

À propos du document ci-dessous

Le document ci-dessous est un article
de Lydia Jaeger paru dans la revue :

Théologie Evangélique, vol. XII,
2013, p.42-68.

Il est hébergé sur le site personnel de
Lydia Jaeger :

<http://ljaeger.ibnogent.org/>

QUELLE PLACE POUR DIEU DANS LE DOUTE CARTÉSIEN ?

Résumé

On se représente couramment Descartes comme un philosophe rationaliste qui prend la pensée humaine comme point de départ de toute connaissance. En particulier, la connaissance de Dieu semble venir après la connaissance de soi. Cet article examine la place précise que Descartes attribue à Dieu dans son système philosophique tel qu'il le présente dans son *Discours de la méthode* et ses *Méditations métaphysiques*. Tout en confirmant en partie l'image reçue de Descartes, l'étude de ces textes révélera des zones de tension dans la pensée de Descartes. Par moments, on constate une conscience étonnamment aiguë du rôle fondamental que joue Dieu pour la connaissance humaine. Le doute lui-même (ou plus précisément la possibilité de le reconnaître comme tel) semble être lié à l'existence de Dieu. Ainsi, Descartes témoigne (peut-être contre son gré) du fait qu'aucune connaissance finie n'est possible sans être ancrée dans l'Infini.

Summary (143 words)

In the accepted view, Descartes is a rationalist philosopher taking human thought as the starting-point of all knowledge. In particular, knowledge of God is seen as secondary compared to knowledge of one's self. This paper examines the exact place that Descartes attributes to God in his philosophical system as presented in his *Discourse on the Method* and in his *Meditations on First Philosophy*. While partly confirming the accepted view, I point to domains of internal tension in Descartes' thinking that stem from a surprisingly acute awareness (at times) of the fundamental role which God plays in all human knowledge. Even doubt itself (or more precisely the possibility to recognize it as such) seems to be linked to God's existence. Therefore, Descartes bears witness (perhaps against his own intentions) to the fact that no finite knowledge is possible without being grounded in the Infinite.

Introduction¹

La référence à Descartes est un trait de la culture française qui frappe tout étranger². Plusieurs titres d'ouvrages établissent un lien entre Descartes et l'esprit « français », par exemple *René Descartes : Français, philosophe* de Geneviève Rodis-Lewis³, *Descartes c'est la France* d'André Glucksmann⁴, ou *Descartes et la France : histoire d'une passion nationale* de François Azouvi⁵. L'usage courant de l'adjectif « cartésien » indique que Descartes est devenu le symbole du penseur libre et éclairé, qui n'accepte comme vrai que ce qu'il a vérifié par son propre raisonnement. « Cartésien » signifie donc « rigoureux, rationnel, logique et clair ». Le Petit Robert donne comme antonymes de « cartésien » : « confus, mystique, obscur⁶ ». Nuance que j'ai rencontrée à plusieurs reprises (mais que les dictionnaires consultés passent sous silence) : le « cartésien » véhiculé par l'imagination populaire devient, par la rigueur de son raisonnement, incroyant. « Je suis cartésien » semble protéger contre toute acceptation de la foi en Dieu.

Comme toujours, la réalité est plus complexe que l'idée reçue. À titre biographique, on note que Descartes a passé pratiquement toute sa vie adulte à l'extérieur de l'hexagone, et surtout aux Pays-Bas qui offraient une plus grande liberté aux avocats d'idées nouvelles. Son célèbre *Discours de la méthode* y a été publié, en 1637 à Leyde. Plus important : sa pensée philosophique ne se résume certainement pas à la représentation populaire que l'on s'en est forgé. « S'agissant de Descartes, il n'y a même pas besoin de convoquer l'érudition pour découvrir à quel point il est étranger à sa cartésienne renommée : il suffit de le lire⁷. » En ce qui concerne en particulier le cartésien prétendument incroyant, on doit constater que des thèmes religieux reviennent régulièrement sous sa plume : ainsi, il considère par exemple que sa philosophie rend mieux compte de la doctrine de la transsubstantiation que les anciens concepts aristotéliens⁸.

Ad fontes : ce cri de guerre de la Renaissance (et de la Réforme) s'impose aussi dans la rencontre d'un penseur du passé, quand les clichés empêchent une compréhension réelle de sa pensée. Le retour aux sources, c'est-à-dire aux écrits originaux, est la meilleure

¹ Le présent article est issu de mon intervention dans le cadre du cours sur l'histoire de la philosophie à la *Faculté libre de théologie évangélique*, le 18 avril 2007. Je remercie les étudiants ayant suivi ce cours pour la discussion stimulante. Je suis grandement redevable à Annie Bitbol, spécialiste de Descartes, qui a lu deux versions antérieures de ce texte et dont les remarques m'ont permis d'approfondir considérablement l'argumentation proposée ici. Une version abrégée de cet article est publiée en anglais sous le titre « What place is there for God in Cartesian Doubt? », *Churchman* 125, 2011, p. 315-330.

² Des discussions avec d'autres m'amènent à penser que mon expérience à ce niveau n'est pas isolée.

³ Tours, Mame, 1953.

⁴ Paris, Flammarion, 1987.

⁵ Paris, Fayard, 2002.

⁶ Paris, 1984, p. 260.

⁷ Samuel S. de SACY, *Descartes par lui-même*, coll. « Écrivains de toujours », Paris, Seuil, 1956, p. 6.

⁸ *Méditations métaphysiques : objections et réponses suivies de quatre lettres*, Réponses aux Quatrième Objections, éd. Jean-Marie et Michelle BEYSSADE, Paris, Flammarion, 1979, p. 375-8 (éd. originale latine 1641 ; éd. originale française 1647 ; dans). Pour faciliter le repérage dans d'autres éditions du texte, nous indiquerons toujours entre parenthèses le volume et la page correspondantes dans les *Œuvres de Descartes*, éd. Charles ADAM, Paul TANNERY, Paris, Cerf/Vrin, 1909, 1956-1957, 12 vol. Ici vol. IX, 194-7. Cf. Jean-Robert ARMOGATHE, *Theologica cartesiana : l'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, section II.

thérapie contre les idées reçues. L'article s'astreint donc à une lecture attentive du *Discours de la méthode* (complété par des éléments venant des *Méditations métaphysiques*). Notre étude se concentrera sur un aspect particulièrement stratégique de la réception de la pensée de Descartes en rapport avec les questions de foi : la place exacte qui revient à Dieu dans l'effort cartésien de fonder la connaissance sur une base indubitable⁹.

1. La méthode cartésienne ou : de la bonne façon de raisonner

Le *Discours de la méthode* part, dans sa Première Partie, d'un embarras que l'on tient souvent pour typique de la « post-modernité » du début du vingt et unième siècle (rien de nouveau sous le soleil !) : face à la multitude d'avis divergents, tant en philosophie qu'au niveau des mœurs, Descartes ne sait plus qui, et surtout quoi croire (p. 25-31). En réponse à la perplexité dans laquelle l'a plongé le pluralisme d'opinions, Descartes décide alors de se retirer et de déployer un effort de réflexion personnelle : « Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment » (p. 49). Sa démarche anticipe le mot d'ordre dans lequel Kant résumera, un siècle et demi plus tard, le mouvement des Lumières : « Sapere aude ! (Ose penser) Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières¹⁰. » C'est ici un premier aspect par lequel Descartes se révèle être un penseur « moderne » : c'est le Moi rationnel, et non la Révélation, qui sert de point fixe, à partir duquel évaluer la diversité d'opinions rencontrées.

