

DESCARTES ET LA PRECARITE DU MONDE

Table des matières

Dédicace

Avertissement

Introduction. Le souci de l'homme

- Y a-t-il une pensée humaniste ?
- Le doublon humaniste
- Descartes est-il extérieur à la Renaissance ? Retour sur un *topos* herméneutique
- L'humanisme est-il un rationalisme ?
- Humanisme et Humanités
- Humanisme et érudition
- L'universelle dignité humaine ou l'humanisme cartésien

Première partie. Un monde universellement précaire

Chapitre premier. La précarité du monde sensible

- I. Le doute du Discours
- Sens et portée de la critique du « bon sens »
- L'humanisme de la méthode
- Douter pour quoi et pourquoi douter ?
- II. Le doute des *Méditations*
- Douter subjectivement d'une précarité mondaine objective
- Douter entre rêve et folie
- III. Des *Méditations* aux *Principes*
- Pourquoi la portée du rêve diffère de celle de la folie
- Homologie des *Méditations* et des *Principes*
- La précarité ontologique du monde sensible
- Finalité et motivation du doute

Chapitre II. La précarité du monde intelligible

- I. Peut-on douter des natures simples ?
- Structurer la représentation
- Résistance de la mathématique
- Persistance onirique de la structure représentative
- II. Douter par autrui : la radicalisation du doute
- La *vetus opinio*
- L'effondrement ontologique de la mathématique

- Mathématique et *mathesis universalis*
- Une ontologie relative à l'esprit vite abandonnée
- Sources renaissantes de la *mathesis universalis*
- Confirmation de la précarité ontologique du monde
- Irréductibilité du doute à la méthode

Deuxième partie. *L'ens ut demonstratum*

Avant-propos à la deuxième partie

Chapitre III. L'ego démontrable

- I. Le « je pense, donc je suis » du *Discours* : Critère formel de la vérité et conséquence ontologique
- Aperçu comparatif des trois démonstrations de l'existence de l'ego
- Implication logique et conséquence ontologique
- L'impossible lecture performative du *cogito*
- II. La logique disqualifiée et la primauté de l'ontologie : la rupture de la Seconde Méditation
- Douter de la logique : la radicalité du Malin Génie
- Exprimer l'évidence ontologique dans l'ordre cogitatif
- La découverte de l'ego est-elle tributaire de la présence du Malin Génie ?
- La tromperie médiatisée : le monde comme médiation de l'action du Malin Génie
- III. Continuités et ruptures dans les *Principes de la Philosophie*
- Le retour du « Je pense, donc je suis » dans *les Principes*
- Théorie du *Discours*, pratique des *Principes*
- Assurance de la portée ontologique de l'ego et portée humaniste de cette découverte
- Assurer la réalité de l'ego
- Portée universelle de la découverte de l'ego

Chapitre IV. Les preuves de l'existence de Dieu : la contrainte du réel

- I. La première preuve de l'existence de Dieu : l'idée incontournable
- L'incontournable idée de perfection du *Discours*
- L'esprit médiatisant son propre apparaître : le rôle des idées
- Réalité objective et réalité formelle : de l'objet représenté à ses propriétés
- L'incontournable idée de l'infini des *Méditations*
- II. La deuxième preuve de l'existence de Dieu ou la contrainte du retour à l'idée de la perfection
- Reconstruction de la preuve du *Discours*
- Être, c'est avoir l'idée de Dieu
- D'une preuve à l'autre : la permanence du noyau argumentatif
- III. L'argument « ontologique » : de l'être à l'essence

- Vérité et réalité dans le *Discours*
- L'impossibilité de passer de la pensée à l'existence des *Méditations*
- Principes et limites de la lecture kantienne de l'argument ontologique
- Rendre compte des nécessités de la pensée par l'évidence de l'être
- Unité des preuves, unité de l'homme
- Perfection et causalité
- L'humanisme cartésien : l'universalité des idées

