

Jean-Pierre Marcos
Certitude de l'ego, science de sa cause
Lecture de la Méditation troisième
(AT VII, 34-36; IX, 27-29) de Descartes

»Il y a persuasion lorsqu'il reste quelque raison qui peut nous porter au doute; mais la science est la persuasion qui vient d'une raison si forte qu'aucune autre plus forte ne puisse jamais l'ébranler«.

A Regius, 24 Mai 1640.

Préambule

»...cum sim finitus...«

(*Meditatio* III, AT VII, 45, 21)

Nous aimerions proposer une autre lecture des *Méditations Métaphysiques*¹ laquelle, privilégiant la thématique de l'**expérience**² de la pensée dans son caractère évidemment théorétique, révélera cependant le sens irréductiblement onto-théologique du chemin de savoir cartésien.

¹ Les références aux *Méditations métaphysiques* seront données le plus souvent d'après la version française de 1647 – dans la traduction du duc de Luynes revue par Descartes de l'original latin de 1641. Nous indiquerons cependant, le cas échéant, les variations – par rapport au latin – d'un texte qui plus qu'une traduction s'avère lors de sa révision par Descartes, l'occasion d'une précision ou d'une correction. On consultera avec profit sur ces questions la traduction en français moderne du texte latin de 1641 par Michelle Beyssade, *Méditations métaphysiques*, Le livre de poche, coll. Classiques de la philosophie, Paris 1990. Nous citerons d'après les *Œuvres* publiées par C. Adam et P. Tannery (nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel), Vrin, Paris, AT, tome, p. et ligne. Nous ferons également référence, le cas échéant, aux *Œuvres philosophiques* de Descartes, éditées par Ferdinand Alquié, 3 volumes, Paris 1963-1973, Editions Garnier Frères.

² Entendue premièrement comme expérience de la pensée laquelle inclut cependant des expériences de pensée (*experimentum mentis*), tel le *cogito* présenté comme l'instruction par l'expérience de l'impossibilité de penser sans exister (AT VII, 140, 27-28), ou l'effort pour se représenter une figure à mille côtés (AT IX, 57, 16 – 58, 12), ou plus simplement, la contention d'esprit nécessaire pour suspendre son jugement. Que la pensée soit expérience, aventure, invention de nouvelles procédures semble particulièrement vrai chez Descartes pour qui la méthode définit un accès cheminé au vrai.

Certes, les *Meditationes* visent à établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences, mais leur programme déductif clairement précisé dans leur titre³, indique à soi seul la dimension théologique de l'œuvre.

Il nous semble ainsi insuffisant de relever la seule fonction métaphysique de la démonstration de l'existence de Dieu, car si cette dernière est bien nécessaire à la fondation certaine et garantie de la science humaine, sa signification excède et outrepassa cette ambition »épistémologique«, où les attributs de Dieu sont présentés comme des fonctions dont la dernière finalité est de »suturer« le système pour en garantir la pleine intelligibilité. Evidemment la lecture moderne de Descartes en la personne d'Emmanuel Lévinas par exemple, montre au contraire que Dieu sous la figure de son idée infinie, sature le système en l'excédant. Mais précisément, seul ce qui excède – sature – en demeurant Autre peut suturer, conférer de la consistance au même.

En effet, sur le chemin d'un savoir certain – à ce titre, les *Meditationes* sont bien l'itinéraire d'une conscience qui désire savoir si elle sait vraiment –, l'*ego* rencontre sa propre vérité en apprenant avec certitude qu'il est, quel il est (*res cogitans*) pour ultimement prendre acte de la vérité de son humanité incarnée. Ce faisant, il apprend à se connaître comme chose finie (*res limitata*).

L'enquête savante se révèle dès lors quête de soi⁴, cheminement vers sa propre vérité dont le nom demeure finitude. La *Meditatio* est donc le nom d'un procès, celui de la subjectivité entendue comme une vérité devenue, au sens d'un effort pour se déclarer exister en propre, au-delà d'une aliénation native dans le fond bruissant des paroles des autres.

Mais, c'est bien dans l'expérience même du connaître, au cœur de l'exercice du savoir que surgit la révélation de la valeur ontologique du sujet de cette entreprise. Au terme d'une réflexion – d'une flexion en arrière –, l'*ego* prend la mesure de son être. La reconnaissance, au terme d'une remémoration, de la signification ontologique du procès de connaissance se fonde sur la mise en évidence de l'être du connaissant.

³ *Méditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (Méditations de philosophie première dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction entre l'âme humaine et le corps sont démontrées). La première édition de 1641 précisait l'enjeu théologique de la distinction réelle entre l'âme et le corps: *in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (dans laquelle l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont démontrées).

⁴ La question de la certitude du savoir, de la garantie de la vérité ne peut donc être questionnée »sans que le questionnant – comme tel – ne soit lui-même compris dans la question, c'est-à-dire pris dans cette question.« (Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929), trad. franç. in *Questions I*, Gallimard, Paris 1976, p. 48)

Lorsque l'*ego* connaît, il ne peut pas ne pas se connaître connaissant. En faisant l'expérience de l'imperfection de son savoir⁵, il se trouve nécessairement soumis à l'épreuve de la vérité de son être. Si les *cogitationes* sont bien les manières d'être de la *res cogitans*, il existe une détermination ontologique de la *cogitatio* exprimée en terme de défaut et de manque.

Faire l'expérience théorétique de rechercher la vérité dernière des essences revient à endurer, à porter la charge et le poids de sa propre vérité dont le motif premier – sa vérité comme sujet de la connaissance – se trouve relevé par le terme de l'itinéraire – sa vérité comme *ens creatum*.

Nous ne pouvons donc pas faire l'économie, pour comprendre Descartes, d'une lecture onto-théologique de la *cogitatio* à la lumière d'une théorie générale de la *causa* et d'une théorie spécifique de la *causa sui*. De ce point de vue, s'il se peut concevoir que Descartes ait laissé au moment où il avançait le *cogito* »le sens d'être du« *sum* »totalement indéterminée«, comme le pensait Heidegger⁶, il semble en revanche tout à fait irrecevable de croire que les *Meditationes* récusent une telle interrogation sur l'être du cogitant ou mieux, réduise celle-ci à une figure historique de la métaphysique, à une détermination – à la lumière de la *Seinsfrage* – en terme de *Vorhandenheit*.

Si Descartes écrit que dans ce texte, il parle plus de lui que de coutume pour la plus grande gloire de Dieu⁷, il faut donc le lire et l'entendre au sens strict. L'égologie se trouve bien ordonnée à une théologie rationnelle comme un moyen en vue d'une fin. L'*ego*, après avoir feint d'oublier son être crée se retrouve en se découvrant comme un être en vue de l'Être, un être tendu vers l'Autre⁸ – dans la mesure où ce n'est que dans cet être-vers qu'il se rapportera véritablement, c'est-à-dire ontologiquement, à lui-même. L'interrogation sur l'être du sujet révèle la causalité divine tout en présupposant cette dernière. L'ordre de la vérité du connaître – *ratio cognoscendi* – premier dans l'exercice méthodologique des *Meditationes* se

⁵ Selon au moins trois aspects: 1) la reconnaissance de l'ignorance comprise à la lumière d'une thèse sur la perfectibilité du savoir humain; 2) l'expérience de l'erreur dévoilée; 3) l'incompréhensibilité de l'idée de Dieu qui manifeste la disjonction radicale connaître/comprendre.

⁶ Cf. *Sein und Zeit*, §6.

⁷ Cf.: »l'importance de l'affaire, et la gloire de Dieu à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai de coutume.« (AT IX, 6, 24-26)

⁸ Cf.: »Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans la contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous (*experimur*) dès maintenant, qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.« (AT IX, 42, 1-6)

fonde sur l'ordre réel des causes – *ratio essendi*. Le texte de Descartes s'apparente ainsi à un *Itinerarium mentis ad Deum*⁹ et demeure à ce titre, autant – sinon plus –, un exercice spirituel¹⁰ qu'une stricte expérience intellectuelle. Selon cette perspective, les *Meditationes* conserveraient dans la modernité un trait constitutif des philosophies antiques, lesquelles apparaissaient plus comme des modes de vie, des pratiques de transformation de soi, que comme de simples doctrines. Du rien dans la désolation éprouvée de nul savoir, au Moi rencontré, jusqu'à Dieu, tel est le sens du parcours cartésien où l'*idea mei ipsius* reçoit sa vérité de l'*idea infiniti*.

*

Or, l'égologie, la connaissance par le sujet de son être et le discours ontologique approprié, ne prennent tout leur sens que de s'explicitier dans le registre lexical de la puissance ou de la capacité, et notamment de la *vis cognoscens*. Il n'y a de savoir de la finitude, de prise en compte de sa finité par le sujet, qu'au terme d'une expérience – laquelle est ainsi tout autant une mise à l'épreuve – de sa puissance. Descartes s'engage donc dans une voie, sur un chemin de pensée sans connaître *a priori* si la démarche n'excède pas sa capacité opératoire, si l'entreprise n'est pas au-dessus de ses forces. Nous avançons que la condition de possibilité d'un savoir de soi comme être fini procède de l'administration de la preuve des limites de la puissance, de la détermination du possible et de l'impossible pour l'expérimenter humain. Rigoureusement, seule la manifestation de mon impuissance au cours de l'épreuve de ma puissance de penser¹¹ – dont le nom inaugural est liberté de feindre –, d'être et de persévérer organise les conditions d'un savoir assuré des limites constitutives de mon être fini et créé. La reconnaissance de mes limites requiert l'épreuve d'une puissance (*potentia mea*) qui se termine, qui rencontre ses bornes¹².

⁹ A la manière de Saint Bonaventure. Il conviendrait de montrer comment déjà chez Clément d'Alexandrie, la même entreprise conduit à la découverte de soi et à la découverte conjointe de Dieu.

¹⁰ Cf. sur ce point: Arthur Thomson, *Ignace de Loyola et Descartes, Archives de Philosophie* 1972, 35-1, p. 61-85.

¹¹ Et ceci d'autant plus que Descartes précise «qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir, que nos pensée» (*Discours de la Méthode*, AT VI, 25, 23-24 et *A Mersenne*, 3 décembre 1640, AT III, 249, 4-13).

¹² Cf.: «j'expérimenterais que ma puissance s'y terminerait (*potentiam meam terminari experire*), et ne serait pas capable d'y arriver.» (AT IX, 38, 38) Descartes parle ainsi lorsqu'il évoque l'hypothèse d'une auto-donation de l'être. Ceci concerne donc l'absolu d'un passage à la limite de l'*ego* à Dieu, mais cette examen de la terminaison

La volonté humaine expérimentée – j'expérimente (*experior*) en moi-même une certaine puissance de juger (*judicandi facultatem*) « (AT IX, 43, 6-7) – dans sa puissance infinie, se trouvant formellement aussi grande en Dieu qu'en sa créature, permet d'instruire de manière complexe la question de la finitude de l'ego, dans la mesure où la disproportion entre la faculté infinie d'élire et la puissance finie de concevoir constitue fondamentalement l'impuissance de penser toujours en vérité et expose à l'inconstance de la volition¹³. Par elle-même en effet, l'expérience de la liberté de l'ego ne révèle pas le chiffre de finitude: »Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes (*nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior*). « (AT IX, 45, 21-24 = AT VII, 56, 26-30)

Bien au contraire, la liberté de décision (*arbitrii libertatem*) expose au leurre de la toute-puissance éprouvée dans le plus bas degré de la liberté d'indifférence. Certes les limites sont déjà instituées par le Dieu qui crée *ex nihilo*, mais elles doivent être rencontrées, c'est-à-dire heurtées par l'ego, ainsi des limites de sa puissance causale¹⁴.

De ce point de vue, l'expérience philosophique est bien affrontement de l'impossible dans une perpétuelle interrogation des limites du possible, investigation pratiquée, accomplie de l'impuissance. L'expérience philosophique est ainsi l'exploration poursuivie de *Meditatio* en *Meditatio* de tout le possible humain afin de parvenir à produire une définition, au sens propre du terme, des limites effectives de la capacité.

d'une puissance s'avère le motif même des *Meditationes*. Cf. également AT IX, 23, 22-23 = VII, 29, 29, où Descartes parle de contenir son esprit »dans les justes bornes de la vérité« (*veritatis limites*). La question des bornes de l'esprit est déjà ancienne chez Descartes – ce qui doit nous engager à reprendre la question dès les *Regulae*. Cf.: »En effet comme toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et semblable à soi (*quae semper una et eadem manet*), si différents que puissent être les sujets auxquels elle s'applique, et qu'elle n'en reçoit plus de diversité, que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle illumine, il n'est point nécessaire de contenir nos esprits dans aucune borne« (*Regula I*, AT X, 360). Notons d'emblée que le motif éthique de la reconnaissance de l'altérité de l'autre passe chez Descartes par la reconnaissance de l'impuissance de l'ego à produire en lui l'idée d'un *alter ego*.

¹³ Cf. sur ce dernier point: *L'Entretien avec Burman*, édition, traduction et annotation par Jean-Marie Beyssade, P.U.F., Paris 1981 p. 66.

¹⁴ Cf.: »peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue« (AT IX, 31, 5-8).

L'*ego* cartésien prendra véritablement acte que tout ne lui est pas possible lorsqu'il comprendra, confronté à l'obstacle ou à la résistance de la nécessité¹⁵, ultimement, que son être procède de la bienveillance d'un Autre tout-puissant. Le sens dernier de la finitude – onto-théologique – ne se révèle qu'à un sujet dont la puissance s'est expérimentée, éprouvée comme terminée dans un rapport à l'altérité ou à la transcendance irréductible¹⁶. La puissance humaine comprise selon le régime ontologique de la causalité requiert ainsi pour être rendue intelligible, d'être mesurée à l'aune absolue de la toute-puissance. Descartes pense la finité de la créature à partir de l'infinité du Créateur, en concevant l'homme comme manque par rapport à un absolu initial et originaire. Par rapport à l'absolu, l'homme apparaît ainsi comme un être fini dont le défaut ontologique se traduira entre autre, par l'ignorance.

Pour nous, la vertu du texte de Descartes est de montrer que le savoir de la finitude n'est pas initial, que cette connaissance implique au titre de sa condition, une expérience patiente qui est une épreuve des limites de la puissance. L'étendue du pouvoir humain commence par s'ignorer. Pour donner tout son sens à notre interrogation – *Quelles sont les implications éthiques d'une philosophie de la finitude, de la thèse: l'homme est fini, imparfait?* – il faut restituer et maintenir – pour tout nouvel abord de la finitude – cette dimension génétique de la compréhension de soi comme être fini.

*

Selon cette perspective, les *Meditationes* définissent la destination de toute égologie. Il ne s'agira plus tant de savoir que je suis ou qui je suis, mais plus fondamentalement de comprendre **ce que je puis** sous le triple visage de ce que je peux, de ce que je ne peux pas et de ce que je ne peux pas ne pas¹⁷. Ainsi, nous subordonnons la question de l'existence et de l'identité

¹⁵ Nous entendons par ce terme – dans le cadre de cette étude – aussi bien la reconnaissance d'un ordre intangible des essences créées – telle que: «*is qui cogitat, non potest non existere*» *Regula III*, AT X, 368, 22 –, que la réalité de l'union âme-corps qui voue la *res cogitans* à l'irréfutable affection.

¹⁶ Nous n'excluons pas ici la variété des compréhensions historiques du transcendant comme Dieu, mort ou temps, objet, monde ou liberté de l'*alter ego*. Nous limitons simplement ici notre propos à l'examen cartésien de la limite ontologique déterminée à partir d'une compréhension de l'Autre absolu.

¹⁷ Telle est la formule de la nécessité logico-ontologique. Par exemple: je ne peux pas ne pas affirmer que je suis lorsque je considère que je pense: «*Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*» (*Principia Philosophiae*, I, § 49) ; ou: je ne peux pas ne pas déduire les propriétés du triangle rectangle lorsque j'intuitions clairement et distinctement son essence ou encore, ne pas affirmer que Dieu existe lorsque je conçois sa perfection entière.

de l'ego à la problématique de la détermination de sa puissance effective. **L'identité du sujet procède d'une identification de sa capacité.** Tel nous semble l'effet proprement éthique de cette recherche de la vérité. Même si Descartes se fait fort de distinguer l'erreur du péché (AT IX, 11, 23-27), nous aurons à définir une éthique de la vérité que l'on comprendra comme une **éthique de la finitude**, de la contingence, fondée principalement sur le savoir précis et expérimenté des limites du sujet, résolu désormais à n'être ni Dieu, ni tout – entendu comme le tout de la création¹⁸.

*

Il nous reste à préciser pour quelles raisons nous privilégions les *Meditationes* (1641 et 1647) plutôt que de considérer le *Discours de la Méthode* (1637) par exemple. Outre que Descartes lui-même révèle que le texte français de 1637 ne satisfait pas aux réquisits de précision sur les sujets de Dieu et de l'esprit humain (AT VII, 7, 1-6), il apparaît aussi que le *Discours de la Méthode* recèle une métaphysique¹⁹ dont l'ambition – en écho aux *Regulae* – est d'installer l'ego en posture de fondement substantiel, au moment même de son expression dans la conception/énonciation du *cogito*²⁰.

De même, la figure de Dieu n'est pas ici présentée à la lumière d'une réflexion sur la *causa ultima* (AT VII, 50, 6). Dieu n'est pas alors pensé comme la « cause efficiente et totale » (*causa efficiens et totalis*) (AT VII, 40, 22-23 = AT IX, 32, 11-12)²¹. Que Dieu crée toutes choses *ut efficiens et totalis causa* (AT I, 151, 1-152, 2) nous importe au plus haut point, car seule une cause efficiente et totale peut produire une totalité. Dès lors que la compréhension de la création en terme de totalité sera décisive pour fonder une éthique de la dépendance onto-théologique, il importe de penser le Créateur comme cet Autre qui en raison même de son altérité, peut causer hors de lui un monde ordonné et complet. Il n'y a de *Tout* que par un *Autre* qui ne se laisse pas

¹⁸ Dès lors : qu'est-ce que la finitude ? Dans le cas de Descartes, la finitude ne signifie pas mortalité, puisque l'âme est immortelle. Finitude n'est donc pas comme chez Heidegger, être-pour-la-mort mais révélation de mon impuissance à subsister par moi-même, expérience de l'insuffisance, épreuve de la dépendance : je ne peux pas me soutenir dans l'être moi-même.

¹⁹ Cf. Jean-Luc Marion, « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du *Discours de la Méthode* » in *Questions cartésiennes*, P.U.F., Paris 1991, pp. 37-73.

²⁰ Cf. sur ce point, J.-L. Marion, op. cité, p. 60.

²¹ Descartes retrouve ainsi l'expression décisive de la troisième des *Lettres à Mersenne* (AT I, 151, 1-152, 2). Cf. également *Principiae Philosophiae*, I, §18.

compter pour *un* parmi les autres. Il reviendra ensuite à l'un – c'est-à-dire à la créature –, de comprendre qu'il n'y a d'inscription possible de sa singularité dans un ensemble cohérent, que pour un Autre créateur. Nous aurons à revenir, en un autre lieu, sur ce lien entre la cause totale et la création comprise comme totalisation des étants créés, dans la mesure où il s'agira de comprendre la raison de la clôture du monde à partir de son excès théologique.

De même, l'incompréhensibilité n'apparaît pas dans le *Discours* où Dieu se trouve défini principalement en terme de perfection²². Or cette incompréhensibilité concerne la question décisive pour notre propos, de la toute-puissance²³: *immensa et incomprehensibilis potentia* (AT VII, 110, 26-27). L'immensité de l'essence divine (AT VII, 55, 20-21) – «im-mensité par excès», «immensité non-mesurable (*immensus: in-metior*)»²⁴ –, concerne en propre l'extension inétendue de sa puissance: *immensam Dei potentiam*²⁵. L'immensité de la puissance de Dieu est indiscutablement, puissance (causale) d'être²⁶.

Enfin, la *metaphysica dubitandi ratio* (AT VII, 36, 24-25), la *summa dubitatio* (AT VII, 460, 16) que rend possible l'opinion du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie, font défaut à ce texte. Cette dernière figure nous semble en revanche essentielle; non seulement nécessaire à l'effectuation du doute métaphysique en son hyperbolisation – par opposition au simple constat des erreurs de raisonnement en géométrie (AT VI, 32, 3-9) –, mais surtout, en ce qu'elle se trouve être l'indice d'une structure définitive de l'œuvre: **le rapport à l'Autre**.

Nous proposons de distinguer l'Autre ou le «tout Autre», de l'*alter ego* – l'*homo mei similis*²⁷ –, pour souligner évidemment l'altérité radicale de la figure de la toute-puissance – malveillante ou bienveillante –, et penser la spécificité de la relation de l'*ego* à ce qui l'excède ontologiquement. A la

²² Cf. neuf occurrences: AT VI, 34, 1 et 13, 20-24, 35, 1-2 et 12-1, 36, 22-23 et 29-30, 38, 19-20 et enfin 40, 10-11.

²³ Déjà mentionnée pourtant dans les *Lettres à Mersenne* de 1630. Cf. AT I, 152, 11, «puissance incompréhensible» (146, 4-5 et 150, 22).

²⁴ Jean-Luc Marion, op. cité, p. 107.

²⁵ AT VII, 56, 4-5. et 110, 26-27: *immensam et incomprehensibilem potentiam*, 111, 4: *potentiae immensitate*, et 119, 13, 188, 23, 237-1, 443, 20.

²⁶ Cf.: «*nempe in ipsâmet Dei immensitate, quâ nihil magis positivum esse potest.*» (*Ibid.*, 231, 26-232, 1)

²⁷ AT VII, 43, 3. Il s'agit là en un sens d'un autre que moi qui demeure néanmoins ontologiquement, bien qu'autre, comme moi, c'est-à-dire, fini et humain. L'*alter ego* – en son statut paradoxal – n'est ni autre que moi, ni moi – puisque son altérité demeure indéniable – mais, un autre *ego*, autre que moi. Nous ne pouvons donc nier qu'il ne soit à la fois, différent et semblable.

lumière justement de la puissance causale de l'ego – qui peut par composition de l'idée de Dieu, de l'idée des choses corporelles et enfin de l'idée qui l'exhibe à lui-même, forger l'idée des autres hommes (AT IX 34, 8-13) –, seul Dieu ne peut être réduit au pouvoir de la *mens* de former des idées factices, ni même à la puissance de composition (*posse componi*) d'idées qui se révéleront référer à un idéal. L'irréductibilité de l'idée d'infini assure l'altérité radicale de Dieu laquelle se trouve seulement entendue par l'ego à la lumière d'une révélation de sa propre impuissance.

De manière décisive, il aura été nécessaire – pour rencontrer Dieu comme »tout-Autre« –, de répondre négativement au terme d'un examen onto-théologique de la causalité à l'interrogation ultime: »Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue (*tribuo*) à la nature d'un Dieu, sont en quelque façon en moi en puissance (*potentia quodammodo in me sunt*)«²⁸. La *facultas ampliandi*, la puissance d'amplification de la *mens* ne saurait produire d'elle-même l'idée d'un infini en acte. Bien plutôt, elle se trouve rendue possible par l'*idea infiniti*²⁹.

Nous ne pouvons donc que suivre Descartes lorsqu'il nous enseigne que l'intelligence de ma finitude requiert la conception de l'infini et qu'à ce titre, l'Autre sous la figure de son idée en moi, se trouve co-impliqué dans la relation que j'entretiens avec moi-même³⁰. Le commerce avec soi est immédiatement rapport à l'altérité intime: »de cela seul que Dieu m'a créé,

²⁸ Cf. AT IX 37, 12-14. La question est d'autant plus vive que l'ego se trouve doué d'une volonté formellement infinie (AT VII, 57, 11-15) qu'il expérimente de telle façon qu'elle ne se trouve pas excédée dans son exercice par une volonté qui la bornerait: »Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi (*in me experior*) être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue« (AT IX, 45, 36-38). De même, l'*idea Dei* apparaît comme une note qui ne se distingue pas de l'ego – (...*nec... ab opere ipso diversa*, AT VII, 51, 17-18) –, porteur d'infini et porté par l'infinité de sa volonté.

²⁹ Cf. la réponse de Descartes à Gassendi: »vous confessez vous-même que toutes ces perfections sont amplifiées par notre esprit (*ab intellectu nostro ampliari*), afin qu'elles puissent être attribuées à Dieu (*ut Deo tribuantur*) ; pensez-vous donc que les choses ainsi amplifiées ne soient point plus grandes que celles qui ne le sont point ; et d'où nous peut venir cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées (*potest facultas omnes perfectiones creatas ampliandi*), c'est-à-dire de concevoir quelque chose de plus grand et de plus parfait qu'elles ne sont, sinon de cela seul que nous avons en nous l'idée d'une chose plus grande, à savoir, de Dieu même?« (AT, VII, 365, 11-18 ; trad. franç. *Œuvres philosophiques*, t. II, p. 808-809)

³⁰ Cf.: »j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini (*perceptionem infiniti quam finiti*), c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même (*hoc est Dei quam mei ipsius*).« (AT IX, 36, 18-20 = AT VII, 46, 28-29)

il est fort croyable qu'il m'a en quelque façon produit à son image et semblance (*ad imaginem et similitudinem*), et que je conçois cette ressemblance (*illamque similitudinem (...) a me percipi*) (dans laquelle l'idée de Dieu se trouve contenue) par la même faculté (*per eandem facultatem*) par laquelle je me conçois moi-même (*ego ipse a me percipior*) « (AT IX, 41, 10-14 = AT VII, 51, 18-23).

Il y a une co-présence originaire de l'Autre à l'*ego*, dont le nom est *similitudo Dei*. L'altérité n'est plus seulement au dehors, identifiable à l'extériorité, elle est intérieure. Or, si l'altérité est présente en moi, présente au moi, il apparaît que se poser la question de l'Autre signifie que ce dernier a toujours déjà été rencontré, fût-ce aveuglément, dans un premier temps, sous la figure de l'opinion. L'Autre est toujours déjà en vue, même s'il n'est pas clairement et distinctement reconnu, dès lors qu'il est immémorialement présent en moi selon le visage inné³¹ de sa perfection.

Si l'on peut maintenir ainsi que la position subjective précède chez Descartes l'intersubjectivité, dans la mesure où l'être-avec – autrui demeure une relation contingente, dérivée³² et non pas constitutive du rapport que l'*ego* entretient avec lui-même, il n'est pas assuré que l'on puisse reprocher à l'auteur des *Meditationes* de ne pas avoir pensé la relation à l'Autre dans son aspect déterminant. Au contraire, qu'il s'agisse de l'opposition au Malin Génie ou de l'exacte connaissance ontologique de la position de l'*ego*, la relation devient prioritaire, première, et préside à la détermination du pôle de la subjectivité. La relation de dépendance ontologique de la créature, l'opposition de l'*ego* aux prétentions supposées du malin, définissent les conditions réelles ou fictives d'intelligibilité des termes de la relation.

Si le rapport à l'Autre est bien constituant de la relation à soi, nous comprendrons que la position d'un Autre trompeur procède en toute méconnaissance de cause, d'un geste d'extra-position, dans la mesure où pour ne pas être reconnu en moi selon la vérité infinie de sa figure, l'Autre est figuré, malin, hors de moi, comme le traître auquel je vais m'opposer. On ne s'oppose donc qu'à celui qu'on a auparavant extra-posé, c'est-à-dire posé hors de soi. De même, nous pourrions comprendre sous la catégorie de projection ou de *transfert* – pour garder un vocabulaire cartésien –, l'extra-

³¹ Cf.: »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 (*innata*) dès lors que j'ai été créé.« (A.-T., IX, 41, 3-5 = AT VII, 51, 12-14)

³² Si la relation du sujet à l'objet – le rapport *ego*/monde dans son aspect cognitif – demeure prioritaire, l'*alter ego* ne pourra plus être rencontré que dans le champ de l'objectalité et sa rencontre ne concernera que secondairement l'*ego*. Dès lors que l'*ego* se constitue indépendamment de la relation intersubjective, il ne peut considérer l'autre que comme un étranger.

position d'une cause de l'errance. Plutôt que de comprendre seulement le Malin Génie comme la »projection imagée« du »propre pouvoir critique« de Descartes, et donc comme le »renvoi de la pensée abusée à son vœu de désabus«³³, nous préférons ici – dès lors que nous conservons le thème de la projection –, reconnaître dans cette figure, le double même de l'ego trompeur. L'ego est en effet à l'égard de lui-même, joué et joueur, victime et bourreau dès lors que la précipitation de la volonté expose le jugement à l'errance. La dualité des facultés rendant possible la duplicité d'un ego trompeur et trompé. Mais avant de reconnaître cette division des pouvoirs, cette disproportion des facultés, l'ego prête à l'Autre un pouvoir qu'il exerce seul sur lui-même.

Le Malin Génie ne procède donc pas simplement d'une »résolution volontaire de se défier«, il exprime aussi, confusément, que l'erreur humaine n'est pas encore reconduite à sa source. Quelle meilleure façon d'ignorer que nous sommes responsables de nos erreurs que de nous supposer dupés par l'Autre. C'est bien dans un premier temps, en toute méconnaissance de cause, que l'ego prête à l'Autre la responsabilité de ses illusions avant de reconnaître qu'il est, en la matière, seul juge.

Procédons d'emblée à une relecture³⁴ du motif classique du *cogito* tel qu'il est interrogé dans son statut de certitude, à l'orée de la *Méditation troisième*.

De la certitude et de sa condition vériditive

Si nous suivons de près les premières lignes de la *Meditatio III*, nous remarquons que le recensement des choses sues véritablement (*omnia*

³³ Cf. Roger Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, P.U.F., Paris 1958, note 1, p. 185. Il faut accorder à Henri Gouhier qu'il s'agit là d'une curieuse note psychanalytique (cf. *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, 3e édition, Paris 1978, note 14, p. 119), mais pour des raisons qui ne tiennent pas tant à l'usage immaîtrisé d'un lexique freudien, qu'à la confusion des thèmes. Le malin génie est présenté dans la même note, à la manière d'Otto Rank, comme une figure – malveillante – du double et comme un être d'artifice »fabriqué«, commandé par les exigences de la méthode. Or le motif imaginaire de la projection doit être distingué rigoureusement de la fiction en son essence symbolique.

³⁴ Une première version de cette étude était déjà rédigée lorsque nous avons eu connaissance de l'excellent travail de Michelle Beyssade – »Sur le début de la Méditation troisième (AT VII, 34-36 ; IX, 27-28): de la certitude au doute«, in *Laval Théologique et Philosophique*, 53, 3 (octobre 1997): 575-585 –, dont la générosité nous a tenu pleinement informés. La reprise actuelle de cette étude lui doit beaucoup, certainement ce qu'elle a de meilleur. Le reste, c'est-à-dire le pire, nous revient de plein droit.

recensui quae vere scio) (AT VII, 35, 3) comprend la définition de l'*ego* dans son essence et dans son existence: »Je suis une chose qui pense (*Ego sum res cogitans*), c'est-à-dire qui doute (*dubitans*), qui affirme (*affirmans*), qui nie (*negans*), qui connaît peu de choses (*pauca intelligens*), qui en ignore beaucoup (*multa ignorans*), qui aime, qui hait³⁵, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.« (AT IX-1, 27, 7-10)

Descartes procède ainsi à une délimitation précise de la sphère du certain. Il demeure incertain que les choses que je sens ou imagine existent »hors de moi (*extra me*) et en elles-mêmes«, mais il est certain, c'est-à-dire, il m'est certain (*sum certus*), je suis assuré que les »façons de penser« (*cogitandi modos*) que sont les sentiments et l'imagination, comme tels, »résident et se rencontrent certainement en moi (*in me*).«³⁶

L'intériorité assurée d'elle-même³⁷, identifiée à une pure existence pensante en première personne, selon diverses modalités (*modus*), n'est encore ici qu'une certitude réaffirmée³⁸, laquelle n'exclut pas que puisse subsister une part d'insu dans cette recension précédemment effectuée: »Et dans ce peu que je viens de dire, je crois avoir rapporté tout ce que je sais véritablement (*vere scio*), ou du moins tout ce que jusques ici j'ai remarqué que je savais (*me scire*).« (AT IX, 27, 15-18 = AT VII, 35, 3-4)

Or, l'objectif du début de cette *Meditatio tertia* est d'étendre le domaine du certain: »Maintenant³⁹ je considérerai (*Nunc circumspiciam*) plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi (*apud me*) d'autres (*alia*) connaissances que je n'aie pas encore aperçues.« (AT IX, 27, 19-21 = AT VII 35, 4-6)

De fait, l'expérience du *cogito* ne livre pas seulement à l'*ego* la certitude de son existence singulière, de son essence comme *res cogitans*, elle semble également lui délivrer le critère de tout savoir indubitable: »Je suis certain que je suis une chose qui pense (*Sum certus me esse rem cogitantem*); mais ne sais-je (*scio*) donc pas aussi ce qui est requis (*quid requiratur*) pour me rendre certain (*certus*) de quelque chose?« (AT IX-1, 27, 21-23)

³⁵ Qui aime, qui hait: addition de la version française à comparer avec AT VII, 28, 20-22 = AT IX-1, 22, 23-26).

³⁶ AT IX, 27, 12-15 = AT VII, 34, 22 – 35, 2. Cette réduction du certain aux seules modalités de la pensée reprend les conclusions d'une restriction déjà effectuée, cf. les expressions »*videre videor*« et »*praecise sic sumptum*« (AT VII, 29, 14-15 et 17).

³⁷ Cf.: »m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et familier à moi-même.« (AT IX-1, 27, 5-7 = AT VII, 34, 16-18)

³⁸ Cf. par ex.: »*Ego sum, ego existo; certum est.*« (AT VII, 27, 9 = AT IX-1, 21, 19) et »*Sed quid igitur sum? Res cogitans.*« (AT VII, 28, 20 = AT IX-1, 22, 23)

³⁹ Deuxième scansion du texte après *Claudam nunc oculos* / Je fermerai maintenant les yeux (AT VII, 34, 12 = AT IX-1, 27, 1)

Si la clarté et la distinction des idées conçues deviennent la condition ultime, nécessaire et suffisante, de toute certitude⁴⁰, il convient d'établir – au terme précisément d'une réflexion sur les conditions de possibilité de cette connaissance certaine –, que tout (omne) ce que l'*ego cogitans* perçoit fort clairement et distinctement est vrai: »Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale (*ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere*), que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies (*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*).« (*Ibid.*, 27, 28-30.)

Telle est donc la règle générale (*regula generali*) qu'il semble à l'*ego* possible d'établir ou de poser (*videor (...) posse statuere*⁴¹), où la certitude se mue en vérité des choses sues, c'est-à-dire, conçues par l'*ego cogitans* avec clarté et distinction.

La règle (*regula*) pour la connaissance ne donne ici cependant rien à connaître de nouveau, au regard des choses (*res*), au titre de *cogitatum*. Son contenu de connaissance concerne, en propre, la forme de toute connaissance certaine. Elle est générale en ce qu'elle procède d'une puissance subjective (*posse*)⁴² de généralisation à toute conception claire et distincte, du statut de vérité, sur fond de reconnaissance par l'*ego cogitans* de la nécessité unissant un certain caractère de la perception, sa clarté et sa distinction (*clare et distincte percipio*) à l'expérience de la certitude.

La règle générale est ainsi le critère suffisant, permettant de fonder en vérité, la certitude subjective (*sum certus*) à venir de l'*ego*. Si la perception claire et distincte est pleinement fiable, ce dont je serai certain sera alors vrai comme l'est déjà ce dont je suis certain. La règle générale est donc un principe absolu de discrimination de la vérité puisque la certitude subjective qu'éprouve l'*ego* percevant de manière claire et distincte, est vraie. Aucune césure ne sépare ici le domaine de l'intériorité subjective de celui de la science adéquate (*adaequatus*) égalant son objet, à la manière par exemple, d'une scission de l'Esprit et de la conscience.

⁴⁰ Cf.: »dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien (*nihil aliud*: rien d'autre) qu'une claire et distincte perception (*perceptio*) de ce que je connais / *ejus quod affirmo*: de ce que j'affirme« (AT IX-1, 27, 23-25 = AT VII, 35, 8-10)

⁴¹ Cf. l'autre occurrence de *statuere* dans les *Meditationes*, AT VII, 25, 11: *statuendum sit*.

⁴² Particulièrement attentive à l'écriture du texte cartésien comme exercice méditatif, M. Beyssade commente: »un pouvoir et un espoir (...) l'espoir d'autres certitudes. Aucune ombre, jusqu'ici, sur cette certitude et cet espoir certain.« (art. cit., p. 579) L'»espoir certain« – expression que M. Beyssade emprunte à Descartes – *certam* (...) *spem* (AT VII, 80, 18-19) –, se heurte vite à la réactualisation de l'argument du Dieu trompeur et devient, après le *vel forte etiam*, un »espoir hésitant« (*Ibid.*, p. 582).

Il conviendra ultérieurement de comparer le motif hégélien de l'expérience de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit* complété par le thème du doute et du désespoir, au propos cartésien. La réalisation du concept chez Hegel vaut pour la conscience, comme la »perte d'elle-même; car sur ce chemin, elle perd sa vérité. Il peut donc être envisagé comme le chemin du *doute* (*Zweifel*), ou proprement comme le chemin du *désespoir* (*Verzweiflung*).«⁴³ Chez Descartes *a contrario*, le terme de l'itinéraire n'abolit pas le moment de la conscience.

De même, la critique hégélienne du pseudo-doute sceptique ne concerne pas Descartes, lequel ne retrouve pas la vérité phénoménale perdue: »Il n'arrive pourtant pas ici ce qu'on a coutume d'entendre par doute, c'est-à-dire une tentative d'ébranler telle ou telle vérité supposée, tentative que suit une relative disparition du doute et un retour à cette vérité, de sorte qu'à la fin la chose est prise comme au début.«⁴⁴ Sans conteste, le doute cartésien procède bien lui aussi de »la pénétration (*Einsicht*) consciente dans la non-vérité du savoir phénoménal«.

*

Il reste qu'avant même de poser une telle règle discriminative, Descartes avait soulevé – sous la forme d'une hypothétique restriction⁴⁵ –, une objection décisive concernant la perception claire et distincte, »laquelle de vrai ne serait pas suffisante (*quae sane non sufficeret*) pour m'assurer qu'elle est vraie / *ad me certum de rei veritate reddendum*: pour me rendre certain de la vérité de la chose/, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse.« (*Ibid.*, 27, 25-27)

S'il se pouvait, ne fût-ce qu'une fois (*si unquam*), qu'une perception ou une conception présentant les marques de la vérité – la clarté et la distinction – s'avèra fausse, il s'ensuivrait non seulement que la règle générale (toutes les fois) ne pourrait pas être posée, mais également et plus gravement, que la certitude subjective conférée par la clarté et la distinction de la *prima cognitione* – soit, rien moins que le *cogito* entendu comme détermination de l'existence de l'*ego* et identification de son essence comme *res cogitans* –, ne serait plus suffisante pour m'assurer de sa vérité.

⁴³ *Introduction*, trad. Hyppolite I, Aubier, Paris 1977, p. 69.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Le latin a recours ici à des imparfaits du subjonctif, *non sufficeret*, *si posset*, pour souligner ici, la dimension irréaliste – et non possible – de l'hypothèse du caractère fallacieux du clair et du distinct. Cf. André Doz »Postlude sur Descartes«, *Revue philosophique*, 1 (1996), p. 138.

L'ego se souvient encore d'avoir été abusé par de pseudo-évidences, égaré par une confiance téméraire. Désormais, la mémoire de l'abus doit prévenir de toute malheureuse répétition: » Toutefois (*Veruntamen*) 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.⁴⁶ Encore une fois, il faut se dépandre⁴⁷.

Lorsque je pensais saisir dans la lumière de l'évidence sensible, la vérité du monde, j'ai été confondu par l'erreur d'attribuer à la *res extensa* ce qui ne relevait que de ma sensation: » 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 (*extra me*), d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables (*omnino similes*). « (AT IX-1 28, 4-9 = AT VII, 35, 23-27)

Mais alors, la vertu de ma perception ne me faisait pas défaut car je jugeais selon l'habitude, j'affirmais intrépidement. Je croyais percevoir clairement, alors que je ne faisais que percevoir confusément des choses complexes. Je ne jugeais pas en connaissance de cause, c'est-à-dire, en vérité.

Dans ce cas, néanmoins, la perception claire et distincte ne saurait être suspectée car ou elle est, et elle demeure la réponse dernièrement fiable, ou elle n'est pas et je m'expose moi-même à l'erreur: » Et c'était en cela que je me trompais.⁴⁸ La validité de la règle générale n'est donc pas entamée. Il nous revient simplement de distinguer les cas particuliers de son application, de procéder à une clarification en terme de classification.

L'objection ne semble donc pas porter à conséquence. Elle permet même de réaffirmer que la sphère du certain doit être réduite au seul domaine de la pensée: » 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 des sens. Or qu'est-ce que je concevais clairement et distinctement en elles (*Quid autem de illis clare percipiebam*: Qu'est-ce que je percevais clairement à leur sujet)? Certes, rien autre chose sinon que les idées ou les pensées de ces choses (*rerum ideas, sive cogitationes*) se présentaient à mon esprit (*menti*

⁴⁶ *Ibid.*, 27, 31-33 = AT VII, 35, 16 et AT-1 IX, 56, = AT VII, 70. Le latin est plus radical puisqu'il parle de choses admises comme entièrement, totalement certaines et manifestes (*omnino certa et manifesta*). Il ne s'agit plus alors d'un degré dans la certitude mais d'un absolu.

⁴⁷ Cf.: « *quae tamen postea dubia esse deprehendi* » (AT VII, 35, 17-18).

⁴⁸ AT IX-1, 28, 9 = AT VII, 35. Descartes poursuit: » 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 (*si verum judicabam, id non ex vi meae perceptionis contingebat*: (si mon jugement était vrai, cela n'advenait pas par la vertu de ma perception). «

meae obversari). Et encore à présent je ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moi (*in me*).« (AT IX-1 27,33 – 28,4 = AT VII, 35, 18-23)

De ce point de vue, ne se trouve rappelée ici que la certitude du *cogito*, c'est-à-dire la clarté et la distinction de la présence en l'*ego cogitans*, d'idées, fût-elles confuses et complexes, comme modalités irréductibles de la pensée. Si ce que je pense est incertain, il demeure certain que je le pense. Si ce que je pense est confus et complexe, il m'apparaît néanmoins clairement et distinctement, à titre résiduel, qu'il s'agit bien des modalités évidentes de ma pensée.

Un problème, il est vrai, demeure: je puis donc croire à tort percevoir clairement, c'est-à-dire je peux estimer percevoir clairement en raison de l'habitude dont je suis victime. Dans ce cas néanmoins, personne d'autre que moi, ne me trompe. Je suis le seul fautif et le seul responsable de mes égarements.

*

Descartes aborde ensuite le cas de la considération passée de quelque chose de »fort simple« et de »fort facile« (*valde simplex et facile*) dans le domaine de l'arithmétique et de la géométrie: »par exemple que deux et trois joints ensemble produisent le nombre de cinq, et autres choses semblables (*vel similia*)« (AT IX-1, 28, 12-15 = AT VII 35,30 – 36, 2). L'intuition (*intueri*) à leur égard, était alors assez claire, assez perspicace ou transparente (*satis perspicue*), pour engager l'*ego* à affirmer que ces choses étaient vraies.

Si la sphère du sensible provoque l'illusion – sur fond d'habitude de croyance – de la clarté et de la distinction, il n'en est pas de même des modalités de l'*intuitus mentis* en arithmétique et en géométrie, c'est-à-dire dans le domaine des connaissances mathématiques défini notamment, par les *Regulae ad directionem ingenii*.

Sur le mode d'une concession (Certes: *Equidem*), Descartes revient sur la raison de douter – précédemment évoquée dans la *Première Méditation* –, d'une intuition ne présentant pas, à la différence des perceptions sensibles, un manque de clarté et de distinction. Il s'agit de l'argument du Dieu trompeur, soit du Dieu qui me trompe immédiatement, ou qui me laisse m'abuser: »Certes, si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison (*non aliam ob causam*), que parce qu'il me venait en l'esprit, que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes (*quae manifestissima viderentur*).« (AT IX-1, 28, 16-21 = AT VII

36, 4-8) L'ego est-il donc incapable de vérité, sa nature relève-t-elle d'une fausseté radicale?

De l'aveu

Dieu m'a-t-il fait don – dès lors que je suppose encore en vertu de cette opinion préalablement conçue sur sa toute-puissance (*praeconcepta de summa Dei potentia opinio*) (AT VII, 36, 8-9) qu'il l'a pu (*indere potuisse*) (*Ibid.*, 36, 7.) –, d'une nature telle »que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes« (AT IX-1, 28, 19-21).

L'occurrence de cette opinion particulièrement récurrente ici⁴⁹, conduit l'ego au nécessaire aveu d'une certaine impuissance »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'avouer⁵⁰ 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, 28, 21-25)

Si l'Autre veut (*siquidem velit*) égarer (*ut errem*) l'ego sur ce dont il croit (*puto*) avoir une intuition la plus évidente possible (*evidentissime intueri*), il le peut. Les yeux de l'esprit (*mentis oculis*) seront ainsi abusés par de »fallacieuses lueurs«⁵¹ en lieu et place d'une éclatante évidence. Je peux donc penser voir le plus évidemment possible, par le biais des yeux de l'esprit, et être trompé.

Tel est peut-être mon destin: être abusé même lorsque je vois clair en matière de vérités distinctes.

L'aveu est ici nécessaire dès lors que le spectre de la toute-puissance réapparaît. L'efficacité aisée, facile, de l'égarement provoqué (*facile illi esse efficere ut errem*) (AT VII, 36, 10-11) est analytiquement comprise dans l'opinion préconçue de la toute puissance de Dieu. Autrement dit, la souveraineté de l'Autre peut toujours limiter les prétentions gnoséologiques de l'ego en les réduisant à néant.

Il importe de souligner cette dimension du nécessaire qui prend la forme d'un aveu, d'une confession du sujet cartésien, désormais confondu. L'aveu désigne en français, avant la reconnaissance d'une faute – sens qui

⁴⁹ Cf.: »*quam quia veniebat in mentem*« (AT VII, 36, 5-6) et »*mihî occurrit*« (*Ibid.*, 36, 9).

⁵⁰ Cf.: »*non possum non fateri*: je ne peux pas ne pas avouer« (AT VII, 36, 10).

⁵¹ Nous empruntons cette belle expression à G. Rodis-Lewis, *Création des vérités éternelles, doute suprême et limites de l'impossible chez Descartes*, Actes de New Orleans, Francis L. Laurence, Biblio 17, 1982, repris in *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Vrin, Paris 1985, p. 122.

prévaut depuis le XVII^{ème} siècle –, la reconnaissance de quelqu'un comme son maître ou son seigneur. S'agit-il ici pour Descartes de reconnaître la suprématie ontologique de Dieu et ce, dès avant la démonstration de son existence et la compréhension exacte de sa véracité? Il semble que l'aveu concerne tout-à-la fois l'intelligence d'une allégeance définitive à l'Autre et la déclaration de l'impossibilité pour l'*ego* de ne pas tirer les conclusions les plus extrêmes de l'opinion du Grand trompeur. S'Il est et s'Il est trompeur, je dois concéder que même ce qui me paraît pleinement lumineux peut s'avérer falsifié.

La reconnaissance, sous la forme d'un aveu, des limites de ma puissance procède ainsi d'une confrontation raisonnée à la figure de la toute-puissance divine, qui par elle-même, demeure menaçante. C'est ici la nature de mon esprit – sous la figure de sa propre puissance de penser et de s'ordonner selon des critères de vérité et de fausseté –, qui se trouve inquiétée par l'évocation renouvelée de l'argument du Dieu trompeur.

L'aveu est ainsi la confession:

- d'une puissance inquiète de n'être qu'une impuissance ignorée
- de l'impuissance radicale à ne pas pouvoir nier que l'évidence puisse être trompeuse, soit: la contrainte reconnue d'avouer ce que qui est intuitionné clairement et distinctement pourrait n'être point vrai.

Ce passage est décisif. Il concerne désormais les conséquences sur la relation de l'*ego cogitans* à ses certitudes, de la pure actualité de chaque présentation de l'opinion de la »souveraine puissance d'un Dieu«. Les phrases précédentes écrites au passé, ne mentionnaient encore que des assurances anciennes et des doutes d'hier développées dans la *Première Méditation*.

La règle générale est-elle donc invalidée, non seulement dans son caractère de généralité, mais également comme règle de discrimination du vrai? La suspicion d'une définitive déception ruine-t-elle non seulement l'usage, mais également et plus fondamentalement, la position d'un tel critère de délimitation de la vérité et de la fausseté?

Du défi

Reconnaissons que le texte ne mentionnait pas jusqu'à présent et de manière explicite, le *cogito*. Il semble donc que le rappel de l'argument du Dieu trompeur ne concerne que la clarté et la distinction de la certitude mathématique et qu'il convient, en ce début de la *Troisième Méditation*, de réexaminer ce point, afin de savoir s'il est finalement possible de sauver la

science. Soit: de préserver de la puissance maligne de Dieu, la certitude subjective générée par l'activité mathématique, géométrique et arithmétique de notre esprit.

Mais, précisément, Descartes va faire suivre la mention de l'argument du Dieu qui peut tromper, par le rappel du caractère définitivement irréductible du *cogito*. Irréductible, en ce qu'il apparaît ici, absolument soustrait à l'efficacité de l'hypothétique puissance maligne de l'Autre: »Et au contraire, toutes les fois que je me tourne (*me converto*) vers les choses (*ipsas res* = les choses mêmes) que je pense concevoir (*percipere*) fort clairement, je suis tellement persuadé par elles (*tam plane ab illis persuadeor* = je suis si pleinement persuadé par elles), que de moi-même je me laisse emporter (*sponte erumpam*) à ces paroles (*voces*): Me trompe qui pourra (*fallat me quisquis potest* = me trompe quiconque le peut), si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je sois rien (*ut nihil sim*), tandis que je penserai être quelque chose (*quandiu me aliquid esse cogitabo* = tant que je penserai que je suis quelque chose); ou que quelque jour il soit vrai (*verum*) que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis; ou bien (*vel forte etiam* = ou peut-être même) que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables (*similia*), que je vois clairement ne pouvoir être d'aucune façon que je les conçois (*in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam* = dans lesquelles je reconnais une contradiction manifeste.« (AT IX-1, 28, 25-34 = AT VII, 36, 8-21, souligné par nous)

La conversion du regard (*me converto*) opérée, génère une persuasion assurée d'elle-même. L'assentiment concerne ici non seulement le présent de la conception claire et son caractère irrésistible – »tandis que«, mais également le caractère itératif de la persuasion: »toutes les fois...«, mais plus encore, la permanence d'une vérité soustraite aux prises du Dieu trompeur: »ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis«.

Or, les paroles qui emportent désormais, au présent, l'*ego* dans un élan irréversible, incorrigible, ne concernent pas, d'abord, comme nous pouvions nous y attendre, le statut de la certitude mathématique, dans la mesure précisément où elle seule se trouvait mentionnée, mais le *cogito*. Descartes écrit en effet que le Dieu trompeur ne peut pas faire qu'il ne soit pas s'il pense être, ou bien encore annuler pour l'avenir le fait qu'il ait été un jour, maintenant. On voit bien que même si la remise en doute du début de la *Meditatio* III ne cite pas le cas du *cogito*, c'est bien celui-ci qui réapparaît en premier lieu lorsqu'il s'agit de maintenir quelque chose de l'ordre du vrai contre les prétentions d'un Dieu trompeur.

Notons cependant qu'il ne réapparaît que dans sa version première, la plus épurée, à savoir la position de l'existence de l'*ego*, et non dans sa version complète – comme identification de l'essence de cette existence, en terme de *res cogitans*. Ce qui tend à accentuer le caractère fondamental de l'existence conquise par l'*ego*.

Il est vrai cependant que Descartes évoque la modalité de son existence ontologique *je suis* (*cum jam verum sit me esse*) comme un être quelque chose (*quandiu me aliquid esse cogitabo*). Mais il ne s'agit pas tant ici, de son être comme *res cogitans* que de son être quelque chose plutôt que rien (*nunquam tamen efficiet ut nihil sim*) (AT VII, 36, 16).

Le problème est donc bien de savoir si je suis quelque chose plutôt que rien et non pas seulement telle ou telle chose, telle ou telle manière d'être. Il est évident néanmoins que si je me suis révélé existant en dépit des prétentions malignes de l'Autre et comme limite même de ces dernières, c'est que précisément en tant que pensant.

A la mention de la certitude du *cogito* fait donc suite le doute retrouvé concernant la vérité des mathématiques qui conduit *in fine* comme »doute de second ordre«⁵², à interroger le bien-fondé de l'évidence même du *cogito*.

Plusieurs problèmes se posent dès lors à nous:

1) si le texte rappelle que le *cogito* est sauvé envers et contre toute entreprise malveillante à l'égard de la puissance de persuasion de l'évidence actuelle, c'est donc que l'aveu précédemment évoqué, le concernait déjà. De telle sorte qu'il est possible d'avancer que même si Descartes ne remettait pas en doute explicitement le *cogito*, il présupposait cependant qu'il devait l'être. Mais à quel titre?

2) Faut-il donc confondre ici la perception claire et distincte dans le domaine mathématique et l'évidence du *cogito*, tant du point de vue de la suspicion à l'égard de leurs vérités respectives, que du point de vue de leurs validations sous la forme du défi, c'est-à-dire de l'épreuve de leur irrésistibilité.

3) Quelles sont les implications philosophiques, au regard d'une théorie de la subjectivité, des options de lecture que nous suivrons pour tenter de résoudre, les deux problèmes ci-devant, énoncés.

Toute la question justement, réside dans la présence d'une expression latine au coeur de la formule du »défi« que ne rend pas fidèlement la version française de 1647.

⁵² Nous empruntons cette expression à Anthony Kenny, *The Cartesian Circle and the Eternal Truths*, *Journal of Philosophy*, 1970, 67, pp. 685-700 et *The Cartesian Spiral*, 1983, in *The Heritage of Wisdom*, Blackwell, 1987. M. Beyssade parle de »doute rétrospectif« (art. cit., p. 583).

Descartes écrit: »*vel forte etiam* (ou peut-être même) *ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia.*« (AT VII, 36, 18-20) Le texte français préfère: »ou bien que«⁵³.

En 1641, la disjonction de l'ordre la vérité du *cogito* et des mathématiques est, en ce lieu du texte, posée. Le *cogito* est immédiatement sauvé par et dans la formule du défi et implique hypothétiquement les vérités de la science. En 1647, l'expression indique plutôt une équivalence – il s'agit d'un *ou* inclusif – des types de certitude laquelle confond, de fait, le *cogito* et les mathématiques et annule le rappel heureux du début de la *Meditatio* III⁵⁴.

En ce point du texte, Descartes confond les modes d'évidence, les types de certitude des mathématiques et du *cogito*. Il n'y a en effet qu'une lumière naturelle. Dès lors, ou celle-ci se révèle dernièrement fiable ou il faut s'en défier aussi bien pour faire l'addition de deux et de trois que pour affirmer son existence et connaître son essence. Le *cogito* devient une occurrence parmi d'autres, au même rang qu'elles, de la certitude subjective, entée sur la clarté et la distinction d'une perception évidente.

Lorsque nous confondons ainsi la question de la vérité des mathématiques et le problème de la validation du *cogito*, nous revenons avec Descartes, en deçà de l'ordre systématique des raisons des *Meditationes*, puisque la distinction du doute portant sur les vérités de la science et la suspicion à l'égard de la certitude de l'existence du doutant nous semblait définitive. Descartes n'écrit-il pas, pour spécifier le genre d'assentiment propre au *cogito*, entendu ici comme la connaissance claire de mon existence – »moi qui suis certain que je suis (*qui jam necessario sum* = qui à présent de toute nécessité suis): »il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre (*aliud*) chose pour moi (*in locum mei*), et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celle que j'ai eues auparavant (*quam omnium certissimam evidentissimamque*, de toutes la plus certaine et la plus évidente).«⁵⁵

⁵³ Cf.: »ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables« (AT IX-1, 28, 31-34).

⁵⁴ On notera qu'en 1647 la formule du défi rend équivalent les deux ordres de vérités – »ou bien« (AT IX-1, 28, 31) – et annule toute prétention à la certitude antécédente à la démonstration du Dieu véracé et donc indépendante d'elle-«certain d'aucune chose« (AT IX-1, 29, 2). En 1641, il s'agit d'une hypothétique extension de la certitude du *cogito* aux vérités mathématiques – »ou peut-être même« (*vel forte etiam*) (AT VII, 36, 18-19) – et d'une plénitude de et dans la certitude (*plane certus*) (AT VII, 36, 28), sans qu'il soit mentionné si oui ou non se trouvent confondus les différents ordres de vérité. En tout état de cause, Descartes n'a pas écrit: »il ne semble pas que je puisse jamais être pleinement certain du *cogito* et *a fortiori* des vérités mathématiques.«

⁵⁵ AT IX-1, 19,40 20,3 = AT VII, 25, 15-18. Cf. sur ce point, Jean-Marie et Michelle Beyssade, *Introduction, Méditations métaphysiques*, Garnier-Flammarion, (1979), rééd. 1992, pp 19-20.

Il est vrai cependant, que le texte latin de 1641 à son tour, mais plus avant, témoignera du caractère indubitable de **tout** ce qui m'est montré par la lumière naturelle; comme: de ce que je doute, il s'ensuit que j'existe (*ex eo quod dubitem sequatur me esse*), en ajoutant *et similia* (*et choses semblables*) (AT VII, 38, 29). Là où la version de 1647 sera tout simplement silencieuse⁵⁶, le texte premier de Descartes traite communément, au regard de la même lumière, le cas du *cogito* et celui des vérités mathématiques.

Nous pourrions également souligner – pour relativiser la portée de ce *vel forte etiam* –, que la version latine de 1641 avait recours à la même expression *et similia* lorsqu'elle abordait la question de la vérité de la certitude mathématique: «*ut quod duo et tria simul juncta sint quinque, vel similia* (et autres choses semblables, présent dans la version de 1647)» (AT VII, 36, 1-2).

Telle est donc la surprise du lecteur qui se retrouve à douter avec Descartes du *cogito* comme des vérités mathématiques, tout en reconnaissant dans la première formule latine du défi, le privilège du *cogito*.

Nous ne pouvons pas néanmoins, passer sous silence cette exceptionnelle réserve exprimée en 1641: *vel forte etiam* ou «peut-être même», qui finalement réduite, témoigne néanmoins de la réticence de l'écrivain, lorsqu'il s'agit de relativiser l'absolu de la découverte du *cogito* et ce, dans la mesure où ce dernier, à la différence des vérités mathématiques peut toujours se réaffirmer dans un nouveau retour du doute. Mais, cette assurance n'en demeurera pas moins une certitude subjective, une persuasion de l'*ego cogitans*.

Ainsi, nous pouvons concevoir que les lectures des *Méditationes* s'appuyant sur telle ou telle version et tel ou tel texte donneront lieu à des formulations différenciées et contradictoires.

Toute la question est là, partageant les commentateurs de Descartes. Ou le *cogito* est définitivement soustrait au doute et sa certitude décalée irréductiblement de celle occasionnée par les connaissances mathématiques, ou comme les autres vérités, il demeure encore, à l'orée de la *Méditation Troisième*, sujet à caution.

Persuasion / Science

S'agit-il ainsi d'avancer que ce que l'*ego cogitans* affirme de lui-même ne procède que d'une pseudo-perception?

⁵⁶ Cf.: «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.» (AT IX, 30, 30-33) Il est vrai que dire: «je ne saurais rien révoquer...» dispense d'écrire *et similia*.

Le *cogito* – entendu comme l'affirmation de mon existence comme chose pensante –, ne peut pas être comparé à l'expérience sensible du monde. A ce titre, on ne peut pas à son sujet, s'imaginer percevoir clairement et distinctement.

L'intuition qui préside à l'expérience du *cogito* est par elle-même assez transparente pour se fonder sur elle. Comme telle, elle s'apparente bien aux vérités arithmétiques et géométriques lesquelles n'engagent l'*ego* qu'à considérer des choses fort simples et faciles. Le doute ne peut donc être maintenu à l'encontre du *cogito* que s'il peut l'être au sujet de l'évidence actuelle des mathématiques qui présentaient une suffisante clarté, et réciproquement. Le rappel de l'argument du Dieu trompeur vient précisément, comme nous l'avons montré, indiquer la voie.

L'esprit qui toujours nie jusqu'à s'affirmer enfin, pourrait avoir dit oui à soi trop tôt, consentit imprudemment à se reconnaître existant, et à se déclarer sans réserves suffisantes, *res cogitans*.

Ce que je suis en vérité dépendant de la compréhension vraie de ce qu'il peut, la conclusion ici s'inverse.

Il importe à ce sujet, de relever l'atténuation dernière du propos cartésien sans toutefois par trop l'accentuer: » Et certes, puisque je n'ai aucune raison (*occasionem* = occasion) de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur (*aliquem Deum esse deceptorem*), et même que je n'ai pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu (*nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus* = et que je ne sais pas de manière suffisante (*satis*) s'il y a un Dieu), la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère (*tenuis*), et pour ainsi dire métaphysique (*ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio*).« (AT IX-1, 28, 35-39)

Il ne fait pas de doute (*Et certe*) que c'est l'opinion qui fonde le doute et qu'à ce titre, la raison demeure silencieuse sinon pour évoquer au nom même d'une préconception de Dieu, la nécessité de poursuivre la recherche de la vérité. Le doute procède ici d'un défaut de savoir, d'une ignorance⁵⁷ – je ne sais pas encore suffisamment s'il y a un Dieu.

En effet, il ne s'agit pas tant d'interroger ici le degré du doute ou même sa nature, que de saisir sa logique. A ce titre, même le plus petit doute rend le *cogito* probable et ne fonde plus en vérité sa certitude.

Même si je n'ai aucune occasion d'estimer, de considérer ou de croire (*nullam occasionem habeam existimandi*) (AT VII, 36, 21-22) en un Dieu trompeur, je ne peux pas feindre que l'opinion d'un tel Dieu ne se présente pas à moi, contre mon gré et ce, à la différence du Mauvais Génie dont j'ai construit moi-même la figure. Dès lors, la connaissance de Dieu prime sur

⁵⁷ Cf.: »*hac enim re ignorata*« (AT VII, 36, 28).

toute autre assurance et apparaît comme l'horizon d'une définitive résolution des inquiétudes métaphysiques: »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 sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose (*hac enim re⁵⁸ ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse* = dans l'ignorance de cette chose, je ne vois pas que je puisse jamais être tout à fait ou pleinement certain d'aucune autre).« (AT IX-1, 28, 39 – 29-2 = AT VII, 36, 28-29)

La suppression de l'*opinio* du Dieu trompeur requiert donc un devoir d'examen (*examinare debeo*), subordonné à une occasion de pensée, à une occurrence. A la raison de croire qu'il y a quelque Dieu qui soit trompeur doit faire suite l'occasion d'une interrogation concernant l'existence et l'essence de Dieu comprise dans sa possibilité de tromper (*an sit Deus, et, si sit, an possit esse deceptor*) (AT VII, 36, 27-28)

Lorsque le français de 1647 écrit : »je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose« (AT IX-1, 29, 1-2), le latin résonne autrement: »*non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*« (AT VII, 36, 28-29). La certitude, antérieure à la démonstration de l'existence du Dieu véracé, ne peut donc être que sujette à caution, pure évidence subjective. La plénitude (*plane*) du certain provient de sa fondation en Dieu, c'est-à-dire dépend de la véracité démontrée de la divinité. De même, la présence de *alia* qui précise »aucune chose« en »aucune autre chose«, ne concerne évidemment pas le *cogito* qui se trouverait excepté du doute maintenu et universalisé, mais: »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.«⁵⁹

⁵⁸ Cf.: »*res*, ici, désigne Dieu.« (M. Beyssade, art. cit., p. 585) La règle ne donnant à connaître aucune *res*, doit s'assurer pour être une règle universelle de vérité, de la connaissance d'une *res* dont dépend et tous les étants et toutes les vérités créées.

⁵⁹ M. Beyssade, art. cit., p. 583. Cf. sur cette question: »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 (*quam summam ens esse* (que l'être du souverain être) (...) la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement (*ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit*).« (AT IX-1, 55, 2-11 = AT VII, 69, 7-15) et: »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 chose (*Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim*). Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses...« (AT IX-1, 56, 22-2789 – = AT VII,

Même l'existence de l'ego, même la détermination de son essence, semblent désormais – au regard d'une investigation métaphysique radicale –, incertaines. Qu'il s'agisse d'être certain de quelque chose – *cogito* et vérités mathématiques se trouvent là confondues – (1647), ou d'être pleinement certain (1641), la récusation de ce qui jusqu'alors pouvait paraître assuré est engagé. L'enjeu demeure de fonder en vérité ce qui peut se présenter au sujet comme savoir certain sans être pourtant vrai.

L'ego se voit donc confronté de manière contradictoire⁶⁰ à deux considérations – la suffisance de l'évidence actuelle et l'opinion de la tromperie divine –, et simultanément exposé à deux sentiments, la confiance et la défiance. De la même façon, se voit-il engagé dans une double et contradictoire gestuelle de l'esprit: avouer et/ou défier.

Si la souveraine puissance de Dieu se présente à mon esprit, je peux et je dois douter de la valeur du don divin. Le cadeau de Dieu est-il empoisonné?

La spontanéité (*sponte*) du défi fondé sur la plénitude de l'auto-persuasion (*plane...persuadeor*) (AT VII, 36, 36) ne peut pas faire oublier néanmoins, que c'est moi qui estime ou juge (*arbitror*) que je perçois clairement et suffisamment distinctement, que je suis et qui je suis. Or aucune lumière ne peut éclairer la lumière. Je ne dispose en la matière d'aucun méta-langage⁶¹ qui puisse me permettre moi-même de dire le vrai sur le certain, c'est-à-dire de me voir voyant clairement et distinctement.

Le dernier critère de la vérité demeure pour moi la lumière naturelle de l'évidence: »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

71, 3-6) ; »quand on a une fois clairement entendu les raisons qui persuadent l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur, même si on ne fait plus attention à ces raisons, pourvu seulement qu'on se ressouviennne de cette conclusion, Dieu n'est pas trompeur, on gardera non seulement la persuasion, mais encore la véritable science et de cette conclusion, et aussi de toutes les autres dont on se souviendra avoir un jour perçu clairement les raisons.« (A Regius, 24 mai 1640, AT III, 65, trad. cit., p. 538)

⁶⁰ Cf. »au contraire« (AT IX-1, 28, 25)

⁶¹ AT IX-1, 30, 33-36. C'est tout le sens de la confiance en Dieu. Cf.: »nous serons assurés, par ceux de ses attributs dont il a voulu que nous ayons quelque connaissance, que ce que nous aurons une fois aperçu clairement et distinctement appartenir à la nature de ces choses, a la perfection d'être vrai.« (Principes, AT IX-2, §28) Le latin, plus justement expliquait: »*memores tamen (...) huic lumini naturali tamdiu tantum esse credentium, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur.*« (AT VIII-1, § 28) Tant que Dieu lui-même, »source de toute lumière«, ne nous révèle pas le contraire de ce que nous enseigne la lumière naturelle, nous devons croire cette dernière comme très fiable et comme notre unique recours.

que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance (*quia nulla alia facultas*), 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.»⁶²

Si Dieu – ou plutôt «quelque Dieu (*aliquem Deum*)» –, m'a conféré «une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes (*quae manifestissima viderentur*)» et, dans la mesure où je ne peux pas – en vertu de la nature de mon esprit⁶³ – ne pas spontanément m'en remettre à l'évidence actuelle, ne pas adhérer à la certitude subjective que j'éprouve lorsque je perçois clairement et distinctement, la déception devient alors, sans appel.

La certitude subjective fondée sur l'expérience de la persuasion, n'est pas une certitude absolue, c'est-à-dire absoute ou délivrée du doute sur sa vérité. La spontanéité de l'assentiment (*sponte erumpam*) où l'*ego* se voit obligé d'acquiescer à ce qui se donne à lui comme vrai, source de la certitude de l'*ego cogitans*, ne fonde pas la certitude entière de la véritable et incontestable science. Telle est le sens de la distinction cartésienne entre la *persuasion* et la *science* vraie et certaine: «Vous dites (...) que »la vérité des axiomes clairement et distinctement entendus est manifeste par elle-même«. Cela aussi, je l'accorde, pour tout le temps qu'on les entend clairement et distinctement, parce que notre esprit est de telle nature qu'il ne peut qu'assentir à ce qui est clairement entendu. Mais parce que souvent nous nous ressouvenons des conclusions déduites de telles prémisses, sans faire

⁶² AT IX-1, 30, 30-33. Cf. également: «examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher (*non potui* (...)) non = je n'ai pas pu ...ne pas) de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que, d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté (atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi = et je l'ai cru d'autant plus spontanément et librement)» (AT IX-1, 46, 40 – 47, 6 = AT VII, 58, 26 – 59, 4). La spontanéité (*sponte*) de la croyance est ici décisive.

⁶³ Cf. AT VII, 65, 5-9 = AT IX-1, 51, 39 – 52, 4: «toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies (*omnia quae clare cognosco esse vera*) (...) la nature de mon esprit (*natura mentis meae*) est telle, que je ne me saurais empêcher de les estimer vraies, pendant que (*saltem quamdiu*: au moins pendant que) je les conçois clairement et distinctement.» Cf. également: «encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement (*valde clare et distincte percipio*), je suis naturellement porté à la croire vraie (*non possim non credere verum esse*: Je ne peux pas ne pas croire que c'est vrai)...» (AT IX-1, 55, 12-14 = AT VII, 69, 16-18).

attention aux prémisses mêmes, je dis qu'alors, si nous ignorions Dieu, nous pourrions feindre qu'elles sont incertaines, bien que nous nous nous ressouvenions qu'elles ont été déduites de principes clairs, et cela parce que nous sommes peut-être d'une nature telle que nous nous trompions même dans les choses les plus évidentes; et par conséquent je dis que, même au moment où nous les avons déduites de ces principes, nous n'en avons eu la science, mais seulement la persuasion. Et je distingue ainsi les deux: il y a persuasion lorsqu'il reste quelque raison qui peut nous porter au doute, mais la science est la persuasion qui nous vient d'une raison si forte, qu'aucune autre plus forte ne puisse jamais l'ébranler; et ceux qui ignorent Dieu n'en ont aucune de telle.⁶⁴

La fondation théologique de la certitude en vérité

»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 existe⁶⁵.

»Mais après que j'ai reconnu (percepi) 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 (*illumque non esse fallacem*), et qu'en suite de cela j'ai jugé (*atque inde collegi*) que tout ce que je conçois (*percipio*) clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai (*necessario esse vera*)...« (AT IX-1, 55-56 = AT VII, 70, 10-13)

Tant que la véracité de Dieu n'est pas établie, même l'évidence la plus lumineuse peut s'avérer la couleur noire du faux. L'établissement de la vérité des idées claires et distinctes requiert donc la preuve de l'existence d'un Dieu véracé. Le problème dans son acuité, concerne-t-il la validation du *cogito*? Dieu doit-il se faire le garant de la proposition *je suis, j'existe*? La position du sujet certain de lui-même demeure-t-elle insuffisante à fonder en vérité l'assurance d'être de l'*ego*?

Sur ce point précis, nous avancerons que l'évidence du *cogito* ne ruine pas encore les effets supposés de la tromperie d'un Dieu qui peut tout et qu'à ce titre, la véracité divine fonde bien la vérité du *cogito* au présent – au-delà donc de la simple question de sa remémoration⁶⁶.

⁶⁴ A Regius, 24 mai 1640, AT III, 64-65, trad. M. et J.-M. Beyssade, éd. cit., des *Méditations*, p. 538.

⁶⁵ *Discours de la méthode*, AT VI, 38.

⁶⁶ Nous suivons donc sans réserve la lecture de Jean-Marie Beyssade sur cette question. Cf. *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris 1979, pp 254-265 et M. Beyssade évoquant dans l'art. cit. la »précarité«, la »fragilité« du *cogito*: »Rien n'est

L'aveu est donc complet. Ma puissance de penser est impuissante à m'assurer pleinement de ce que pourtant, je suis incliné à croire. Je dois le confesser et le déclarer. Ce faisant, j'avoue peut-être ma faute logique: avoir prétendu établir quelque chose d'indubitable, de soustrait aux rêts du Tout-Puisant. J'avoue ma faute de m'être prétendu certain d'exister du seul fait que je pensais, je confesse mon imprudence, sinon mon orgueil.

La règle générale se trouve désormais invalidée. Il faudra, d'après la *Synopsis* (AT VII, 13, 10-13 = IX-1, 10), attendre la *Quatrième Méditation* et la démonstration du caractère véracé de Dieu. Il ne s'agira plus alors d'annoncer cette règle sur le mode d'un «il me semble que je peux établir ou poser» (*videor posse statuere*), pour limiter son statut à une pure certitude subjective, mais de démontrer son caractère d'universelle vérité: «*jam fuse demonstrari illa omnia quae clare cognosco esse vera*» (et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies).«(AT VII, 65, 5-9)

Comme *regula veritatis* (AT VII, 70, 26), «règle par laquelle je m'assure de la vérité», la *regula generali* devient un principe absolument certain d'orientation dans l'exercice de la pensée vraie.

La marque distinctive du vrai, le critère de la vérité ne se trouve fondée que dans et par la position d'un Dieu véracé dont la toute-puissance exclut précisément la tromperie⁶⁷.

La relation que l'*ego cogitans* entretient au vrai est donc une relation de pleine dépendance à l'égard de l'auteur des vérités éternelles. Ce que je dis de moi – *je suis, j'existe, je suis une chose qui pense* – ne reçoit son statut de

stable. Rien n'est ferme et définitivement établi, ni la règle, ni le *cogito*.« (p. 583) Nous ne négligeons pas néanmoins la problématique de l'insuffisance du souvenir d'évidence si la conception et/ou la profération continue, indéfiniment répétée, réitérée du *cogito* s'avère nécessaire pour que je sois maintenu avec certitude – sinon en vérité –, dans l'être. Tel est le problème de la certitude de la permanence de l'*ego* dont le passé le plus immédiat ne peut pas être validé par un *cogito* effectué au présent. Le problème de la garantie d'une identité qui perdure au-delà de sa ponctuelle saisie, d'une persévérance dans l'être de celui qui d'abord, ne se sait pas encore comme substrat et ensuite, se révèle incapable d'une auto-subsistance, ne peut donc pas être réduit. Il s'agit bien évidemment de concevoir la durée comme passage dans le temps, passage d'un certain passé de l'être à son avenir. Il ne s'agit cependant pas pour Descartes, d'une altération ontologique radicale où le passage convertit l'être en être-autre, mais d'une permanence de l'être à lui-même, comme lui-même. Le devenir de la substance est ainsi passage de l'être au même.

⁶⁷ Reste le problème du cercle – la vérité de l'évidence présuppose la démonstration de l'existence d'un Dieu véridique, laquelle présuppose à son tour, la vérité de la lumière naturelle qui me le fait connaître tel –, lequel exigerait une reprise longue de la question de la vérité et de la certitude.

vérité que d'un Autre qui le garantit. Ce qui m'apparaît ne constitue donc pas, à soi seul, une instance de vérité. Le phénomène de la conscience n'est pas un apparaître de plein droit. Il est ainsi impossible à l'*ego cogitans* de préjuger de la valeur de vérité de ce qui se manifeste phénoménalement à lui comme certitude, sans entreprendre une recherche du fondement absolu de la subjectivité, tant du point de vue de la connaissance que du point de vue de l'être.

On peut certes, donner d'autres noms à l'instance absolue de vérité – l'Esprit, l'Histoire, l'Autre comme autre-scène, c'est-à-dire l'inconscient –, il n'en reste pas moins que Descartes inaugure incontestablement une nouvelle époque de la théorie de la subjectivité où la vérité de la certitude présuppose pour être pleinement (*plane*) établie, c'est-à-dire suffisamment, à satiété (*satis*), la position d'une altérité fondatrice dont l'*ego* dépend en propre.

Limiter l'évaluation du cartésianisme à la critique, de sa *psychologia rationalis* (Kant)⁶⁸, de sa prétendue falsification substantialiste de l'*ego* transcendantal (Husserl), de sa mésinterprétation de l'être de l'*ego* comme subsistance (*Vorhandenheit*) (Heidegger), interdit bien de penser, sous la figure du couple certitude / vérité, la singulière intempestivité de cette philosophie de la subjectivité.

Conclusion

L'épreuve de l'impuissance du sujet à fonder dans la solitude de l'exercice méditatif, la vérité absolue de son existence témoigne d'un nécessaire pas en avant des *Meditationes* où l'égologie appelle une théologie.

La question métaphysique d'une vérité absolue déporte l'*ego* de lui-même pour le porter vers Dieu, vers un régime d'être spécifique: celui de la perfection.

Chercher la vérité de toutes choses – c'est-à-dire la garantie absolue de la certitude subjective – conduit l'*ego cogitans* à rencontrer Dieu et à trouver sa propre vérité de créature.

L'*ego* ne pourra ultimement recevoir une garantie d'être qu'en reconnaissant qu'il est comme créature, dépendant de Dieu. Le prix à payer – la dette – pour accéder à la vérité, le coût du savoir vrai, s'avère ontologique. La vérité du *je suis* est bien un *je suis fini*. Je ne peux savoir en vérité que je suis, sans apprendre que je ne suis pas parfait. L'*ego* va ainsi, dans les

⁶⁸ Critique de la raison pure, B 131-132, AK., III, 108, B421-422, AK., III, 275.

Meditationes suivantes, trouver *in fine* autre chose que ce qu'il cherchait inauguralement – à savoir, un point fixe pour la science –, soit: sa vérité de créature. La connaissance que *je suis* et de *ce que je suis* exige la reconnaissance de mon *être fini*. Vouloir simplement s'assurer de la vérité d'une certitude d'être, conduit l'*ego cogitans* à assumer le poids de la vérité d'être une créature, un être fini et dépendant.

Si pour répondre à la question: *Dieu est-il véracé?*, il faut bien évidemment, préalablement, répondre à l'interrogation *Dieu est-il?*, il apparaît que la réponse à cette dernière question fournira plus d'informations au questionnant qu'il n'en réclamait de prime abord. Le problème de la vérité du savoir devient le problème du Dieu véridique, de la vérité de l'existence de Dieu et s'accomplit comme vérité de la créature créée par Dieu. L'*ego* s'assurera ainsi d'être dans le vrai en se saisissant comme n'étant pas *causa sui*, comme n'étant pas sa propre cause.

Il convient donc de relire les *Meditationes* en cessant de les regarder à la seule lumière d'un entendement à la recherche d'un savoir théorétique assuré, en détachant son unique attention du projet métaphysique d'une fondation certaine des sciences exactes. Les *Meditationes* sont incontestablement un itinéraire, un chemin vers la vérité – où il s'agit bien de trouver quelque chose de ferme et de constant dans les sciences –, mais leur programme, présenté comme tel dans leur titre, excède cet unique bénéfice.

En quête de savoir, le sujet pensant rencontre sa propre vérité. Non seulement, il apprend avec certitude qu'il est, il s'apparaît à lui-même dans la lumière de l'évidence, non seulement il découvre quel il est – *res cogitans* – et prend acte de son humanité incarnée, mais de plus, il se trouve conduit à se connaître comme *res limitata*, chose ou substance finie, c'est-à-dire créée.

De ce point de vue, l'enquête savante se révèle quête de soi, cheminement vers sa propre vérité dont le dernier nom demeure: **finitude**. L'itinéraire de la connaissance est ainsi le même que le procès savant de la finitude reconnue comme mienné. Loin de distinguer l'ordre de la connaissance théorétique et l'ordre de l'éthique, nous décelons dans l'expérience même du connaître, la révélation du sens ontologique du sujet de cette connaissance⁶⁹. Lorsque le sujet connaît, il ne peut pas ne peut se

⁶⁹ On trouvera chez Pascal une lecture ontologique du procès de connaissance présenté à la lumière des difficultés de consignation de la pensée, toujours prête à se dérober, à se soustraire à la prise de l'écrit, offerte et perdue: »En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois ; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure ; ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tends qu'à connaître mon néant.« (L. Lafuma, fr. 656) Tel est le paradoxe de la défaillance de la mémoire qu'elle rappelle le sujet à la connaissance véritable. Le véritable oubli est

connaître connaissant et par là, être soumis à l'épreuve de la vérité de son être. Faire l'expérience théorique de rechercher la vérité, revient donc à endurer patiemment le poids de sa vérité dont le motif premier – sa vérité comme sujet de la connaissance –, se trouve relevé par le terme du chemin: sa vérité comme *ens creatum*, étant créé⁷⁰.

celui de la faiblesse qui, heureusement, fait retour en condamnant à la nuit le motif immédiat de l'écriture.

⁷⁰ Il nous importe donc – à terme –, de remettre en cause la constitution dualiste de la problématique du sujet: sujet de la connaissance et sujet éthique pour faire apparaître l'irréductible dimension éthique du procès cognitif comme tel.