Le décor dans lequel Descartes place sa réflexion, au début de la Seconde Partie du *Discours*, est devenu célèbre (p. 33) :

J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé¹¹ ; [...] le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées.

Pour sortir de l'impasse du pluralisme et trouver enfin des affirmations sûres, Descartes s'isole et entre dans une démarche d'ascèse intellectuelle : il fait table rase des opinions reçues, pour purger sa pensée de toute erreur. Par la suite, il n'admettra que ce qu'il aura lui-même éprouvé rigoureusement : « Si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber » (p. 38). Mais en plus de toutes les bonnes résolutions de

⁹ Pour ne pas démultiplier les notes inutilement, j'indiquerai les pages du *Discours* au fil du texte, entre parenthèses. Elles correspondent à l'édition : *Discours de la méthode : suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la Vie de Descartes par Baillet, du Monde, de l'Homme et de Lettres*, éd. Geneviève RODIS-LEWIS, Paris, Flammarion, 1992.

¹⁰ Immanuel KANT, « Qu'est-ce que les Lumières », 1784, § 1 (<http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=270>).

¹¹ Il s'agit de la guerre des Trente Ans ; nous sommes en 1619.

prudence et de rigueur, il reste la *méthode* à trouver qui permettra de distinguer entre le raisonnement valide et l'erreur. Expert en mathématiques et impressionné par la sûreté du savoir qu'elles offrent, Descartes met alors en place quatre règles qui s'inspirent de la méthode mathématique et qui doivent guider son effort de parvenir à la vérité :

1. « 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 » (p. 40) : on ne doit s'appuyer que sur ce qui est « évident », au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire sur ce dont aucun homme raisonnable ne peut douter. Le vraisemblable n'est pas suffisant (p. 29).
2. « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre » (p. 40) : à l'exemple de la démarche analytique en mathématiques et en science, on divisera chaque problème complexe en des sous-problèmes plus simples à résoudre, pour ainsi aboutir à la solution de l'ensemble.
3. « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples [...], pour monter peu à peu [...] jusques à la connaissance des plus complexes » (p. 40) : l'application de la méthode analytique permet de partir des questions les plus simples à résoudre, pour aller progressivement vers les affirmations plus difficiles à cerner.
4. « Faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre » (p. 40) : l'enchaînement argumentatif doit être entièrement transparent.

Par ses quatre règles, Descartes esquisse un idéal de la connaissance, qui restera dominant dans tout un pan de la pensée occidentale moderne. Ainsi, la fascination pour la certitude du savoir mathématique et scientifique dominera largement le projet kantien qui cherche à engager l'ensemble du savoir humain, et surtout la métaphysique, sur « la route sûre de la science¹² ». Dans son *Histoire de la philosophie au XX^e siècle*, Christian Delacampagne choisit cette expression comme titre pour une de ses (cinq) parties, tant cet idéal oriente le travail d'une fraction influente de la philosophie contemporaine¹³.

Étant donné les normes élevées que Descartes exige de tout savoir, il convient pourtant de demander si sa méthode les satisfait elle-même. Les quatre règles sont-elles « évidentes », dans le sens où l'on ne peut en douter qu'au prix de sa raison ? Est-ce vraiment déraisonnable de se demander si un tel idéal de connaissance est accessible à l'homme et adapté à la réalité à connaître ? Peut-être qu'exiger l'évidence des convictions à partir desquelles construire son système impose une contrainte trop élevée sur les vérités à

¹² *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, 1787, trad. Jules BARNI, revue P. ARCHAMBAULT, Paris, Flammarion, 1987, p. 37.

¹³ Christian DELACAMPAGNE, *Histoire de la philosophie au XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000², p. 29-89, en adoptant une traduction légèrement différente : « la voie sûre de la science », de l'allemand qui parle du « sicheren Gang einer Wissenschaft ».

retenir, si élevée que l'on ne peut plus rien savoir du tout. Et comment savoir si le réel se prête à la démarche analytique ? La réalité à connaître est peut-être (au moins partiellement) holistique, c'est-à-dire qu'il faut toujours déjà avoir une vision plus large — sur les structures fondamentales, sur la place de l'homme dans le monde — pour pouvoir saisir les détails. La conviction augustinienne et anselmienne selon laquelle il faut toujours déjà croire pour savoir constitue-t-elle vraiment l'abandon de la raison ?

Un aspect particulièrement caractéristique — et problématique — de la méthode cartésienne consiste dans son caractère solitaire, pour ne pas dire solipsiste : l'homme qui réfléchit est renvoyé à ses propres ressources. Bien entendu, le solipsisme dont il est question ici concerne la méthode philosophique dans son principe et non le vécu existentiel : il faut être « extravagant » (p. 58), au sens fort du dix-septième siècle, pour douter de l'existence d'autres êtres pensants. En préparation du doute radical, il est nécessaire de se laisser instruire par la vie (p. 29 s) :

Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager [...]. Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet.

Et la méthode scientifique elle-même est très communautaire : aucun scientifique ne peut faire des progrès sans s'inscrire dans une communauté de chercheurs. Descartes le sait bien et fait appel, dans la Sixième partie, à la collaboration d'autres chercheurs pour réaliser les expériences utiles pour l'avancement de notre connaissance de la nature (p. 83).

Le doute radical dont le *Discours* retrace l'itinéraire est donc une démarche très particulière, à usage limité : ce n'est pas « un exemple que chacun doit suivre » (p. 37). Descartes lui-même ne l'a pratiqué qu'« une fois dans sa vie »¹⁴. Il reste pourtant le point d'ancrage de tout le système cartésien ; c'est à partir d'ici que Descartes compte construire tout l'édifice rationnel. Qu'il parle de sa retraite dans le poêle en Allemagne, en 1619, ne relève donc pas de l'anecdotique ; son isolement devient une métaphore de la démarche philosophique poursuivie. « Ose penser » — l'homme raisonnable, selon Descartes, doit penser *seul* à ce moment crucial de son cheminement rationnel.

N'empêche qu'il faut s'interroger sur la possibilité de cette démarche. L'enfant, en tout cas, ne peut progresser dans sa saisie du monde (et de lui-même) qu'en faisant confiance aux directives de ses éducateurs. En particulier, il ne fait que recevoir les outils linguistiques et conceptuels qui lui permettront d'accéder à la réflexion : « Une éducation de l'esprit totalement dépourvue de principes directeurs déboucherait [...] sur un état de débilité¹⁵ ». Devenir adulte implique, certes, une prise de distance avec l'éducation reçue, et d'abord,

¹⁴ *Méditations métaphysiques*, Première Méditation, p. 57 (IX, 13).

¹⁵ Michael POLANYI, *Personal Knowledge : towards a post-critical philosophy*, Chicago (IL), Univ. of Chicago Press, 1958, p. 295.

comme dit Descartes, de se défaire des préjugés véhiculés par les nourrices. Mais le scepticisme radical envisagé par Descartes est-il vraiment praticable ? Ce qui vaut pour l'éclosion de la raison pendant l'enfance n'est-il plus pertinent pour le fonctionnement de la raison qui a atteint la maturité ? L'idéal solitaire de la connaissance paraît peu réaliste : « Ainsi, écrit Michael Polanyi, le projet de doute systématique s'effondre et souligne par son échec l'enracinement fiduciaire de toute rationalité¹⁶. »

Quoi qu'il en soit, la Troisième Partie du *Discours* décrit les efforts que Descartes a ensuite entrepris, pendant neuf années, pour aiguïser sa réflexion. Deux éléments sont à retenir de ses « exercices ». Premièrement les voyages, pour s'exposer à des us et coutumes variés : « Faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte [...], je déracinai [...] de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant » (p. 50). Deuxièmement, les exercices mathématiques, pour habituer son esprit au raisonnement rigoureux : « Je me réservais de temps en temps quelques heures, que j'employais particulièrement à la pratiquer [c'est-à-dire la méthode de pensée décrite ci-dessus] en des difficultés de mathématique » (p. 51). Certes, pendant ces neuf années, Descartes exclut de sa démarche sceptique les doctrines de la foi (chrétienne) et quelques maximes morales qu'il se donne comme règles de sagesse (p. 45-50). Car il faut continuer à vivre, et donc accepter de laisser régler son comportement par certains principes même si on n'est pas (encore) capable de les établir rigoureusement sur des évidences. Mais il s'agit ici de concessions pratiques, dictées par les nécessités de la vie. L'essentiel se trouve dans l'entraînement lent et patient au doute systématique, pour pouvoir élaborer un savoir sûr et indubitable, dans un effort intellectuel ultime, dont fera état la Quatrième Partie, véritable pivot du *Discours*, voire de tout le système cartésien. Encore une fois, ce combat intellectuel se vit dans la solitude : « Il y a justement huit ans, que ce désir [d'établir des vérités évidentes en philosophie] me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, en un pays où [...] j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés¹⁷ » (p. 52).

2. Le *Cogito ergo sum* comme point d'Archimède de la connaissance

La trajectoire intellectuelle que décrit Descartes dans la Quatrième Partie du *Discours* s'accomplit en trois temps : d'abord éliminer tout ce qui n'est pas indubitable, pour ensuite dégager un fondement absolument sûr, à partir duquel enfin construire un système philosophique aussi certain que le savoir mathématique. Au début de cette partie, Descartes rejette spécifiquement trois catégories d'affirmations communément acceptées (p. 53 s) :

¹⁶ *Ibid.*, p. 297.

¹⁷ C'est-à-dire aux Pays-Bas où Descartes élit domicile en 1628.

1. La façon dont les sens nous font imaginer le monde, car ils nous trompent parfois (dans les illusions d'optique).
2. Les démonstrations, car certains se trompent même dans des raisonnements géométriques les plus simples.
3. Finalement toutes les croyances concernant le monde extérieur, car en songe, nous formons des pensées illusoires.

Devant le critère exigeant de l'évidence, aucune affirmation ne peut subsister dont nous pouvons raisonnablement concevoir qu'elle soit erronée. Les illusions d'optique, le raisonnement défaillant de certains et les songes fournissent ainsi à Descartes des raisons suffisantes pour rejeter ce qui est couramment accepté comme vrai.

Le doute cartésien nous fait-il sombrer dans le scepticisme qui empêche de connaître quoi que ce soit ? Rien n'est plus éloigné de la vérité. La démarche critique de Descartes ne vise qu'à dégager le fondement inattaquable, à partir duquel reconstruire la pensée. La rigueur du doute est donc tout entière au service du savoir : les conclusions métaphysiques auxquelles aboutira le *Discours* sont d'autant plus assurées que la démarche argumentative déployée est intransigeante. Comme nous le verrons, Descartes est loin de se contenter d'un ensemble de vérités minimal : l'existence du monde, de l'âme et de Dieu sont parmi les affirmations qu'il pense pouvoir établir avec une totale certitude.

Où trouver le point d'Archimède¹⁸ qui permet de sauver la connaissance devant l'assaut du doute ? C'est ici qu'intervient le célèbre *cogito ergo sum* (p. 54) :

Pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les 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.

Parmi toutes les affirmations que le doute peut ébranler, il y en a une qui résiste à l'assaut : le fait même que je doute m'empêche de douter de ce que j'existe. Seul le fou peut douter de sa propre existence.

Pivot du système cartésien, l'argument du *cogito* n'a pas été inventé par Descartes. Saint Augustin l'avait déjà utilisé, dans *La Cité de Dieu* pour protéger contre tout doute la certitude de notre existence – et de notre connaissance de celle-ci :

Je suis par moi-même très certain que je suis, que je connais et que j'aime mon être. Et cette certitude défie toutes les objections des académiciens. En vain, ils me diront : Quoi donc ! si tu te trompais ? - *Si je me trompe, je suis*. Qui n'est pas, ne peut se tromper ; donc, je suis, si je me trompe. Or, puisque je suis, si je me trompe, comment me tromperais-je à croire que je suis, puisque, si je me trompe, je suis ? Donc, comme je serais moi qui me tromperais, si je me trompais, indubitablement, en tant que je connais que je suis, je ne me trompe point. Donc, en tant que je connais que je me connais, je ne me trompe point¹⁹.

¹⁸ L'image se trouve employée dans les *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, p. 71 (IX, 19).

Dans *De la Trinité*, Augustin revient à cet argument, cette fois-ci pour établir la spiritualité de l'âme qui pense, contre le matérialisme. Le sceptique

même quand il doute, il vit ; s'il doute, il se souvient de ce qui le fait douter ; s'il doute, il saisit son propre doute par son intelligence [...] Donc, on peut douter de tout sauf de tout cela : si cela n'existait pas, il ne serait pas possible de douter de quoi que ce soit²⁰.

Comme aucune réalité corporelle ne nous est connue d'une façon aussi indubitable, on ne peut donc pas réduire la pensée au corps²¹. Thomas d'Aquin écrit dans la même veine : « Nul ne peut penser qu'il n'est pas en y donnant assentiment, car en cela qu'il pense quelque chose, il perçoit (ou prend conscience) qu'il est²². »

Descartes connaissait-il ces textes quand il formula son *cogito ergo sum* ? Cela n'est pas exclu pour l'antécédent thomasien²³ ; les passages chez Augustin lui étaient très vraisemblablement inconnus. Car quand le père Mersenne attire son attention sur le passage dans *La cité de Dieu* en 1638, Descartes va consulter le texte à la bibliothèque de Leyde où il réside alors²⁴. Peu importe si Descartes a repris le raisonnement à d'autres ou s'il l'a réinventé, sous sa plume, l'argument acquiert une importance capitale qu'il n'avait jamais eue jusques-là : il devient de fait le point de départ de toute la construction métaphysique de Descartes, le véritable fondement sur lequel il cherche à ériger le savoir. Ce fondement est immanent, et plus précisément humain, voire solipsiste : c'est l'homme, en tant qu'être pensant, qui trouve en lui-même la ressource nécessaire pour fonder la connaissance. En cela, Descartes mérite bel et bien sa réputation de philosophe « moderne », car l'homme y devient le point de départ de toute réflexion philosophique. C'est ainsi que l'on peut considérer la publication du *Discours de la méthode* en 1637 comme le signal de départ décisif de la modernité²⁵ qui rejette tout fondement reçu de l'extérieur (qu'il s'agisse de la révélation divine ou même du monde perçu par les sens), pour ériger le sujet pensant en source première du savoir.

Mais le *cogito* cartésien tient-il sa promesse de fournir la base indubitable, grâce à laquelle l'homme peut accéder à la connaissance ? Avant d'examiner la façon dont Descartes entend construire le savoir humain sur le *cogito*, scrutons la solidité du fondement même : le *cogito* est-il « évident », c'est-à-dire est-il vrai que l'on ne peut en douter qu'au prix de sa raison ? Car s'il se révélait que le *cogito* ne satisfasse pas la norme élevée que

¹⁹ *La cité de Dieu*, 426, XI, 26, trad. du latin Louis MOREAU (1846), revue Jean-Claude ESLIN, Paris, Seuil, 1994, vol. 2, p. 45 s. C'est moi qui souligne ; en latin : « si fallor, sum ».

²⁰ *La Trinité*, 419, X, 14, *Œuvres*, vol. III, *Philosophie, catéchèse, polémique*, éd. Lucien JERPHAGNON, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 2002, p. 527.

²¹ *Ibid.* X, 16, p. 528.

²² *De Veritate* X, 12, 7, cité par Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes*, coll. « Le livre de poche. Textes et débats » n° 5003, Paris, Librairie générale française, 1984, p. 237.

²³ Selon l'avis de RODIS-LEWIS, p. 237.

²⁴ Lettre de Descartes à Colvius (?), nov. 1640, cité par RODIS-LEWIS, p. 237 s. Cf. aussi *Méditations métaphysiques*, Quatrième Objections. Arnauld lui indique en 1648 le passage de *De Trinitate* (RODIS-LEWIS, p. 236). Pour les antécédents augustiniens du *cogito*, cf. aussi l'étude de Léon BLANCHET, *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, Vrin, 1985 (première éd. 1920), *passim*.

²⁵ Après bien d'autres, par exemple Marc SHERRINGHAM, *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Payot, 1992, p. 122.

Descartes a fixée pour tout véritable savoir, l'édifice cartésien serait privé de sa base, avant même que l'on ait commencé à le bâtir. Il est à noter que l'argument du *cogito* présuppose (au moins) une conviction dont l'évidence n'a rien d'évident : il n'est protégé contre tout doute que si j'ai un accès épistémique direct à mon esprit. Seulement ainsi la conscience que j'ai de ma pensée ne peut pas m'induire en erreur. Certes, ma pensée n'est pas infaillible en ce qui concerne son contenu : la démarche cartésienne, dans sa phase critique, avait justement fait intervenir la possibilité d'erreur dans toute affirmation que je crois au sujet du monde extérieur. Il se pourrait même que je me trompe au sujet du contenu de ma propre pensée (que je pense, par exemple, que je pense à un château, alors qu'en réalité je pense à un bateau). Mais le *cogito* présuppose que toute erreur est exclue quant à la conscience même que j'ai de moi. Pour le dire en langage analytique : « Je pense que je suis » implique « Je suis », et ceci de façon évidente.

Présupposer un tel accès épistémique direct à la pensée ne va pourtant pas de soi. Nombre de penseurs (que l'on hésiterait à qualifier de déraisonnables !), ont considéré que l'homme ne peut pas se connaître lui-même, sans recours extérieur. Calvin ouvre l'*Institution chrétienne* sur ce qu'il considère être « toute la somme presque de notre sagesse » : « C'est qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse²⁶. » Laisse à lui-même, l'homme, d'après Calvin, ne peut pas se connaître véritablement : « C'est chose notoire que l'homme ne parvient jamais à la pure connaissance de soi-même, jusqu'à ce qu'il ait contemplé la face de Dieu²⁷. » Certes, dans le contexte de son exposé, Calvin a en vue des affirmations plus complexes sur l'homme que le « Je pense que je suis » de l'argument cartésien : la responsabilité morale et la corruption pécheresse de l'être humain. Mais la conscience que je suis un être pensant, est-elle totalement autonome de la connaissance plus élaborée que vise Calvin, pour que le *cogito* soit indépendant de la connaissance qui ne vient que de la rencontre avec le Créateur ?

Plus près de nous dans le temps, on peut signaler la thèse du philosophe juif Martin Buber : l'homme ne se découvre comme « Je » que dans la rencontre avec le « Tu »²⁸. Du coup, il devient impossible d'isoler la conscience que l'homme a de lui-même de la connaissance du monde extérieur. La psychologie moderne souligne également le rôle stratégique que joue autrui dans la construction de la personnalité de l'individu.

En philosophie analytique, c'est l'argument de Wittgenstein dit du langage privé, qui montre l'illusion d'une pensée solitaire qui voudrait trouver en elle-même un fondement suffisant²⁹. Prenons comme exemple l'affirmation : « Je me sens fatigué ». Comment puis-je

²⁶ *Institution de la religion chrétienne* I, I, 1, éd. Jean CADIER, Pierre MARCEL, Genève, Labor et Fides, 1955, vol. 1, p. 3.

²⁷ *Ibid.* I, I, 2, p. 4.

²⁸ *Je et tu*, Paris, Aubier, 1992, trad. de l'allemand par G. BIANQUIS, avant-propos de Gabriel MARCEL, préface de Gaston BACHELARD (éd. originale 1923).

²⁹ L'argument proposé par Wittgenstein est aussi célèbre que son interprétation est controversée. Dans ma présentation, je suis la reconstruction qu'a adoptée Peter LIPTON, dans son cours *Philosophy of Mind* (25 février 2000, Université de Cambridge) de l'interprétation proposée par Saul KRIPKE dans *Règles et langage privé : introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. de l'anglais par Thierry MARCHAISSE (éd. originale : *Wittgenstein on rules and private language*, 1982).

faire un tel constat ? Qu'est-ce qui m'amène à penser que le sentiment ressenti correspond à la fatigue, et non au stress, à l'anxiété ou à la tristesse ? Est-ce la ressemblance avec le sentiment que j'ai ressenti la dernière fois quand j'ai pensé : « Je me sens fatigué » ? Mais de tels sentiments ne se ressemblent jamais parfaitement, de sorte que je dois déjà savoir quels critères utiliser, avant d'établir la comparaison. Plus généralement, qu'est-ce qui me donne le droit de penser qu'un état mental est le « même » qu'un état précédent, de sorte que je peux qualifier l'un et l'autre de « fatigue » ? Le sujet isolé peut certes pousser un soupir d'épuisement, mais peut-il *dire* — et *penser* : « Je me sens fatigué » ? Si cette ligne argumentative à l'encontre du langage (et plus généralement de la pensée) privée est pertinente, la démarche solitaire du *cogito* cartésien est condamnée à l'échec.

3. Le savoir construit sur le cogito

Laissons à présent de côté nos doutes concernant la solidité du fondement proposé par Descartes, pour nous tourner vers la construction métaphysique qu'il entend ériger sur cette base. Les inférences qu'il tire du *cogito* ne se limitent pas à l'existence du sujet pensant ; autrement, le système cartésien se réduirait au solipsisme, qui est une position minimale, mais certainement insuffisante en philosophie. Au vu de la base dépouillée qu'est le *cogito*, l'édifice que Descartes élève impressionne par son ampleur : l'âme distincte du corps, le monde et Dieu sont parmi les entités dont le philosophe pense pouvoir établir avec certitude l'existence. Suivons pas à pas son argumentation.

La première vérité que Descartes établit à partir du « Je pense, donc je suis » concerne le dualisme entre corps et esprit. Comme je peux concevoir que je n'ai pas de corps, alors que je ne peux pas concevoir que je ne sois pas, le moi doit être distinct du corps. Ainsi, je sais que je suis « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui » (p. 54).

Ensuite, le *cogito* fournit les marques par lesquelles on peut reconnaître les propositions vraies et distinguer celles-ci des erreurs. Car il est l'exemple suprême d'une vérité connue, de sorte que son caractère est paradigmatique pour toute autre connaissance : « 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 » (p. 55).

En troisième lieu, Descartes établit l'existence de Dieu, à partir de l'idée d'un être parfait qu'il découvre en son esprit. Car d'un côté, il constate qu'il est lui-même un être

imparfait, étant donné qu'il doute et que c'est « une plus grande perfection de connaître que de douter ». De l'autre côté, il découvre l'idée d'un être parfait en lui. Cette idée ne peut pourtant pas provenir de lui-même. Car le moins parfait ne peut pas conférer existence au plus parfait, tout autant qu'il est impossible que « de rien procède quelque chose » (p. 55). Je peux en conclure que l'idée d'un être parfait « eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu » (p. 55 s). De cette chaîne argumentative, Descartes tire deux conclusions supplémentaires : d'abord, ma dépendance de cet Être parfait (car si je dépendais de moi-même, ma simple volonté d'être parfait suffirait pour me conférer toutes les perfections, donc de devenir Dieu), ensuite la simplicité de Dieu (car la composition de plusieurs parties est une imperfection).

Que penser de cet argument en faveur de l'existence de Dieu ? Que Descartes le propose montre qu'il n'est nullement incroyant. Néanmoins, dans le système cartésien, Dieu n'intervient qu'*après* le sujet humain ; c'est sur le fondement immanent de la pensée humaine que prend appui la conviction que Dieu existe. Notons également que l'argument fait intervenir des présupposés qui ne semblent pas évidents à tous. D'abord, l'argument suppose toujours l'accès épistémique privilégié à ma pensée. Contrairement au *cogito*, qui ne s'appuie que sur le fait même que je pense, l'argument proposé pour l'existence de Dieu nécessite en plus l'infailibilité quant à une partie au moins du contenu de ma pensée : le constat que je découvre en moi l'idée d'un être parfait (et ceci de façon claire et distincte) doit être au-delà de toute erreur possible. Ensuite, le sceptique à la Hume doute bel et bien du principe de causalité, de ce qu'il est impossible que « de rien [ne] procède quelque chose ». C'est vrai dans la conception judéo-chrétienne, car le monde n'y surgit pas de nulle part, mais provient de l'acte créateur de Dieu. Mais comment s'assurer que tout et n'importe quoi ne peut pas arriver dans un monde qui ne tire pas son origine du Créateur ? Un tel monde (s'il peut exister) n'est soumis à aucune loi, et donc peut-on exclure que quelque chose y surgirait du néant ? Moins subtilement, on peut se demander si l'idée d'un Être parfait a vraiment plus de consistance que l'esprit humain, qui lui a l'avantage d'exister, alors que selon l'ordre argumentatif adopté par Descartes, on ne sait pas encore si l'Être parfait existe. Quand on compare l'esprit humain à Dieu, il paraît effectivement incontestable que le premier ne peut produire le second. Mais quand on compare l'esprit humain (qui existe) à l'idée de Dieu (dont on ne sait pas encore s'il existe), il est permis d'avoir plus de doutes quant à la solidité de l'argument avancé.

Par la suite, Descartes ajoute un deuxième argument en faveur de l'existence de Dieu, qui est, lui aussi, une variante de l'argument ontologique : Dieu est (par définition) l'être qui possède toutes les perfections. Comme l'existence est une perfection, il s'ensuit que Dieu existe (p. 57). L'argument est aussi élégant que sa validité est controversée. Deux stratégies de réfutation se présentent, suivant la prémisse que l'on décide d'attaquer. Soit on résiste à

la définition que Descartes adopte de Dieu ; de fait, Descartes présuppose, sans le prouver, que le concept d'un être qui a *toutes* les perfections est cohérent. Soit on résiste à voir dans l'existence une perfection : sous certaines conditions, il pourrait être mieux ne pas exister³⁰, ou encore la question de savoir si exister vaut mieux que ne pas exister pourrait être dépourvue de sens. Ici n'est pas le lieu d'évaluer la pertinence de telles stratégies de réfutation³¹. Notons simplement que la première stratégie n'a pas de prise sur la version originale, anselmienne, de la preuve ontologique. Comme Anselme de Cantorbéry part d'une définition négative — Dieu est l'être dont on ne peut concevoir de plus grand —, la question ne se pose pas de savoir s'il est cohérent de réunir toutes les perfections dans un même concept. En cela, l'original se révèle supérieur à la version cartésienne de l'argument, même si celle-ci a l'avantage de se prêter à une formulation plus limpide.

4. Dieu avant toute connaissance empirique

Le moi comme être pensant, l'âme distincte du corps, Dieu : telles sont les entités que Descartes établit au premier chef ; « toutes les autres choses [...], comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, [...] sont moins certaines » (p. 58). Ce résultat du *cogito* est pour le moins surprenant, pour ne pas dire contre-intuitif, et Descartes se doit de fournir une explication au fait que la plupart des gens n'adhèrent pas spontanément à l'ordre du savoir élaboré par lui. Bien entendu, si on n'exige que le degré de certitude qui doit régir la vie courante, que Descartes appelle « assurance morale », il n'y a nullement lieu à remettre en cause l'existence du monde extérieur : « à moins que d'être *extravagant*, on n'en peut douter ». Mais ce qui le préoccupe dans le cadre du raisonnement philosophique rigoureux auquel s'applique le *Discours*, c'est la « certitude métaphysique » qui vaut seulement pour ce dont on ne peut douter qu'à moins d'être « *déraisonnable* »³². Comme l'exprime Geneviève Rodis-Lewis : « Le doute cartésien, volontaire et critique, ordonne selon les degrés de leur résistance la certitude des êtres, non leur réalité existentielle au niveau de l'expérience vécue³³. »

Pourquoi la plupart des hommes ne se rendent pas compte du fait que l'existence de l'âme et de Dieu est plus fermement assurée que l'existence des objets accessibles au

³⁰ Le fait qu'exister vaut mieux que de ne pas exister semble effectivement une évidence pour la pensée occidentale. On peut y déceler l'influence de vision biblique : c'est parce que l'existence provient de la *création* qu'elle est foncièrement bonne. On ne peut pas dire autant dans une conception bouddhique, par exemple, pour laquelle le *nirvana* est la « réalité » dernière. Cf. Henri BLOCHER, *Prolégomènes : introduction à la théologie évangélique*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2006, p. 36.

³¹ Cyrille MICHON, « L'argument fantastique : la preuve ontologique repose-t-elle sur une ambiguïté ? », *Klesis – Revue philosophique* 17, 2010, p. 37-53, www.revue-klesis.org/pdf/Religion03CMichon.pdf, procède à une évaluation approfondie des différentes versions de l'argument ontologique et en conclut à la validité d'une version au moins : l'athée ne nie l'existence de Dieu qu'au prix de sa raison (<http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=conf&idconf=1673>).

³² Les deux citations proviennent de la même phrase du *Discours*, p. 58 ; c'est moi qui souligne.

³³ *Descartes*, p. 253. Cf. *Méditations métaphysiques*, Abrégé, p. 53 : L'existence du monde et la corporalité de l'homme « n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens. »

sens ? Descartes attribue cette erreur de jugement courante à la lourdeur habituelle de la réflexion, trop empêtrée dans le monde sensuel : « Ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et [...] ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible » (p. 57 s). Descartes est conscient du fait qu'il rompt ici avec toute une tradition philosophique vénérable, qui remonte au moins jusqu'à Aristote et peut se revendiquer de représentants aussi prestigieux que saint Thomas. Plutôt que de considérer « qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans le sens », Descartes est convaincu « que ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient » (p. 58)³⁴. L'argument de force lui vient encore une fois des erreurs de jugement basées sur l'expérience sensorielle et des songes : nous savons que nous ne pouvons pas toujours nous fier à nos sens, et encore moins à notre imagination. Car dans les songes, nos impressions peuvent être aussi vives qu'à l'état éveillé. Mais même hors du sommeil, la méfiance s'impose : un corps éloigné nous apparaît plus petit qu'il n'est en réalité.

Le primat résolument accordé à la raison surprend peut-être celui qui est nourri de la tradition empiriste, qui partant d'Aristote se prolonge jusqu'à nos jours dans la pensée scientifique dominante. Mais peut-on vraiment résister à la rigueur impitoyable avec laquelle Descartes met au jour le caractère fragile de tout savoir élaboré sur le seul fondement des sens ? Il nous a fourni d'abondantes raisons pour sa conviction selon laquelle « soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous ne nous devons jamais laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison [...], et non point de notre imagination ni de nos sens » (p. 60). Notons pourtant, que la supériorité de la raison sur l'imagination et les sens n'est assurée que sous condition de se référer à Dieu (p. 60) :

La raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons [...] soit véritable. Mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité ; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela.

La véracité de Dieu ne garantit, certes, pas l'infailibilité à la raison humaine : l'homme est une créature finie et imparfaite qui peut se tromper. Mais la perfection divine empêche de sombrer dans le scepticisme. L'élaboration du savoir peut être fastidieuse, mais elle n'est pas impossible : l'origine créationnelle de la pensée humaine assure un accès suffisant à la vérité pour parvenir à la connaissance.

Quand on interroge le *Discours* sur le rôle précis que Descartes assigne, à ce stade, à la référence à Dieu dans l'élaboration de la connaissance, on constate qu'il a recours à Dieu pour s'assurer de la portée épistémologique de la distinction entre idées claires et distinctes et pensées obscures et confuses. Dans la construction de son système métaphysique, il s'était déjà servi auparavant de la règle selon laquelle la vérité d'une idée pouvait se

³⁴ La primauté accordée à la raison n'empêche pas, bien entendu, le recours à l'expérience dans la pratique scientifique ; cf. la Sixième Partie du *Discours* (p. 83).

reconnaître à son caractère clair et distinct. Il avait d'abord affirmé que le *cogito* permettait d'établir cette règle, à savoir que les pensées claires et distinctes sont de surcroît vraies (p. 55). Maintenant, Descartes considère qu'aucune règle de raisonnement n'est assurée si on ne fait pas intervenir Dieu (p. 59) :

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

Et encore (p. 59) :

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.

Certes, le fait même que Descartes fait intervenir Dieu, à cette étape de son raisonnement, ne frappe pas son projet rationaliste d'incohérence. Car il a auparavant prouvé (ou prétendu prouver, si on ne s'est pas laissé convaincre), de façon purement déductive, que l'Être qui possède toutes les perfections existe. Mais est-ce acceptable qu'il fait dépendre la règle méthodologique qui a présidé à toute la construction du savoir – y inclus sa preuve de Dieu – de l'existence de ce dernier ? Le raisonnement cartésien paraît bien circulaire, et les commentateurs n'ont pas manqué de le lui reprocher. Le problème du « cercle », comme on l'a appelé dès le vivant de Descartes, continue jusqu'à l'époque actuelle d'exercer la sagacité des interprètes du philosophe français³⁵.

5. La vérité des idées claires et distinctes face au malin génie

Comme le problème du cercle fait partie des *Objections aux Méditations métaphysiques* et que Descartes y a répondu, il est utile de se tourner vers cet ouvrage pour aiguïser notre compréhension de la difficulté rencontrée. Certes, il ne convient pas de confondre les perspectives argumentatives du *Discours* et des *Méditations*. Les deux ouvrages visent un public différent, ce qui se reflète déjà dans le fait que la langue de première publication n'a pas été la même (le français pour le premier, le latin pour le second). Il n'empêche que le problème du cercle s'y rencontre sous une forme suffisamment proche pour qu'un écrit puisse éclairer notre compréhension de l'autre.

La différence la plus notable entre les deux ouvrages, en ce qui concerne le problème qui nous occupe, porte sur le célèbre argument du « malin génie », élaboré dans les *Méditations* : si un être souverainement puissant et trompeur existait, il pourrait susciter des

³⁵ RODIS-LEWIS, p. 261, n. 1, citant R.-D. HUGUES, « Bulletin cartésien VII », *Archives de philosophie*, 1978, p. 1-12, signale 42 articles publiés sur ce thème seulement entre 1966 à 1977. Chose frappante : pratiquement tous sont en anglais.

impressions en moi, en tout égales à celles que j'ai effectivement, sans qu'aucune réalité extérieure à ma pensée n'y corresponde³⁶. La distance épistémique entre mes impressions sensorielles et le monde était déjà soulignée dans le *Discours* ; le malin génie sert à radicaliser le doute, à le porter à son paroxysme. Face au malin génie – aussi tout-puissant que trompeur – il devient tout à fait évident que seule l'existence de Dieu — l'Être possédant toutes les perfections et qui est donc omnipotent, mais nullement mensonger — peut m'assurer de la solidité d'un quelconque savoir :

Je dois examiner s'il y a un Dieu [...] ; 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 chose³⁷.

Les choses dont on ne peut être certaines, sans recourir à Dieu, englobent les vérités tenues pour évidentes :

Toutes les fois que cette opinion [...] 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 grande³⁸.

Descartes donne trois exemples d'évidences à propos desquelles je peux être en erreur, si Dieu, dans sa toute-puissance, le décide ainsi : le fait que deux plus trois font cinq, le fait qu'il ne peut être vrai demain que je n'ai jamais existé, alors que j'existe aujourd'hui, et le fait que j'existe quand je pense exister. Le dernier exemple n'est-il pas exactement l'inférence « indubitable » du *cogito ergo sum* ? Citons le texte *in extenso* (les exemples y interviennent dans l'ordre inverse) :

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.

Pourtant, malgré l'évidence avec laquelle ces affirmations s'imposent à mon esprit, elles sont parmi les choses par rapport auxquelles il est facile à un Dieu tout-puissant, « s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse³⁹ ».

Que reste-t-il du projet de fonder le savoir sur un fondement immanent ? Jusqu'au point de pivot du système cartésien lui-même – le « Je pense, donc je suis » –, tout raisonnement se montre dépendant de l'enracinement transcendant : sans Dieu, même l'évidence pour ainsi dire la plus plus évidente ne devrait pas emporter notre adhésion, et il ne resterait que de sombrer dans le scepticisme le plus débilant. Certes, dans le passage cité ci-dessus, ce n'est pas l'existence de Dieu *stricto sensu* qui est requise pour garantir la validité du *cogito* ; la non-existence du malin génie (souverainement puissant comme Dieu,

³⁶ *Méditations métaphysiques*, Première Méditation, p. 67, 69 (IX, 17-18).

³⁷ *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, p. 97 (IX, 28-29).

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

mais trompeur contrairement à Dieu) est suffisante. Mais Descartes a déjà averti son lecteur qu'il ne suffit pas, pour sortir de l'impasse épistémique dans laquelle nous a conduit la simple possibilité du malin génie, d'imaginer une puissance plus limitée à l'origine du monde : « Puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours⁴⁰. »

Comme pour barrer tout subterfuge à celui qui continuerait à imaginer que la raison pourrait trouver le repos, avant d'accepter pleinement de s'appuyer sur le Créateur, Descartes souligne plus loin que le doute même — élément si fondamental de sa démarche philosophique — ne peut se concevoir sans faire intervenir la référence à l'Être parfait :

Comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature⁴¹ ?

6. La réponse de Descartes au problème du cercle

Revenons maintenant au problème du cercle tel qu'il surgit déjà dans le *Discours* : Comment peut-on être assuré de l'existence de Dieu et de tout ce qui en suit (comme l'existence du monde) si la vérité des idées claires et distinctes dépend de l'existence de Dieu dont la preuve fait pourtant exactement intervenir la règle selon laquelle les pensées claires et distinctes sont vraies ? L'introduction du malin génie dans les *Méditations* ne rend que plus urgent d'apporter une réponse à cette question, car il nous convainc du fait que jusqu'au fondement « indubitable » du *cogito*, tout le système cartésien n'est pas assuré tant que l'existence de Dieu n'est pas posée.

Descartes résume ainsi sa réponse à l'objection que le théologien et philosophe janséniste Antoine Arnauld (1612 – 1694) lui avait adressée⁴² :

Je ne suis point tombé dans la faute qu'on appelle cercle, lorsque j'ai dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe ; et que nous ne sommes assurés que Dieu est ou existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement et fort distinctement [...]

Car premièrement, nous sommes assurés que Dieu existe, parce que nous prêtons notre 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 trompeur⁴³.

⁴⁰ *Ibid.*, Première Méditation, p. 65 (IX, 16-17).

⁴¹ *Ibid.*, Méditation troisième, p. 117 (IX, 36).

⁴² *Méditations métaphysiques*, Quatrième objections, p. 337 (IX, 166).

⁴³ *Ibid.*, Quatrième réponses, p. 369 (IX, 189-190).

La clé qui permet la solution du problème, se trouve d'après Descartes dans la « distinction des choses que nous concevons en effet fort clairement d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues⁴⁴. » Au moment où nous pensons une évidence, elle est : évidente, de sorte qu'aucun doute n'est possible. Comme notre raison n'est pourtant pas capable de penser toutes les évidences et leur enchaînement argumentatif simultanément, la menace du doute ressurgit dès que nous détournons notre attention de l'évidence en question. Car, comme le remarque Étienne Gilson, « *le souvenir d'une évidence n'est pas une évidence*⁴⁵ ». Mais l'existence et l'entière bonté de Dieu ne sont pas nécessaires pour garantir la validité du point de départ immanent de la pensée humaine, le *cogito*. On n'a pas non plus besoin de Dieu pour garantir la solidité de la chaîne argumentative qui mène du *cogito* à l'existence de l'âme et de Dieu – tant que l'on porte son attention sur l'évidence des inférences avancées. Le recours à Dieu devient pourtant indispensable pour soutenir la persuasion, car autrement, écrit Geneviève Rodis-Lewis, « le philosophe serait, comme Sisyphe, sans cesse condamné à revenir à son point de départ, actuellement évident, si le doute "métaphysique" [...] n'était définitivement écarté par la démonstration que Dieu est source de vérité⁴⁶ ».

Rodis-Lewis souligne la constance de la réponse qu'apporte Descartes à l'objection du cercle, dans de nombreux textes⁴⁷. Ne citons qu'un extrait de la lettre qu'il envoie à Henri De Roy, dit Regius, en réponse aux remarques de celui-ci au manuscrit des *Méditations* (encore avant l'envoi du texte au père Mersenne) :

Vous dites [...] que *la vérité des axiomes qui se font recevoir clairement et distinctement à notre esprit 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 incertaines⁴⁸.

Sans référence à Dieu, nous ne pouvons donc jamais atteindre la certitude : « La science est une persuasion dont la raison est si forte qu'elle ne peut jamais être ébranlée par aucune plus forte ; laquelle n'appartient jamais à ceux qui ignorent Dieu⁴⁹. » Car tant que l'évidence d'une chaîne argumentative n'est pas tout entière présente à l'esprit (ce qui est impossible à une raison finie), le philosophe athée ne peut pas écarter la possibilité de l'erreur.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Étienne GILSON, Paris, Vrin, 1986⁶, p. 361.

⁴⁶ RODIS-LEWIS, p. 274.

⁴⁷ Outre l'exemple qui suit, elle cite aussi *Les principes de la philosophie*, 1644, I, art. 13 et 45 ; *Méditations métaphysiques*, Cinquième méditation (IX, 54-55) et *l'Entretien avec Burman* (RODIS-LEWIS, p. 265-271).

⁴⁸ Lettre du 24 mai 1640, édition par G. Rodis-Lewis d'après traduction ancienne : RODIS-LEWIS, p. 265 s (III, 64-65) ; cf. aussi RODIS-LEWIS, p. 17 de l'introduction.

⁴⁹ *Ibid.* Descartes affirme, de même, que l'athée peut certes « connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits », mais « il ne le connaît pas par une vraie et certaine science » (*Méditations métaphysiques*, Seconde réponses, p. 266 ; IX, 111).

7. Le cercle réaffirmé

Descartes a-t-il apporté une solution satisfaisante au problème du cercle ? La constance avec laquelle il a invariablement résisté à cette objection, la stabilité de la réponse proposée, commandent notre respect. De plus, il est toujours risqué de taxer un philosophe d'incohérence, risque d'autant plus grand qu'il s'agit d'un penseur qui a déployé avec autant de soin un système rationnel. De grands commentateurs l'ont tenu pour fiable sur ce point précisément. Ainsi Gilson écarte résolument l'objection : elle « n'a pris naissance que parce que l'on n'a pas suivi méthodiquement l'ordre des idées tel qu'il s'est imposé à Descartes⁵⁰. »

Qu'il me soit pourtant permis de marquer une distance par rapport à l'évaluation apportée par Gilson (qui est de très loin meilleur connaisseur de Descartes que moi !), quand celui-ci considère que la preuve de l'existence de Dieu n'a besoin d'aucune garantie divine. « Car puisqu'elle se fonde sur l'idée d'un être parfait, l'être dont elle prouve l'existence ne peut être supposé trompeur ; la vraie preuve de Dieu par l'idée du parfait expulse donc *ipso facto* le doute le plus hyperbolique dont la vérité de cette preuve pourrait être menacée⁵¹. » Que la preuve soit valide *si* Dieu existe est certaine ; mais comment éviter le doute hyperbolique induit par le malin génie ? Par définition, il s'agit d'un être si puissant qu'il pourrait induire l'homme en erreur par rapport à n'importe quelle évidence. Il pourrait donc aussi lui faire croire que Dieu existe, alors que ce ne serait pas vrai. Certes, on peut repousser la mise en cause de la foi en Dieu par le malin génie, dès que l'on se rend compte que l'idée de malin génie semble présupposer l'idée de Dieu : ne faut-il pas d'abord avoir rencontré le concept judéo-chrétien du Créateur tout-puissant, pour pouvoir imaginer un démon tout-puissant⁵² ? Mais on ne sort jamais du cercle : si on *feint* ne pas savoir si Dieu existe, on est sans défense contre le malin génie.

Une réserve similaire s'impose à moi quant au traitement que Gilson réserve au *cogito* dans ce contexte. Quand celui-ci considère que « l'évidence du *Cogito* est [...] indépendante de toute garantie divine⁵³ », on doit bien lui accorder que telle semble bien être l'intention de Descartes dans le *Discours*. Car cette proposition se singularise justement par cette caractéristique que son évidence se nourrit du doute même qui pourrait l'assiéger, ce qui la rend indubitable, au sens le plus fort du terme. Les *Méditations* confirment quand elles font du *cogito* le point d'Archimède à partir duquel construire toute la connaissance humaine, car il résiste justement au doute hyperbolique induit par le malin génie :

⁵⁰ *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. GILSON, p. 360.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ce n'est sans doute pas un hasard que le concepteur du malin génie a exalté, comme peu d'autres, la toute-puissance de Dieu, au point de faire dépendre de sa volonté les vérités mathématiques et même la nature divine ; cf. *Méditations métaphysiques*, Cinquièmes réponses, p. 411 (VII, 380), et Sixièmes réponses, section 6, p. 450 (IX, 232 s).

⁵³ *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. GILSON, p. 360.

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'[...] il faut conclure [...] que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit⁵⁴.

Cette certitude est-elle pourtant compatible avec la conviction exprimée dans la Troisième Méditation, citée ci-dessus, selon laquelle Dieu pourrait me tromper, s'il le voulait, par rapport à toute évidence, même celle du *cogito*⁵⁵ ? Distinguer l'évidence du souvenir de l'évidence, comme le fait Descartes lui-même, me semble insuffisant pour écarter l'accusation de contradiction. Une fois le doute radical conçu, je ne vois pas comment y soustraire la moindre parcelle de vérité, aussi évidente qu'elle soit. La figure du malin génie dans les *Méditations* a l'avantage de conférer à l'argument une forme très imagée. Mais déjà dans le *Discours*, Descartes considère que « 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 » (p. 59). Comment donc user de la règle, sans s'être d'abord assuré de l'existence de Dieu – ce que l'on ne peut pas sans avoir recours à la règle ? On ne sort pas du cercle.

8. Dieu au fondement de la connaissance

Tout cercle n'est pas vicieux. Loin d'invalider la démarche cartésienne, une franche reconnaissance du cercle peut apporter un éclairage aussi inattendu que pertinent. Rodis-Lewis fait ressortir la réelle progression de pensée impliquée : au départ se situe le constat qu'à part « la lumière naturelle [...], je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux [...] et à qui je me puisse tant fier qu'à elle⁵⁶. » Pour avancer au-delà du point d'Archimède fourni par le *cogito*, je n'ai donc meilleur choix à faire que de me fier aux évidences de la raison. Considérer que les idées claires et distinctes sont de surcroît vraies n'est à ce stade qu'une *règle* méthodologique dont la pertinence doit se démontrer après coup. Une fois l'existence de Dieu établie, la règle devient assurance. Comme le formule Rodis-Lewis :

Grâce à la *mise en doute active* [...], le précepte initial devient critère assuré ; c'est aussi en changeant de plan qu'on évite le cercle, quand la méthode, développée en fait avant l'entreprise critique de la métaphysique, finalement la présuppose en droit⁵⁷.

⁵⁴ *Méditations métaphysiques*, Méditation seconde, p. 73 (IX, 19).

⁵⁵ *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, p. 97 (IX, 28-29), cité ci-dessus p. 15.

⁵⁶ *Méditations métaphysiques*, Méditation troisième, p. 103 (IX, 30).

⁵⁷ RODIS-LEWIS, p. 272. Précisons que je ne suis pas l'ensemble de son interprétation du cercle. Elle considère en particulier que le *cogito* échappe à la mise en doute, conviction à laquelle je me suis opposée ci-dessus.

Si une telle lecture transforme le cercle en spirale (sans en sortir radicalement), elle ne fait que souligner la place cruciale que détient Dieu dans le système cartésien. Contrairement à l'idée reçue, la connaissance humaine n'y peut pas revendiquer de fondement immanent ultime, mais doit s'appuyer inévitablement sur Dieu si elle ne veut pas s'écrouler : « L'irréductible dualité de l'*ego* et de Dieu, loin d'établir deux principes concurrents, subordonne nécessairement le premier *principe*, ou point de départ, au seul *fondement* absolu, dont la transcendance de Dieu est telle que Dieu est inaccessible à notre discours rationnel⁵⁸. » Jean-Luc Marion est donc entièrement justifié quand il écrit que, chez Descartes « l'infini apparaît [...] comme premier. [...] C]e renversement signifie que l'infini précède le fini — la pensée humaine, celle qui organise et déploie ses sciences — comme un horizon toujours déjà ouvert pour accueillir par avance ses progrès et ses désirs⁵⁹. »

La lecture proposée par Marion – et validée par l'étude ci-dessus – se situe pratiquement aux antipodes de l'image retenue couramment de Descartes. Qu'il en soit ainsi, n'est pas uniquement à mettre aux comptes de la caricature dont souffrent beaucoup sinon tous les grands penseurs du passé dans l'imaginaire populaire. La déformation se nourrit sans doute aussi de la façon dont Descartes présente lui-même sa démarche : plutôt que de mettre franchement Dieu au point de départ de sa réflexion, il élabore, dans le *Discours*, un enchaînement argumentatif dans lequel l'existence de Dieu intervient comme une étape, apparemment déduite sans peine des étapes précédentes. C'est seulement à la fin qu'il souligne que la règle même qui a présidé à la déduction argumentative (tout ce qui est conçu clairement et distinctement doit être vrai) n'est assurée que si Dieu existe.

Dans les *Méditations*, Descartes ne semble pas non plus tirer toutes les conséquences de sa conviction selon laquelle la connaissance humaine doit s'appuyer sur la véracité de Dieu. Par exemple, au moment même où il reconnaît la dépendance de tout argument par rapport au fondement transcendant, il écrit : « Je dois examiner s'il y a un Dieu [...] ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur⁶⁰ ». Certes, il a raison de considérer qu'il est impératif de répondre à ces deux questions ; autrement aucun savoir n'est possible. Mais par quel raisonnement Descartes compte-t-il trouver la réponse, alors qu'il reconnaît justement que tout dépend de Dieu ? Dans une veine similaire, nous avons déjà remarqué plus haut son traitement ambigu du *cogito* : dans la Deuxième Méditation, il considère que le *cogito* échappe à la mise en cause radicale du malin génie⁶¹, alors que dans la Troisième Méditation, il reconnaît (en employant quasiment les mêmes mots) que le malin génie pourrait même le tromper concernant l'inférence du *cogito ergo sum*⁶².

⁵⁸ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁹ « La raison formelle de l'infini », dans *Christianisme : héritages et destins*, sous dir. C. MICHON, Paris, Livre de Poche, 2002, p. 112. Wolfhart PANNENBERG, *Systematic theology*, trad. Geoffrey W. BROMILEY, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1991, vol. I, p. 351, adopte une lecture similaire de Descartes.

⁶⁰ *Ibid.*, Méditation troisième, p. 97 (IX, 28-29), cité p. 15 ci-dessus.

⁶¹ Cf. p. 19 ci-dessus.

⁶² Cf. p. 15 ci-dessus.

Quand on contemple l'ardeur avec laquelle Descartes recherche, par la raison (humaine), le point d'Archimède à partir duquel garantir toute connaissance, il est d'autant plus remarquable qu'il n'étouffe pas la conviction selon laquelle seul le fondement transcendant assure la fiabilité de notre savoir. Alors que des penseurs rationalistes après lui ont pu se bercer dans l'illusion que la raison pouvait se passer de l'ancrage transcendant, la rigueur de sa réflexion, assistée d'une profonde intuition de la puissance divine, l'a empêché de passer sous silence la dépendance radicale de tout raisonnement par rapport à Dieu. Certes, la postérité n'a presque exclusivement retenu que le point d'Archimède immanent, prétendument trouvé dans le *Cogito* ; mais Descartes est aussi le penseur de la toute-puissance de Dieu dont tout savoir humain dépend. Comme l'exprime Auguste Lecerf : « Dieu seul rend intelligible à la raison l'autorité de la raison⁶³. »

⁶³ *Introduction à la dogmatique réformée*, Paris, Je sers, 1931, vol. I, p. 265.