Extrait : discussion avec Heidegger

- Introduction : la secondarité du *cogito*
- I. La prétendue indétermination du *sum* chez Descartes
- Confusion heideggérienne du *sum* et de la *res cogitans*
- Portée ontologique du *sum*, portée cogitative de la *res cogitans*
- Ce qui est et ce que je connais : l'indistinction heideggérienne
- II. De quoi l'interprétation du *cogito me cogitare* est-elle le symptôme ?
- L'illégitime primauté du *cogito*
- L'oubli heideggérien de la distinction entre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi*
- III. L'onto-théo-logie en question
- Genèse de l'onto-théo-logie
- L'ontologie cartésienne se réduit-elle à la vérité de la *mathesis* ?
- Y a-t-il une ontologie de la substance ?
- IV. Critiques heideggériennes de Heidegger
- Le sens de la substance cartésienne selon Jean-Luc Marion
- L'identité de l'*ego* selon Vincent Carraud
- Le sens de l'être cartésien

Troisième partie. *L'ens ut potentia*

Avant-propos à la troisième partie

Chapitre V. La *causa sui* au regard de l'onto-théo-logie

- I. Descartes et Caterus : les non-dits de la *causa sui*
- Le problème temporel de la *sui causa*
- Interpréter l'aséité positive selon la *causa sui*
- II. L'explicitation des non-dits : les Réponses à Arnauld
- L'impasse logique de la *causa sui*
- La *causa sui* entre pensée et réalité : la *causa sui* comme *loquendi modus*
- Le problème de la cause formelle

- III. Le sens néoplatonicien de *l'inexhausta potentia*
- Descartes et Plotin
- Onto-théo-logie et néoplatonisme

Chapitre VI. La création continuée ou l'ontologie de la puissance

- I. Temporalité et substantialité : les difficultés logiques de la création continuée
- Ce qu'implique la création continuée : la discontinuité du temps
- Création continuée et substantialité
- II. L'ontologie de la puissance
- La différenciation de l'être selon la puissance
- *L'ens ut potentia*
- III. Les sources médiévales de la création continuée
- Le néoplatonisme de Maître Eckhart

Chapitre VII. Vérités éternelles et puissance divine infinie

- I. Sens et portée de la création des vérités éternelles
- Libérer la volonté divine
- Connaissance et incompréhension de la puissance divine
- La création des vérités éternelles comme condensation de l'ontologie cartésienne
- II. Les antécédents néoplatoniciens de la création des vérités éternelles
- La voie plotinienne
- La voie ficinienne
- L'impasse ontologique de l'athée

Quatrième partie. Unir et distinguer

Avant-propos à la quatrième partie

Chapitre VIII. Distinction réelle et union effective : les subtilités du corps et de l'esprit

- I. La distinction réelle comme possibilité
- Distinction réelle et *ratio cognoscendi*
- En quel sens la distinction peut-elle être dite « réelle » ?
- Puissance et possibilité
- II. L'effectivité de l'union
- Faire du corps *mon corps*
- Union substantielle et non union de substances
- L'équivocité corporelle : le corps selon la distinction et selon l'union
- Le dualisme introuvable

Conclusion. Les deux ontologies cartésiennes

- Descartes et la Renaissance : la trace inaugurale de l'Enthousiasme
- L'humanisme cartésien
- La double ontologie cartésienne

Bibliographie

L'EGO DEMONSTRABLE

Chapitre III.

p. 107-149

1Dire que les démonstrations se portent vers des objets non-mondains est une chose, parvenir à en rendre compte en est une autre. Ce qu'il nous faut donc établir clairement, c'est la manière dont Descartes va progressivement révéler l'évidence de l'*ego* par des démonstrations d'une subtilité croissante, parvenant à faire de l'existence propre comme transcendance au monde l'objet de la première des démonstrations certaines. Le problème, toutefois, est que le doute que nous avons analysé en première partie est tellement puissant, tellement désespérant même, que la possibilité de retrouver une réalité qui puisse en être affranchie semble désormais presque exclue. L'environnement immédiat de Descartes, c'est-à-dire le monde comme tel, vient de subir une révocation telle que plus rien de consistant ne semble subsister ; les ultimes foyers de résistance, comme la mathématique, se trouvent, eux aussi, emportés par la puissance du doute, consécutive à l'intensité de l'expérience ontologique de la précarité du monde. Descartes exprime ce sentiment au moment inaugural de la deuxième Méditation : « La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. Je m'efforcerai néanmoins, et suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux ; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain¹. » Au sens littéral, Descartes est en train de couler, c'est-à-dire que les repères mondains qui le tenaient à flots s'effondrent les uns après les autres, l'exercice du doute en ayant rationnellement révélé l'infinie précarité. Cette situation n'exclut toutefois pas la poursuite de l'exercice du doute ; peut-être vaut-il mieux couler que de trouver un rivage précaire et incertain, semble indiquer Descartes. La force même de la volonté permet dès lors de maintenir actif cela même qui précipite la noyade, mais surtout cela même qui, sans cesse, s'avère source d'illusions. Il n'est pas anodin que les *Principes* fassent de la poursuite du doute, en dépit de son extrême péril, le produit de la liberté « qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés² ». Il nous appartient de ne pas nous soucier des conséquences du doute, et de maintenir ce dernier opératoire, alors même qu'il semble nous précipiter vers un scepticisme proche de l'insoutenable : cette possibilité qui est la nôtre n'est autre que la force du libre-arbitre qui,

en toutes circonstances, nous permet de vouloir échapper au faux, c'est-à-dire dans le cas présent, de ne pas confondre le monde tel qu'il nous entoure avec ce qu'il conviendrait d'appeler la réalité.

I. Le « je pense, donc je suis » du *Discours* : Critère formel de la vérité et conséquence ontologique

Aperçu comparatif des trois démonstrations de l'existence de l'*ego*

2Le problème qui se trouve donc posé peut être ainsi formulé : peut-on sortir du doute, c'est-à-dire peut-on découvrir une première certitude apparentée à une première réalité ? Ce qui frappe, à bien lire les textes cartésiens, c'est l'extrême diversité des solutions apportées par leur auteur. La solution du *Discours* n'est pas celle des *Méditations*, qui n'est elle-même pas celle des *Principes*, ainsi que le prouve le tableau ci-dessous.

<i>Discours de la méthode</i>	<i>Méditations</i>	<i>Principes de la philosophie</i>
<p>« [...] je pensais qu'il fallait que je fisse tout le contraire et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable. Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. Et pource qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, 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, <i>je pense, donc je suis</i>, 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 cherchais³. »</p>	<p>« Mais que sais-je s'il n'y a point autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : <i>Je suis, j'existe</i>, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit⁴. »</p>	<p>« 7 : <i>Que nous ne saurions douter sans être, et que cela est la première connaissance certaine qu'on peut acquérir.</i></p> <p>Pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps ; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses ; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion : <i>Je pense, donc je suis</i>, ne soit vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre⁵. »</p>

AgrandirTélécharger l'image (.jpg, 625.52 KB)

3Un aperçu rapide de ces trois textes permet d'établir ce point : le *Discours* parvient à une vérité énoncée sous la forme d'une implication, Je pense, donc je suis. Les *Méditations* parviennent à une proposition ontologique, affirmant : Je suis, j'existe, et les *Principes* semblent revenir au *Discours de la méthode*, puisqu'ils en reproduisent l'implication. Afin d'établir ces différences internes à l'œuvre de Descartes, nous allons en retracer l'élaboration chronologique, et tenter d'en exhiber les différences conceptuelles.

Implication logique et conséquence ontologique

4 Repartons du *Discours de la méthode* et observons de quelle manière Descartes organise sa pensée. Le premier point consiste en une récapitulation de l'exercice du doute, dont Descartes rappelle les différentes étapes. Or, très significativement, parmi ce qu'il révoque en doute se trouvent les raisons qu'il avait prises pour des démonstrations, ce qui revient à dire que les mathématiques, en tant qu'elles supportent des démonstrations, demeurent néanmoins douteuses et ce en raison de la faillibilité humaine. A cet égard, la démonstration qu'il va apporter de la première réalité devrait échapper à toute faillibilité par la clarté de son exposition ; mais, quoi qu'il en soit, cela confirme le propos de notre introduction : *il n'y a de démonstration véritable que de ce dont il y a réalité.*

5 À cette question de la démonstration inscrite au cœur du récapitulatif du doute s'ajoute la reprise du rêve, dont Descartes réactive ici l'indifférenciation dont nous avons, dans la partie précédente, souligné la résonnance renaissante. Qu'y a-t-il donc de novateur dans cette quatrième partie du *Discours*, qui permette de sortir du doute ? Sans doute la réflexion sur la signification de la pensée érigée en doute ; la question que se pose Descartes peut ainsi être formulée : que signifie, pour l'esprit, *douter* ? Ici, *le doute n'est plus interrogé quant à ce qu'il révèle du monde, mais bien plutôt quant à ce qu'il révèle de l'esprit.* Et la réponse de Descartes est sans équivoque : si je doute, si donc je considère que tout est faux, cela signifie qu'il existe une entité pour laquelle tout est considéré comme faux. Moi qui pense que tout est faux, il est impératif que je sois, ce sans quoi je ne pourrais rien penser du tout. En d'autres termes, la condition permettant de penser que tout est faux est que je sois, sinon aucune pensée ne me serait possible. C'est la raison pour laquelle Descartes commente son propre propos en l'interprétant ainsi : « ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci : *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis le vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ; mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement³. » Ce qui est clair dans le propos cartésien, c'est que nous avons affaire à une implication : *si je pense, alors je suis*. L'être est la condition de la pensée. Cela signifie premièrement que Descartes *ne* déduit *pas* l'être de la pensée, ce qui revient à dire que le « donc » ne présente ici aucune valeur déductive, mais rappelle bien plutôt l'évidente condition de possibilité de l'exercice de la pensée⁴. Deuxièmement, la proposition « je pense, donc je suis », constitue un principe, ce qui signifie que l'on ne peut nullement en isoler un des termes, en l'occurrence la pensée comme *cogito*. Le *cogito*, ici, ne signifie rien esseulé, mais prend tout son sens s'il est érigé en principe exhibant sa condition de possibilité, à savoir la nécessité qu'y corresponde un être. En somme, ce que découvre Descartes, c'est un principe logique de type implicatif, dont l'absolue certitude lui permet de sortir du doute, car nul ne saurait se représenter une pensée qui ne soit pas adossée à l'être. Troisièmement, puisque ce principe premier et fondateur, que Descartes énonce lui-même sous la forme du « pour penser, il faut être », constitue la marque de la certitude, encore faut-il comprendre de quel type de certitude relève ce principe. S'agit-il ici de prouver sa propre existence, et de faire de celle-ci la première réalité rencontrée au sortir du doute ? Rien n'est moins sûr ; en effet, Descartes s'intéresse bien moins au contenu de son principe qu'il n'envisage l'importance de la *forme* de celui-ci. Ce qui importe, c'est peut-être moins que *pour penser il faille être* que de bien voir que *l'évidence de ce principe révèle le principe de toute évidence et de toute vérité : la clarté et la distinction.*

6 Notre thèse est donc la suivante : le *Discours* cherche moins à sortir du doute en prouvant notre propre existence sur un mode ontologique, qu'il ne prouve l'existence d'un critère permettant de mettre en défaut l'exercice du doute, ce dernier étant contré par les vérités claires et distinctes. Encore nous faut-il expliciter ce que Descartes entend par une vérité claire et distincte ; il s'agit des critères définissant l'intuition, telle qu'elle a été établie dans les *Regulae* : « Par *intuition*, écrit Descartes, j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend ; ou bien, ce qui revient au même, *une représentation inaccessible au doute*, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu'elle est plus simple, est plus certaine encore que la déduction [...]»⁵. » Il n'est pas anodin que Descartes fasse, dans les *Regulae*, de l'intuition, cela même qui permet de résister au doute, et il ne nous semble pas téméraire de rapprocher les propositions claires et distinctes de celles saisies par intuition, c'est-à-dire par ce que l'esprit se représente de manière directe et sans confusion possible. La meilleure preuve que nous puissions opérer de ce rapprochement réside dans la suite du texte où, voulant illustrer le procédé intuitif, Descartes convoque l'existence : « Ainsi, écrit ce dernier, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est délimité par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface [...]»⁶. » En d'autres termes, l'esprit se représente de manière claire et distincte l'existence de celui qui pense, et cela est immédiatement perçu, c'est-à-dire est intuitionné. En disant que « je pense, donc je suis » constitue un principe clair et distinct, Descartes veut à la fois dire que nous saisissons immédiatement ce raisonnement, et que la clarté et la distinction de ce raisonnement sont telles qu'elles mettent le doute en échec, si bien qu'aucune raison valable ne pourrait me permettre d'en douter.

7 Néanmoins, si le principe « je pense, donc je suis » est bel et bien clair et distinct, cela signifie qu'il est vrai ; or, s'il est vrai, cela a pour effet immédiat de me faire être *réellement*. En d'autres termes, *il y a une conséquence ontologique* au cœur du principe inaugural, mais *rien ne permet d'affirmer que le principe est par lui-même ontologique*. Ainsi, Descartes cherche à sortir du doute en identifiant le critère formel de toute vérité susceptible de mettre le doute en échec, et extrait ces critères à partir d'un énoncé dont nul ne saurait douter, à savoir le « je pense, donc je suis » ; partant, la fonction première de cet énoncé ne consiste nullement à établir ontologiquement la validité de mon existence, mais bien plutôt à proposer un énoncé *exemplaire* dans lequel se trouvent présents de manière manifeste les critères présidant à l'indubitabilité. Ce n'est donc que dans un moment *second* que se joue le problème de mon existence comme réalité de type ontologique, puisque celle-ci n'est pas ce dont je suis en quête, mais se manifeste bien davantage comme le bénéfice secondaire du critère formel de toute vérité qui vient d'être découvert. Bref, la découverte de mon existence comme réalité n'est jamais que la *conséquence* du principe exemplaire, et non le principe lui-même.

L'impossible lecture performative du *cogito*

8 Si notre analyse est juste, elle a pour effet de rendre caduques celles désormais célèbres de Jaakko Hintikka dont l'article de 1962 consacré à la dimension partiellement performative du *cogito* fit grand bruit. Une des clés de la lecture que propose Hintikka consiste, nous semble-t-il, à affirmer que le but même du propos de Descartes n'est autre que de rendre inattaquable le « je suis », c'est-à-dire de rendre indubitable l'existence. Hintikka se trouve

ainsi amené à affirmer que « ce qui est en jeu dans le dictum de Descartes, c'est le statut (l'indubitabilité) de la phrase "Je suis"⁷. » Or là n'est pas précisément l'enjeu du texte cartésien – à tout le moins dans le *Discours* –, puisque ce dernier nous semble résider dans la capacité à établir un critère général formel pour toute vérité, permettant de tenir le doute en échec, dès lors qu'existeraient des propositions remplissant les conditions d'une vérité formelle ; à cet égard, il nous semble que Hintikka confond la conséquence avec le principe, et confond le résultat incident – mon existence – avec l'objectif poursuivi – la découverte d'un critère formel de la vérité. Bref, à partir d'une reconstruction erratique de l'objectif cartésien, Hintikka aura beau jeu de montrer que le « je suis » n'est pas évident par lui-même, et qu'il est produit par le *cogito*, mais en remarquant cette solidarité, il ne fera rien d'autre que reprendre le programme cartésien explicite tout en croyant le contredire. Il n'est également pas anodin de constater que, peinant à prouver sa thèse à l'aide des textes du *Discours*, Hintikka soit contraint de faire appel à ceux des *Méditations* dans lesquels, en effet, l'objectif poursuivi sera celui de garantir mon existence. Mais cela tient au fait que ces deux textes diffèrent, ce que ne voit absolument pas Hintikka lorsqu'il affirme que sa thèse est « particulièrement nette dans les formulations de la *Méditation seconde*⁸ », comme si les *Méditations* ne faisaient que reprendre les présupposés du *Discours*, alors qu'elles nous semblent au contraire en très nettement modifier l'objectif.

9 Afin de prouver ce que nous venons d'avancer, il nous faut entrer davantage encore dans la lecture que propose Hintikka du passage cartésien incriminé, dont il reproche l'ambiguïté non tranchée entre la dimension inférentielle et la dimension performative. « La phrase "je suis" ("j'existe"), écrit Hintikka, n'est pas non plus logiquement vraie par elle-même. Descartes se rend compte que son indubitabilité résulte d'un acte de penser, à savoir d'une tentative pour penser le contraire. La fonction du mot *Cogito* dans le dictum de Descartes est de désigner l'acte de pensée à travers lequel se manifeste l'auto-vérifiabilité existentielle de "j'existe". C'est pourquoi l'indubitabilité de cette phrase n'est pas à proprement parler perçue *au moyen* de la pensée (comme on peut le dire de l'indubitabilité d'une vérité démontrable) ; mais plutôt, elle est indubitable *parce que* et *pour autant qu'on* y pense activement⁹. » Que veut dire Hintikka ? Une chose assez étonnante, à savoir que, *en apparence*, Descartes déduirait le *sum* du *cogito*, comme si l'existence se déduisait de la pensée, mais que dans le fonctionnement réel de l'argument, