII^{e} - XX^{e} siècles)*, Paris, CNRS éditions, 2006, pp. 71-86.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes et l'histoire de la raison pratique », in M. Fichant, J.-L. Marion (éds), *Descartes dans Kant*, Actes du congrès international organisé par le Centre d'études cartésiennes de l'Université de Paris-Sorbonne et le Centro di studi su Descartes e il seicento de l'Universita degli studi de Lecce (Italie), à Paris, 3-5 juin, et à Lecce, 11-13 novembre 2004, Paris, Presses Universitaire de France [« Épiméthée »], 2006, pp. 447-467.

KAMBOUCHNER, DENIS, « La subjectivité cartésienne et l'amour », in P.-F. Moreau (éd.), *Les Passions à l'âge classique*, t. 2, Presses Universitaires de France [« Léviathan »], 2006, pp. 77-97.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction », in C. Jaquet et T. Pavlovits (éds.), *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 159-173.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Remarques sur la fonction du jugement dans *La logique ou l'art de penser* », », in C. Jaquet et T. Pavlovits (éds.), *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 271-280.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Geneviève Rodis-Lewis et la sagesse cartésienne », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2007/3, pp. 357-372.

KAMBOUCHNER, DENIS, « La follia nelle *Meditazioni Metafisiche* di Descartes », trad. L. Delia, Quaderni Leif, Catane, 2007/2, pp. 11-30.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Montaigne et le problème cartésien de l'estime de soi », *Nouveau Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 2007/1, pp. 99-111.

KAMBOUCHNER, DENIS, *Descartes et la philosophie morale*, Paris, Hermann, 2008.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes et Charron : Prud'homie, générosité, charité », *Corpus*, n° 55, 2008, pp. 193-208.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Emotions et raison chez Descartes », in S. Roux (éd.), *Les émotions*, Paris, Vrin [« Thema »], 2010, pp. 83-102.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Identification d'une pensée : le *cogito* de Hintikka », *Revue internationale de philosophie*, 2009/4, pp. 405-422.

KAMBOUCHNER, DENIS, BUZON (de), FREDERIC, *Lectures de Descartes*, Paris, Ellipses, 2010.

KAMBOUCHNER, DENIS, *Descartes et la philosophie de l'esprit*, Hermann, 2010.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Y a-t-il une théodicée cartésienne ? », in *Théodicées*, A. Grandjean (éd.), Hildesheim, Olms [« Europea memoria »], 2010, pp. 41-57.

KAMBOUCHNER, DENIS, « Descartes : un monde sans fous ? Des *Méditations métaphysiques* au *Traité de l'homme* », *Dix-Septième Siècle*, 2010/2, n° 247, pp.213-222.

KAMBOUCHNER, DENIS, *Le style de Descartes*, Paris, Manucius [Le philosophe], 2013.

KAPLAN, FRANCIS, « Descartes à la recherche de la certitude », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 78, 1994, pp. 227-239.

KENNINGTON, RICHARD, « The Finitude of Descartes' Evil Genius », *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, 1971, pp. 441-446.

KENNY, ANTHONY, *Descartes, a Study of His Philosophy*, New York, Random House [« Studies in Philosophy »], 1968.

KENNY, ANTHONY, « Descartes on the will », in R. J. Butler (éd.), *Cartesian Studies*, Oxford, Blackwell, 1972, pp. 1-31.

KIEFT, XAVIER, L'*Entretien de Burman avec Descartes* : un malentendu historico-philosophique, *Klésis, Revue philosophique*, 2009, n° 11, revue électronique, site : www. revue-klesis.org, [consulté en ligne le 18 février 2013].

KOLESNIK-ANTOINE, DELPHINE (éd.), *Union de l'âme et du corps, lectures de la* VI^{e} Méditation, Paris, Kimé, 1998.

KOLESNIK-ANTOINE, DELPHINE, « *"Comme un pilote en son navire…"* : Arnauld lecteur *de* la *VI^{e} Méditation* », in D. Kolesnik-Antoine (éd.), *Union de l'âme et du corps, lectures de la* VI^{e} Méditation, Paris, Kimé, 1998, pp. 83-99.

KOSMAN, L. ARYEH, « The Naive Narrator: Meditation in Descartes' *Meditations* », in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 21-42.

KOYRE, ALEXANDRE, *L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Ernest Leroux, 1923.

KOYRE, ALEXANDRE, *Entretiens sur Descartes*, New-York, Brentano's, 1945.

KOYRE, ALEXANDRE, *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard [« Nrf »], 1962.

L

LABERTHONNIERE, LUCIEN, *Études sur Descartes*, 2 vol., Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1935.

LACHIEZE-REY, PIERRE, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, pp. 205-225.

LACHIEZE-REY, PIERRE, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, 2e éd., Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1950.

LANDIM FILHO, RAUL, « Idée et représentation » in Michelle Beyssade et J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp.187-203.

LANG, BEREL, « Descartes and the Art of Meditation », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 21/1, 1988, pp. 19-37.

LAPORTE, JEAN, *Le rationalisme de Descartes,* Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1945.

LARMORE, CHARLES, « Scepticism », in D. Garber, M. Ayers (éds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 1145-1192.

LARMORE, CHARLES « Descartes' Psychologistic Theory of Assent », *History of Philosophy Quarterly,* 1984/1, pp. 61-74.

LEDUC-FAYETTE, DENISE, « Descartes et la contemplation », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 125, 2000/2, pp. 175-192.

LEFEBVRE, HENRI, *Descartes*, Paris, Éditions Hier et aujourd'hui [« Grandes figures »], 1947.

LEFEVRE, ROGER, *La métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1956.

LEFEVRE, ROGER, *La vocation de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1956.

LEFEVRE, ROGER, *Le criticisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1958.

LEFEVRE, ROGER, *La bataille du* cogito, Paris, Presses Universitaires de France [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1960

LEFEVRE, ROGER, *La Pensée existentielle de Descartes*, Paris, Bordas [« Pour connaître »], 1965.

LERNER, MICHEL-PIERRE, « La réception de la condamnation de Galilée en France au XVII^{e} siècle » in J. Montésinos, C. Solis (éds.), *Largo campo di filosofare,* actes de l'Eurosymposium Galileo 2001 organisé les 19-23 février 2001 par la

Fundacion Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, La Orotava, 2001, pp. 513-547.

LEROY, MAXIME, *Descartes le philosophe au masque*, Paris, Rieder [« Littérature »], 1929.

LEROY, MAXIME, *Descartes social*, Paris, Vrin, 1931.

LIARD, LOUIS, *Descartes*, 3e éd., Paris, Félix Alcan, 1911.

LOEB, LOUIS, « Is There Radical Dissimulation in Descartes' *Méditations* ? » in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 243-258.

LOEB, LOUIS, « Was Descartes Sincere in His Appeal to the Natural Light? », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26-3, 1988, pp. 377-406.

LOEB, LOUIS, « The Priority of Reason in Descartes », *The Philosophical Review*, vol. 99/1, jan. 1990, pp. 3-43.

LOEB, LOUIS, « The Cartesian circle », in *The Cambridge Companion to Descartes*, in J. Cottingham (éd.), Cambridge et New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 200-235.

LOEB, LOUIS, *Reflection and the Stability of Belief : Essays on Descartes, Hume and Reid*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

.

LOJACONO, ETTORE, « Quale la cultura dominante a La Flèche negli anni della prima formazione di René Descartes? », in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (éds.), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondance, Napoli, Vivarium, 1998, pp. 671-695.

M

MAIA NETO, JOSÉ R., « Charron's *Epochè* dand Descartes's *Cogito*: The sceptical base of Descartes' refutation of skepticism » in G. Paganini (éd.), *The Return of Scepticism, from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 81-113.

MANDON, LOUIS, *Études sur le* Syntagma philosophicum *de Gassendi*, Montpellier, P. Grollier, 1858.

MANTEAU-BONAMY, HENRI-MARIE, « Réflexions critiques sur les *Méditations* de Descartes », *Revue Thomiste*, 71e année, t. 63, 1963.

MANZINI, FREDERIC, « Comme un pilote en son navire », *Archives de philosophie, Bulletin cartésien XXXI*, 2000, pp. 5-9.

MARGEL, SERGE, *Corps et âme. Descartes. Du pouvoir des représentations aux fictions du Dieu trompeur*, Paris, Éditions Galilée, 2004.

MARGOT, JEAN-PAUL, *Estudios cartesianos*, Mexico, Instituto de Investigaciones Filosoficas, Universidad Nacional Autonoma de Mexico [« Historia de la filsofia »], 2003.

MARION, JEAN-LUC, « L'ambivalence de la métaphysique cartésienne », *Les Études philosophiques*, 1976/4, pp. 443-460.

MARION, JEAN-LUC, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les* Regulae, 2e éd. revue et augmentée, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1977.

MARION, JEAN-LUC, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981.

MARION, JEAN-LUC, « La situation métaphysique du *Discours de la méthode* » in N. Grimaldi, J.-L. Marion (éd.), *Le Discours et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350e anniversaire du *Discours de la méthode*, Paris, Presse Universitaires de France [« Épiméthée– Essais *philosophiques* »], 1987, pp. 365-394.

MARION, JEAN-LUC, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 1986.

MARION, JEAN-LUC, « Le statut originairement responsorial des *Méditations* » in J-M. Beyssade, J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre,* Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992 à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 3-21.

MARION, JEAN-LUC, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1991.

MARION, JEAN-LUC, *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996.

MARION, JEAN-LUC, « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 53/3, 1999, pp. 785-791.

MARION, JEAN-LUC, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset [« figures »], 2011.

MARION, JEAN-LUC, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2013.

MARITAIN, JACQUES, *Le songe de Descartes, suivi de quelques essais*, Paris, Éditions Corrêa, 1932.

MARLIES, MIKE, « Doubt, reason and cartesian therapy », in M. Hooker (éd.), *Descartes, Critical and Interpretative Essays*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 89-113.

MEHL, EDOUARD, « Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619-1637) » in P.-F. Moreau, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le stoïcisme aux XVI^e^ et au XVII^e^ siècle*, t. 1, Paris, Albin Michel [« Idées »], 1999, pp. 251-281.

MENN, STEPHEN, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

MERCIER, DESIRE, « Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel », *Revue néo-scolastique*, 4^e^ année, n° 14, Louvain, 1897, pp. 182-198.

MESNARD, Pierre, « Qu'est-ce qu'une méditation ? », in *Images de l'homme et de l'œuvre,* Paris, Vrin [« Hors-série »], 1970, pp. 109-119.

MEYER, MICHEL, « Y a-t-il une structure argumentative propre au *Méditations* ? Le *cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction », in J-M. Beyssade, J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350^e^ anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 41-65.

MILHAUD, GASTON, *Descartes savant*, Paris, Félix Alcan, 1921.

MILLET, JOSEPH, *Histoire de Descartes-Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637, suivie de l'analyse du* Discours de la méthode *et des* Essais de philosophie, t.1, Paris, Didier, 1867.

MILLET, JOSEPH, *Histoire de Descartes-Descartes, son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain*, t. 2, Paris et Clermont-Ferrand, Ch. Dumoulin et F. Thibaud, 1870.

MOREAU, DENIS, « Descartes ou le scepticisme défait », *Études*, t. 412/2, 2010, pp. 199-210.

MOYAL, GEORGE JOSEPH DANIEL (éd.), *René Descartes: Critical Assessments*, 4 vol., Londres-New-York, Routledge, 1991.

MOYAL, GEORGE JOSEPH DANIEL, « L'hypothèse du rêve et les vérités de la raison », *Philosophiques*, vol. 23/2, 1996, pp. 417-425.

MOYAL, GEORGE JOSEPH DANIEL, « Magicians, doubters and perverts : on doubting the clear and distinct », *Revue internationale de philosophie*, n° 195, 1996/1, pp. 73-107.

MOYAL, GEORGE JOSEPH DANIEL, *La critique cartésienne de la raison : folie, rêve et liberté dans les* Méditations, Montréal, Paris, Bellarmin-Vrin [« Analytiques », n° 9], 1997.

MURDOCH, DUGALD, « Exclusion and abstraction in Descartes' Metaphysics », *The Philosophical Quarterly*, vol. 43, n° 170, 1993, pp. 38-57.

N

NADEAU-LACOUR, Thérèse, « Levinas, lecteur de Descartes, ou l'idée d'infini comme événement éthique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 58/1, 2002, pp. 155-164.

NANCY, JEAN-LUC, *Ego Sum*, Paris, Flammarion [« La philosophie en effet »], 1979.

NATORP, PAUL, *Descartes' Erkenntnistheorie. Zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, N. G. Elwert, 1882.

NORMORE, CALVIN, « Meaning and objective being : Descartes and his sources », in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 223-242.

O

O' BRIANT, WILLIAM H., « The malignant demon and mathematics », *Studia leibnitiana*, vol. 10, 1978, pp. 101-112.

O' BRIANT, WILLIAM H., « Is Descartes's Evil Spirit finite or infinite? », *Sophia*, vol. 18, 1979, pp. 28-32.

OKSENBERG-RORTY, AMELIE, « Experiments in Philosophic Genre: Descartes' *Meditations*», *Critical Inquiry*, vol. 9/3, Chicago, University Press of Chicago, 1983, pp. 545-564.

OKSENBERG-RORTY, AMÉLIE (éd.), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley-LosAngeles-Londres, University of California Press, 1986.

OKSENBERG-RORTY, AMELIE, « The Structure of Descartes's *Meditations* », in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 1-20.

OLIVO, GILLES, « "Une patience sans espérance" ? Descartes et le stoïcisme » in P.-F. Moreau, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le stoïcisme aux XVI^e^ et au XVII^e^ siècle*, t. 1, Paris, Albin Michel [« Idées »], 1999, pp. 234-251.

OLIVO, GILLES, *Descartes et l'essence de la vérité*, Presses Universitaire de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], Paris, 2005.

OLSON, MARK A., « Descartes' *First Meditation* : Mathematics and the Laws of Logic », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26/3, 1988, pp. 407-438.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « Métaphysique et théologie selon Descartes », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 78, n° 4, 1994, pp. 529-554.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, Presses Universitaires de France [« Débats philosophiques »], 1999.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « Descates a-t-il identifié le sujet et la substance dans l'*ego* », in K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, Presses Universitaires de France [« Débats philosophiques »], 1999, pp. 133-165.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, *Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, Vrin [« Philologie et Mercure »], 2000.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « Descartes et la création », in B. Bourgeois, J. Havet (éds), *L'esprit cartésien*. *Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, Actes du XXVI^{e} congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française (ASPLF) organisé à la Sorbonne et au Palais de l'Unesco du 30 août au 3 septembre 1996 par la Société française de philosophie, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philsophie »], 2000.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, *L'objet des sens dans la preuve de l'existence des corps. Descartes et la relation à l'objet*, Rivista dei storia della filosofia, vol. 55, n° 3, 2000, pp. 397-415.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « Substance et distinctions chez Descartes, Suarez et leurs prédécesseurs », in J. Biard, R. Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen Âge*, Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996 par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabe et médiévale à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Descartes, Vrin [« Études de philosophie médiévale »], 1998, pp. 215-229.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, *Descartes*, Paris, Hachette, [« Hachette Université–*La philosophie par les textes* »], 2001.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « Indifférence et irrationalité chez Descartes », *Dialogue*, vol 42, n° 4, 2003, pp. 725-748.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « L'argument de l'illusion et la philosophie cartésienne des idées », *Revue de métaphysique et de morale*, 2004/2, n° 42, pp. 217-233.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation (XVII^e^ - XX^e^ siècles)*, Paris, CNRS éditions, 2006.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « Idées, sensations et signes », in K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *La voie des idées ? Le statut de la représentation (XVII^e^ - XX^e^ siècles)*, Paris, CNRS éditions, 2006, pp. 5-28.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « La vérité du sujet. Descartes et Hegel dans l'histoire de la subjectivité de Foucault », in K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *Idée et idéalisme*, Paris, Vrin, [« Recherches sur l'déalisme et le romantisme allemand »], 2006, pp. 185-203.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, « Intériorité et institution du sujet chez Descartes », in C. Dumoulié (éd.), *La fabrique du sujet. Histoire et pétique d'un concept*, Paris, Desjonquières, 2011.

ONG-VAN-CUNG, KIM SANG, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionalité*, Vrin [« Problèmes et controverses »], 2012.

P

PAGANINI, GIANNI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne, Le Vayer, Campanella, Hobbes, Descartes, Bayle*, Paris, Vrin [« De Pétrarque à Descartes », n° 78], 2008.

PARIENTE, JEAN-CLAUDE, « Problèmes logiques du *Cogito* », in N. Grimaldi, J-L. Marion (éds.), *Le* Discours *et sa méthode*, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], Paris, 1987, pp. 229-269.

PARIENTE, JEAN-CLAUDE, « La première personne et sa fonction dans le *Cogito* » in K. S. Ong-Van-Cung (éd.), *Descartes et la question du sujet*, Presses Universitaire de France [« Débats philosophiques »], Paris, 1999, pp.11-48.

PEREBOOM, DERK (éd.), *The Rationalists. Critical Essais on Descartes, Spinoza and Leibniz*, Landham, Rowman and Littlefield, 1999.

PERLER, DOMINIK, « "Se détacher des sens", sur la fonction des sensations dans l'épistémologie cartésienne », *Studia Philosophica*, vol. 55, 1996, pp. 9-30.

PERLER, DOMINIK, « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la *IV^e Méditation* », *Les Études philosophiques*, n° 71, 2004/4 pp. 461-483.

POPKIN, RICHARD HENRY, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1979.

POPKIN, RICHARD HENRY, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, trad. de l'anglais Ch. Hivet, Presses Universitaires de France [« Léviathan »], Paris,

1995.

R

RATHMANN, BERND, « L'imagination et le doute : essai sur la genèse de la pensée cartésienne », *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, vol. 8, n° 15, 1981, pp. 57-73.

RÉE, JONATHAN, « Descartes's Comedy», *Philosophy and literature*, vol. 8/2, 1984, pp. 151-166.

RENOUVIER, CHARLES, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin, 1842.

ROBINSON, LEWIS « Le *Cogito* cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne », *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 72, mai-août 1937, pp. 307-335.

RÖD, WOLFGANG, « L'argument du rêve dans la théorie cartésienne de l'expérience », *Les Études philosophiques*, 1976/4, pp. 461-473.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, *La morale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Quadrige »], 1957.

RODIS-LEWIS ; GENEVIEVE, *L'œuvre de Descartes*, 2 vol., Paris, Vrin [« A la recherche de la vérité »], 1971.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, *Descartes : textes et débats*, Paris, Le Livre de Poche, 1984.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, « Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne : la générosité », *Les Études philosophiques*, 1987/1, pp. 43-54.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin [« Vrin Reprise »], 1985.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-*Essais philosophiques* »], 1990.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, « Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1992/4, pp. 439-449.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, *Descartes. Biographie*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

RODIS-LEWIS, GENEVIEVE, *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1997.

ROSENTHAL, DAVID M., « Will and the theory of judgment », in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley, Los Angeles et London, University of California Press, 1986, pp. 405-434.

ROZEMOND, MARLEEN, « The *First Meditation* and the senses », *British Journal for History of Philosophy*, vol. 4/1, 1996, pp. 21-52.

RUBIN, RONALD, « Descartes' Validation of Clear and Distinct Apprehension », *Philosophical Review*, vol. 86/2, 1977, pp. 197-208.

S

SAISSET, ÉMILE, « Giordano Bruno et la philosophie au seizième siècle », *Revue de Deux Mondes*, t. 18, 1847/6, pp. 1071-1106.

SALES, JORDI, « "…le persuader aux autres'' : le choc avec Hobbes et Gassendi sur le doute », in J-M. Beyssade, J-L. Marion (éds.), *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, Paris, Presse Universitaires de France, 1994, pp. 91-108.

SAVINI, MASSIMILIANO, *Johannes Clauberg*, Methodus cartesiana *et ontologie*, Paris, Vrin [« Histoire de la philosophie-*nouvelle série* »], 2011.

SCARAVELLI, LUIGI, « La *prima meditazione* di Cartesio », in *Critica del capire e altri scritti*, Florence, La Nuova Italia, 1968, pp. 197-287.

SCHMALTZ, TAD M, *Radical Cartesianism : The French reception of Descartes*, New-York, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, rééd. 2007.

SCHMALTZ, TAD M, *Receptions of Descartes. Cartsesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*, London, Routledge, 2005.

SCHOOCK, MARTIN, *Philosophia cartesiana sive Admiranda methodus novae philosophiae Renati Descartes*, Ultrajecti, Waesbergae, 1643.

SCRIBANO, EMANUELA, *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

SCRIBANO, EMANUELA, « L'inganno divino nelle *Meditazioni* di Descartes », *Rivista di filosofia*, vol. 90/2, 1999, pp. 219-251.

SCRIBANO, EMANUELA, « Descartes et les fausses idées », *Archives de Philosophie*, t. 64, 2001/2, pp. 259-278.

SCRIBANO, EMANUELA, *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris**,** Éditions du Seuil [« Points Essais-*Série philosophie* »], 2002.

SCHOULS, PETER A, « The extent of doubt in Descartes's *Meditations* », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 3/1, 1973, pp.51-58.

SCHMUTZ, JACOB, « L'existence de l'*ego* comme premier principe métaphysique avant Descartes », in O. Boulnois (éd.), *Généalogie du sujet de Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 2007, pp. 215-268.

SCHMUTZ, JACOB, « L'invention jésuite du sentiment d'existence, ou comment la philosophie sort des collèges », *XVII^e siècle*, vol. 59/4, 2007, pp. 615-631.

SEBBA, GREGOR, *Bibliographia cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960*, La Haye, Nijhoff [« Archives internationales d'histoire des idées. International Archives of the History of Ideas », n ° 5], 1964.

SEGOND, JOSEPH, *La sagesse cartésienne et la doctrine de la science*, Paris, Vrin, 1932.

SEPPER, DENNIS L., *Descartes's Imagination. Proportion, Images and the Activity of Thinking*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1986.

SEPPER, DENNIS L., « The texture of thought : why Descartes' *Meditationes* is meditational, and why it matters », in S. Gaukroger, J. Schuster J. Sutton (éds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London, Routledge, 2000, pp. 736–749.

SERRUS, CHARLES, *La méthode de Descartes et son application à la métaphysique*, Paris, Félix Alcan [« Bibliothèque de philosophie contemporaine »], 1933.

SIERVERT, DONALD, « Does Descartes doubt everything? », *The New Scholasticism*, vol. 53/1, 1979, pp. 107-117.

SIRVEN, JOSEPH, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, Albi, Imprimerie coopérative du Sud-ouest, 1928.

SMITH, NORMAN, KEMP, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Londres, Mac Milan, 1952.

SOLERE, JEAN-LUC, « Un récit de philosophie-fiction : le "Voyage du Monde de M. Descartes" du P. Gabriel Daniel », in *Uranie*, n° 4, 1994, pp.153-184.

SOLERE, JEAN-LUC, *Descartes et les discussions médiévales sur le temps*, in J. Biard, R. Rashed (éds.), *Descartes et le Moyen-âge*, Paris, Vrin [« Études de philosophie médiévale »], 1997, pp. 329-348.

SOLERE, JEAN-LUC, *Puissance, temps, éternité : les objections d'Arnauld à Descartes*, in S. F. Brown (éd.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout, Brepols [« Rencontres de philosophie médiévale », n°7], 1998, pp.77-103.

SOUAL, PHILIPPE (éd.), *Expérience et métaphysique dans le cartésianisme*, Paris, L'Harmattan [« Ouverture philosophique »], 2007.

SPALLANZANI, MARIAFRANCA, *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Honoré Champion [« Les dix-huitièmes siècles », n° 135], 2009.

STAQUET, ANNE, « Lecture matérialiste des *Méditations* cartésiennes », in *Les Dossiers du Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire (Grihl*). *Les dossiers de J.-P. Cavaillé. Libertinage, athéisme, irréligion. Essais et bibliographie*, mis en ligne le 19 août 2009, site : http://dossiersgrihl.revues.org/3504, [consulté en ligne le 12 juin 2013].

STAQUET, ANNE, « Science, politique et métaphysique chez Descartes », *La Matière et l'esprit*, n° 5, 2006, pp. 43-56.

T

TAYLOR, CHARLES, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, CHARLES, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais C. Melançon, Paris, Seuil [« La couleur des idées »], 1998.

V

VAN DAMME, STEPHANE, *Descartes. Essai d'histoire culturelle d'une grandeur philosophique (XVII^{e}-XX^{e} siècle)*, Paris, Presses de Sciences Po [« Facettes »], 2002.

VAN DE PITTE, FREDERICK, « Some of Descartes' Debts to Eustachius a Sancto Paulo », *The Monist*, vol. 71/4, 1988, pp. 487-497.

VARTANIAN, ARAM, *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press [« History of Ideas Series », n° 6], 1953.

VERBEEK, THEO, *René Descartes et Martin Schoock. La querelle d'Utrecht*, Paris, Les Impressions Nouvelles, 1998.

VERBEEK, THEO, BOS, ERIK-JAN AND VAN DE VEN, JEROEN (éds.), « The correspondence of Descartes : 1643 », in *Quaestiones infinitae*, vol. 45, Utrecht, Department of philosophy, Utrecht University, 2003.

VERNEAUX, ROGER, « La sincérité critique chez Descartes », in *Archives de Philosophie, Autour du* Discours de la méthode *(1637-1937)*, vol.13, cahier 13-2, 1937, pp. 15-100.

VERNES, JEAN-RENE, *L'existence du monde extérieur et l'erreur du rationalisme*, Laval (Québec), Presses de l'Université de Laval, 1999.

VIEILLARD-BARON, JEAN-LOUIS (éd.), *Le dualisme de l'âme et du corps : autour de Descartes*, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1991.

VIGUIER, JEAN, « Les idées de temps, de durée, d'éternité dans Descartes », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1920/1, pp. 196-233.

VOSS, STEPHEN (éd.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

W

WAHL JEAN, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1920 ; rééd., Paris, Vrin, 1953.

WAHL JEAN, « Exemple d'une règle inconnue : le verbe "être" chez Descartes ; *Deuxième, Troisième* et *Quatrième Méditations* », in *Descartes*, Actes du colloque organisé par le Cercle culturel de Royaumont du 15 au 21 octobre 1955, sous la présidence d'H. Gouhier et de M. Guéroult, Paris, Les Éditions de Minuit [« Cahiers de Royaumont-*Philosophie* » n° 2], 1957, pp. 360-375.

WEBER, DOMINIQUE (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Actes du colloque « Hobbes, Descartes et la métaphysique », organisé par le Centre d'études cartésiennes (Université de Paris-Sorbonne, Paris IV), en Sorbonne, le 8 juin 2002, Paris, Vrin [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 2005.

WESTPHAL, KENNETH R., « Sextus Empiricus *contra* René Descartes », *Phylosophy Researh Archives*, vol.13, 1987-1988, pp. 91-128.

WILLIAMS, BERNARD, « La certitude du *cogito* », in *La Philosophie analytique*, Actes du colloque international de philosophie tenu à Royaumont en avril 1958, Paris, Les Éditions de Minuit [Cahiers de Royaumont], 1962, pp. 40-64.

WILLIAMS, BERNARD, *Descartes : The Project of pure Enquiry*, Hassocks, Sussex, Harvester Press, 1978.

WILLIAMS, BERNARD, « Descartes's use of skepticism », in M. Burnyeat (éd.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 337-352.

WILLIAMS, BERNARD, « Descartes and the metaphysics of doubt », in A. Oksenberg-Rorty (éd.), *Essays on Descartes'* Meditations, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1986, pp. 117-139.

WILSON, CATHERINE, *Descartes's Meditations, An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

WILSON, MARGARET DAULER, *Descartes*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

WILSON, MARGARET, « Review of Descartes'Conversation with Burman, translated with introduction and commentary by John Cottingham », *Philosophical Review*, n° 87, 1978, pp. 453-456.

WILSON, MARGARET, « Skepticism without indubitability », *Journal of Philosophy*, vol. 81/10, 1984, pp. 537-544.

WITEHEAD, ALFRED NORTH, B. RUSSELL, BERTAND, *Principia mathematica*, 3 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1910.

Z

ZARKA, YVES, CHARLES (éd.), *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains, Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*, Paris, Vrin, 2012.

VARIA

ALBERIGO, GUISEPPE (éd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologne, Istituto per le scienze religiose, 1e éd., 1962.

Bible (La), nouvelle traduction, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001.

« Évangile de Jean » in *La Bible*, trad. F. Delay, A. Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, pp. 2376-2413.

« Évangile de Luc », in *La Bible*, trad. P. Monnier, P. Letourneau, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2316-2372

« Évangile de Matthieu », in *La Bible*, trad. M.-A. Lamontagne, A. Myre, Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, pp. 2218-2275.

« Genèse » in *La Bible*, trad. F. Boyer, J. L'Hour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, pp. 32-141.

PAUL (SAINT), « Lettre à Tite », I, 12, in *La Bible*, trad. F. Boyer et A. Myre, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, pp. 2624-2626.

INDEX DES NOMS [923]

[923] L'index ne prend pas en compte, sauf discussions de points de doctrine, d'édition ou de traduction, les noms des éditeurs et des traducteurs de Descartes, ni ceux de ses correspondants que l'on trouvera dans l'index des lieux cartésiens cités.

A

ADAM, CHARLES 280
ALANEN, LILI 146, 147, 148, 153, 469, 475
ALQUIE, FERDINAND 9, 10, 22, 23, 42, 43, 77, 89, 90, 95, 119, 120, 121, 122, 123, 129, 132, 133, 134, 137, 155, 169, 190, 205, 206, 231, 234, 335, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 414, 424, 469, 471, 473, 495
ANSELME, (SAINT) 264, 316, 477, 513
APEL, KARL-OTTO 197, 464
ARISTOTE 11, 16, 105, 116, 126, 134, 135, 160, 167, 197, 329, 411, 445, 463
ARNAULD, ANTOINE 147, 149, 150, 152, 206, 222, 223, 261, 263, 316, 317, 398, 399, 464, 469, 472, 478, 479, 499, 514
AUGUSTIN, (SAINT) 17, 256, 264, 293, 294, 464, 473, 478
AUSTIN, JOHN 198, 464

B

BAILLET, ADRIEN 26, 174, 461
BALIBAR, ETIENNE 433, 434, 435, 471
BEAUFFRET, JEAN 392
BELIN, CHRISTIAN 442, 444, 463, 473
BENNETT, JONATHAN 67, 68, 69, 473
BEYSSADE, JEAN-MARIE 11, 20, 43, 44, 45, 46, 77, 80, 81, 128, 129, 131, 146, 153, 163, 242, 255, 257, 262, 358, 359, 369, 373, 389, 391, 414, 460
BEYSSADE, MICHELLE 46, 111, 128, 129, 146, 148, 153, 202, 213, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 239, 262, 330, 369, 460, 500
BOUILLIER, FRANCISQUE 476
BOURDIN, PIERRE 24, 181, 246, 368
BOURIAU, CHRISTOPHE 424, 477
BOUVIER, ALBAN 224, 225, 226, 227, 229, 230, 477
BREHIER, EMILE 424, 477
BROUGHTON, JANET 72, 478

C

CALDERON DE LA BARCA 177
CARRAUD, VINCENT 19, 478, 479
CASSAN, ELODIE 479
CASSIRER, ERNST 14, 15, 22, 48, 49, 50, 51, 75, 479
CATERUS 316
CATON, HIRAM 21
CAVAILLE, JEAN-PIERRE 21, 155, 480, 515
CERVANTES 166, 168
CHARRON, PIERRE 166, 167, 168, 464, 492, 502
CHRIST 417, 436, 437, 443, 463
CLAUBERG, JOHANNES 77, 367, 411, 512
COPERNIC 27, 446
CORNEILLE 177, 464

D

DE CUES, NICOLAS 22, 479
DELEUZE, GILLES 15, 94, 95, 465, 483
DELLA ROCCA, MICHAEL 71, 72, 73, 365, 484
DERRIDA, JACQUES 162, 163, 164, 166, 478, 484
DEVILLAIRS, LAURENCE 46, 47, 358, 359, 484, 485
DIOGENE LAERCE 197, 464

E

EMILIUS 243, 244
EPICTETE 424, 464
ETCHEMENDY, JOHN 485

F

FOUCAULT, MICHEL 162, 163, 164, 166, 167, 168, 465, 478, 487, 494
FRANKFURT, HARRY 65, 66, 73, 80, 81, 115, 181, 209, 211, 220, 290, 291, 380, 487

G

GALILEE 10, 13, 14, 27, 117, 332, 333, 446, 447, 481, 501, 503
GARBER, DANIEL 488, 500
GASSENDI, PIERRE 49, 52, 111, 207, 208, 223, 237, 242, 261, 262, 263, 394, 396, 398, 439, 502, 512
GILSON, ETIENNE 42, 59, 60, 61, 116, 117, 248, 289, 423, 462, 489, 495
GONTIER, THIERRY 16, 399, 491
GOUHIER, HENRI 23, 59, 60, 61, 85, 90, 188, 241, 353, 356, 414, 472, 484, 491, 492, 517
GRIMALDI, NICOLAS 42, 43, 105, 492, 493
GUENANCIA, PIERRE 345, 346, 493, 494
GUEROULT, MARTIAL 16, 23, 40, 41, 90, 95, 188, 189, 190, 191, 211, 301, 414, 424, 494
GUEZ de BALZAC, JEAN-LOUIS 423

H

HABERMAS, JÜRGEN 197, 465
HALLYN, FERNAND 21
HAMELIN, OCTAVE 59, 60, 61
HATFIELD, GARY 115, 494
HEGEL 33, 379, 465, 478
HEIDEGGER, MARTIN 392, 450, 465, 466, 471
HINTIKKA, JAAKOO 198, 199, 231, 435, 438, 495
HOBBES 111, 346, 414, 472, 483, 502, 509, 512, 517, 518
HUME, DAVID 27, 55, 71, 393, 477, 502

HUYGENS, CHRISTIAN 10, 27

J

JEAN, (SAINT) 264, *433*, *434*, 436, 518
JESUS *Voir* CHRIST

K

KAMBOUCHNER, DENIS 12, 163, 193, 196, 200, 206, 207, 215, 228, 380, 496, 497, 498
KANT22, 23, 24, 27, 36, 71, 231, 275, 335, 336, 347, 395, 403, 404, 405, 412, 466, 473, 477, 478, 481, 486, 497, 513
KENNY, ANTHONY 64, 369, 372, 499
KEPLER 14, 332, 446, 447
KIEFT, XAVIER 77, 499
KOYRE, ALEXANDRE 445, 446, 466, 471, 499, 500

L

LACHIEZE-REY, PIERRE 52, 53, 54, 60, 238, 241, 255, 276, 500
LAMORE, CHARLES 64, 372
LANDIM FILHO, RAUL 146, 148, 153, 475, 500
LAPORTE, JEAN 42, 52, 54, 55, 80, 500
LARMORE, CHARLES 64, 69, 372, 500
LEFEBVRE, HENRI 21, 501
LEFEVRE, ROGER 52, 55, 56, 167, 464, 501
LEIBNIZ 23, 27, 72, 207, 208, 215, 231, 332, 346, 466, 471, 478, 486, 488, 490, 510, 518
LENTULUS 417, 467
LEROY, MAXIME 21, 501
LEVINAS, EMMANUEL 419, 420, 466, 467, 506
LOCKE 158, 159, 467

LOEB, LOUIS 69, 70, 71, 352, 502
LOYOLA (de), IGNACE 442
LUC, (SAINT) 436, 437, 518

M

MALEBRANCHE 23, 215, 307, 308, 332, 467, 477, 513
MANDON, LOUIS 263, 502
MARION, JEAN-LUC 12, 19, 23, 24, 52, 56, 57, 58, 61, 80, 111, 119, 120, 121, 122, 123, 132, 133, 134, 146, 153, 184, 186, 188, 197, 231, 245, 246, 253, 260, 264, 268, 305, 306, 307, 308, 309, 316, 317, 318, 322, 332, 334, 337, 351, 389, 391, 395, 410, 411, 422, 463, 493, 495, 500, 503, 504
MATTHIEU, (SAINT) 436, 437, 443, 518
MEHL, EDOUARD 423, 504
MERCIER, DESIRE 390, 505
MERSENNE, MARIN 217, 262, 332, 340, 480
MEYER, MICHEL 388, 389, 390, 391, 392, 468, 505
MONTAIGNE 16, 23, 40, 114, 139, 166, 168, 175, 189, 191, 211, 301, 404, 424, 467, 477, 478, 489, 494, 509, 511
MOYAL, GEORGES 22, 81, 169, 176, 181, 183, 495, 505, 506

N

NEWTON 10, 27
NIETZSCHE 81, 391, 392, 450, 465, 467, 471
NORMORE, CALVIN 148, 506

O

OLIVO, GILLES 15, 21, 81, 215, 253, 258, 424, 507
OLSON, MARK 196, 507

P

PARIENTE, JEAN-CLAUDE 231, 509, 510
PASCAL 16, 17, 55, 260, 396, 447, 467, 478, 485, 489
PAUL, (SAINT) 26, 197
PERLER, DOMINIK 50, 51, 146, 150, 365, 366, 408, 510
PICOT, CLAUDE 235, 236
PLATON 111, 160, 166, 167, 173, 332, 446, 500
POPKIN, RICHARD 81, 473, 510
PUTMAN, HILARY 409

R

RAWLS, JOHN 27, 468
REGIUS 243, 244, 321, 361, 362, 364, 451, 453, 457, 458, 476
REVIUS 417, 457
ROBINSON, LEWIS 307, 511
RODIS-LEWIS, GENEVIEVE 360, 361, 363, 364, 424, 461, 475, 484, 511
RUBIN, RONALD 62, 63, 68, 69, 512
RUSSELLL, BERTRAND 197, 198

S

SALES, JORDI 111, 442, 512
SAVINI, MASSIMILIANO 367, 470, 512
SCHOOCK, MARTIN 417, 418, 513, 516
SCRIBANO, EMANUELA 153, 513
SPINOZA 23, 27, 72, 81, 94, 95, 159, 160, 231, 332, 342, 346, 398, 399, 468, 478, 483, 488, 500, 510, 518
STAQUET, ANNE 21, 515
SUAREZ, FRANCISCO 149, 150, 151, 153, 154, 188, 332, 468, 490

T

THOMAS D'AQUIN, (SAINT) 84, 256, 316, 398, 433
TRIGLANDIUS 457

V

VALERY, PAUL 33, 468
VASQUEZ, GABRIEL 332
VOETIUS 417, 457

W

WEENIX, JAN BAPTIST 333
WHITEHEAD, ALFRED NORTH 197, 198
WILLIAMS, BERNARD 517
WILSON, MARGARET 72, 73, 148, 483, 517, 518

Z

ZENON 423

INDEX DE LIEUX CARTESIENS CITES [924]

[924] Les références sont données selon l'édition suivate : *Œuvres de Descartes,* publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf, 13 vol., 1897-1913 ; rééd., Paris, Vrin-CNRS, 11 tomes (13 volumes), 1964-1974 ; tirage en format réduit, 1996. Cette édition, mentionnée sous le sigle AT, est l'édition de référence.

AT, I

A Mersenne, 8 octobre 1629

p. 23 131

A Mersenne, 18 décembre 1629

p. 86 217

A Mersenne, 15 avril 1630

p. 139 107

p. 144 125, 126

pp. 145-146 129, 331

p. 146 214

Guez de Balzac à Descartes, 25 avril 1630

p. 200 423

A Mersenne, 6 mai 1630

p. 149 237, 421

pp. 149-150 129, 331

A Mersenne, 27 mai 1630

pp. 151-152 129, 332

p. 153 237

A Mersenne, 25 novembre 1630

p. 179 333

p. 182 128

A Stampion, fin 1633

pp. 275-276 108

A Mersenne, mars 1637

p. 350 127, 128, 131

p. 351 157

p. 354 132

A un destinatiare inconnu, mars 1637

p. 353 157

A un destinataire inconnu, 27 avril 1637 [?]

p. 370 130

A Vatier 22 février 1638

p. 560 124, 132, 133, 157

AT, II

A Renri pour Pollot, avril ou mai 1638
p. 36 448
A Mersenne, 27 mai 1638
p. 138 332
A Mersenne, 12 septembre 1638
pp. 361-362 108
A Mersenne, 11 octobre 1638
p. 380 13
A Mersenne, 16 octobre 1639
p. 597 405
A Mersenne, 13 novembre 1639
p. 622 128, 243
A Mersenne, 25 décembre 1639
p. 628 311

AT, III

A Regius, 24 mai 1640
p. 64 229, 243
pp. 64-65 282, 359
A Huygens , juillet 1640
p. 102 244
A Huygens, 12 novembre 1640
p. 241 440
A Mersenne, 28 octobre 1640
pp. 215-216 83, 403
A Mersenne, 11 novembre 1640
p. 235 12
p. 238 12
p. 239 411
A Mersenne, 31 décembre 1640
p. 274 84, 399
A Mersenne, 21 janvier 1641
p. 284 237
A Mersenne, 28 janvier 1641
p. 293 79
pp. 297-298 16, 126, 329
A Mersenne, 4 mars 1641
pp. 329-331 242

A Mersenne, 18 mars 1641
pp. 334 85
p. 340 79
A Mersenne, 31 mars 1641
p. 349 85
A Mersenne, 21 avril 1641
pp. 359-360 257
A Mersenne, 16 juin 1641
pp. 382-383 456
A Mersenne, 23 juin 1641
p. 384 86
A Hyperaspistes, août 1641
p. 422 429, 431
p. 434 282
A Mersenne, mars 1642
p. 543 87
A Gibieuf, 19 janvier 1642
pp. 472-478 88
p. 474 349, 393, 407
pp. 474-475 89, 406
p. 476 387
pp. 476-478 407
p. 478 401
A Élisabeth, 28 juin 1643
p. 694 458
p. 695 19

AT, IV

A Mesland, 2 mai 1644
pp. 113-114 319
p. 116 91, 283
pp. 118-119 129, 332
A Élisabeth, 4 août 1645
pp. 263-264 433
p. 265 429
A Clerselier, juin ou juillet 1646
pp. 443-444 259

AT, V

A Chanut, 6 juin 1647
p. 52 430
A Christine de Suède, 20 novembre 1647
p. 85 311, 423
Entretien avec Burman
p. 146 357
p. 148 283, 291, 365
p. 149 284
p. 151-152 92, 403
p. 153 130
p. 178 92, 189, 230, 236, 282, 365
A Arnauld, 29 juillet 1648
p. 224 93, 334
pp. 223-224 92, 129, 332
A Morus, 5 février 1649
pp. 272-274 93
p. 273 237
pp. 273-274 130, 332, 409
p. 274 93

AT, VI

Discours de la méthode, Incipit (avant-propos)
p. 1 330
Discours de la méthode, première partie
p. 3 276
p. 7 107
p. 8 446
pp. 8-9 134
p. 10 32, 431
Discours de la méthode, deuxième partie
p. 13 140, 277
p. 15 446
p. 18 101, 254, 355
p. 19 11, 293
Discours de la méthode, troisième partie
p. 25 432, 448
pp. 25-26 425
p. 28 428, 449

Discours de la méthode, quatrième partie
p. 31 67, 125, 136, 384
p. 32 120, 173, 245
p. 33 182, 246, 252, 259, 381
p. 36 231, 292
p. 37 135
p. 38 250, 288, 332
pp. 38-39 238, 262, 344
p. 39 139
pp. 39-40 324
Discours de la méthode, sixième partie
pp. 61-62 105
p. 62 10, 448
La Dioptrique, Discours IV
p. 112 320
p. 113 151
La Dioptrique, Discours V
p. 129 455
La Dioptrique, Discours VI
pp. 130-131 154

AT, VII

Meditationes, Praefatio ad lectorem
p. 10 269
p. 7131
p. 9330
Meditationes, Synopsis
p. 12 110
Meditatio I
p. 17 26, 443
p. 19 175
p. 20 180, 192, 336
p. 21 193
p. 22 202, 212
p. 23 177
p. 26 202
Meditatio II
p. 21 212
p. 25 212, 225

Meditatio III
p. 35 259
p. 36 239
p. 44 149
pp. 34-36 475
Meditatio IV
p. 53 232
Meditatio V
p. 69 252
Meditatio VI
p. 89 194
Objectiones Quintae
p. 258 207
p. 263 262
Secundae Responsiones
p. 140 45
p. 160 148
pp. 144-145 79
Quartae Responsiones
p. 220 85, 399
p. 221 401
Quintae Responsiones
p. 365 400
p. 380 129, 332
p. 405 223
pp. 364-365 86
Septimae Responsiones
p. 460 282
p. 461 254
pp. 476-477 87, 368
pp. 519-520 24
pp. 546-547 88

AT, VIII, 1

Principia philosophiae, I
p. 9 272
p. 13 336
p. 328 235

AT, VIII, 2

Notae in programma

p. 359 452, 453

p. 345 451

pp. 351-352 247

AT, IX, 1

Méditations, Épître dédicatoire

p. 4 217

pp. 4-5 51

pp. 5-6 17

Méditations, Préface du libraire au lecteur

pp. 2-3 201

Méditations, Abrégé

p. 9 108, 118, 157

p. 10 302

p. 12 206, 253

Méditation première

p. 13 14, 26, 136, 443

p. 14 112, 165, 384

pp. 14-15 112, 175

p. 15 171, 173, 185

pp. 15-16 179

p. 16 72, 112, 180, 220, 390

p. 17 193, 201, 219

pp. 17-18 113

p. 18 175, 177, 441, 443

Méditation seconde

p. 17 212

p. 19 201, 210, 212, 215, 231, 438, 439

p. 18 441

pp. 19-20 225

p. 21 270

p. 22 175, 270

pp. 24-25 156, 249

Méditation troisième

p. 27 211, 252, 259, 382

p. 28 34, 73, 104, 115, 194, 224, 240, 287, 358, 370

pp. 28-29 46, 64, 239

p. 29 138, 152

p. 30 283, 343
p. 31 70, 311, 456
p. 32 324
pp. 32-33 303, 413
p. 34 146
pp. 34-35 149
p. 35 301
pp. 35-41 54
p. 37 237
p. 40 419
p. 41 233, 277, 310, 344
Méditation quatrième
p. 42 232
p. 43 396
p. 44 214, 237
p. 45 355
pp. 45-46 311
p. 46 356
p. 47 230
p. 48 215
pp. 49-50 253
Méditation cinquième
p. 50 18
pp. 51-52 279, 372
p. 52 54, 126, 188, 191, 229, 252, 292
p. 54 229, 252, 279
pp. 54-55 273, 293
p. 55 229, 241, 252, 279, 282
p. 56 179,229, 252, 274, 287
Méditation sixième
p. 58 454
p. 59 296
p. 60 298
p. 61 114, 299, 302, 303
p. 62 70, 301
p. 63 304, 456
p. 64 325
p. 66 70, 158, 325, 326
p. 68 216
p. 71 176, 193

Secondes objections
pp. 98-99 222, 312
pp. 99-100 341
Troisièmes objections
p. 123 111, 229
Quatrièmes objections
pp. 153-154 263
p. 155 262
p. 166 222
p. 167 206
Réponses aux premières objections
p. 86 315
Réponses aux secondes objections
p. 102 84
p. 103 117, 205, 441
pp. 105-106 313
p. 110 45, 288
pp. 110-111 282
pp. 110 sqq 229
p. 111 260, 285
pp. 112-113 344
p. 113 35, 190, 347, 349, 358, 366, 393, 432
pp. 113-114 79, 341, 349, 366, 376, 385
p. 114 139, 246, 376
p. 115 223
pp. 115-116 352
p. 116 85
p. 121 190, 256, 258
p. 125 410
Réponses aux troisièmes objections
p. 138 414
Réponses aux quatrièmes objections
pp. 171-172 86, 90, 91, 346, 400, 402
p. 172 401
p. 180 146, 149
p. 181 146
p. 182 316
pp. 189-190 282
p. 190 273

p. 191 132
Sur les cinquièmes objections
p. 204 99
p. 208 91, 409
pp. 211-212 394
p. 221 282
Réponses aux sixièmes objections
p. 230 285, 286
pp. 232-236. 332
pp. 235-236 129
p. 236 386
p. 237 145
pp. 238-239 116
Réponses aux septièmes objections
pp. 461-462 246

AT, IX, 2

Lettre-Préface des Principes de la philosophie
p. 3 428
pp. 4-7 161, 234
p. 10 18
p. 14 13
p. 16 16
Principes de la philosophie, I
p. 25 141, 384
p. 30 272
pp. 30-31 282
p. 31 274, 292
p. 33 237
p. 35 129, 332
p. 36 214, 237
pp. 37-38 344
p. 42 374
p. 43 230, 254
pp. 43-44 247
p. 44 135, 247, 295, 299
p. 47 25, 413
p. 55 141, 156
pp. 55-56 300
p. 56 138

Principes de la philosophie, II
p. 63 297
Principes de la philosophie, IV
p. 323 156, 415
pp. 323-324 416
pp. 324-325 235

AT, X

Olympica
p. 184 174
Regulae, I
p. 360 240, 275
p. 361 427
Regulae, II
p. 362 387
Regulae, III
p. 370 353
Regulae, IV
p. 373 106
p. 375 106
Regulae, V
p. 379 101, 297
Regulae, VI
p. 381 412
Regulae, VIII
pp. 392-400 81
p. 393 82, 404
p. 395 20
p. 396 404
p. 398 82
p. 399 404
p. 400 347
Regulae, XII
p. 411 153
p. 418 412
p. 419 452, 453
p. 420 145, 354
p. 423 139

Regulae, XIV
p. 439 404, 411
La Recherche de la Vérité
p. 505 21
pp. 507-510 140
p. 509 99
pp. 510-512 195
p. 511 170

AT, XI

Le Monde
p. 6 300
p. 31 444
p. 41 54, 155
Passions de l’âme
pp. 355-356 457
p. 356 269
p. 368 448, 449
p. 445 422

RESUME DE THESE : Une des interprétations dominantes de la philosophie de Descartes consiste à considérer que Dieu garantit une parfaite correspondance entre l'ordre des raisons et l'ordre des choses, de sorte que nos idées peuvent être tenues pour conformes à la réalité telle qu'elle est hors de notre pensée. Nous suggérons que Descartes n'a jamais espéré faire jouer ce rôle à Dieu dans sa théorie de la connaissance et qu'il n'a pas plus prétendu que nous soyons assurés de disposer d'idées adéquates à ce qu'est la réalité hors de notre pensée. Pour cela, nous soutenons que l'importance accordée par Descartes à l'hypothèse d'un Dieu trompeur, est largement surestimée par les commentateurs, et qu'elle ne sert qu'à justifier, par contrecoup, le rôle que la véracité divine ne joue pas dans sa philosophie première. Nous défendons la thèse selon laquelle le fondement de la connaissance revient, en ultime instance, chez Descartes, à l'*ego cogitans*, de sorte que la vérité, du point de vue de l'esprit humain, n'est pas ce à quoi la pensée doit d'être conforme, mais ce qui ne peut qu'être conforme à notre pensée. Par conséquent, nous suggérons que l'*ego* joue, par défaut, dans la philosophie première de Descartes, le rôle trop souvent accordé à Dieu par ses commentateurs.

MOTS CLEFS : fondement de la connaissance, certitude, doute, règle générale de l'évidence, véracité divine, cercle logique, rationalité, théorie de la connaissance, philosophie première.

CERTAINTY, EVIDENCE AND TRUTH IN DESCARTES.
THE QUESTION OF THE CARTESIAN FOUNDATION OF KNOWLEDGE.

ABSTRACT OF THESIS: One of the dominant interpretations of Descartes' philosophy consists in considering that God assures a perfect conformity between the order of reasons and the order of things, in such a way that our ideas can be regarded in accordance with the reality such as it is out of our thought. We suggest that Descartes has never hoped that God could play this part in his theory of knowledge and that he has no more claim that we would be certain of having adequate ideas according to the reality as it is out of our thought. In this aim, we argue that the importance conceded by Descartes in favour of the deceiving God argument is widely over-valued by the scholars, and that it is used only to justify, by repercussion, the part that the veracity of God doesn't play in Descartes' first philosophy. We defend the thesis from which the foundation of the knowledge in Descartes' philosophy is, in the final analysis, built on the *ego cogitans* in such a way that the truth, for the human mind, is not what the mind has to conform to, but what is necessary conformed to our mind. Consequently, we suggest that the *ego*, in Descartes' first philosophy, plays, in absence, the role too frequently awarded to God by the scholars.

KEYWORDS : foundation of the knowledge, absolute certainty, doubt, rule of evidence, veracity of God, logical circle, rationality, theory of knowledge, first philosophy.

UNIVERSITE D'AIX-MARSEILLE
UNITE DE FORMATION ET DE RECHERCHE :
FACULTE DES ARTS, LETTRES, LANGUES, SCIENCES HUMAINES
ÉCOLE DOCTORALE EA 3276 « COGNITION, LANGAGE, EDUCATION »
UNITE DE RECHERCHE EA 3276 « INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE »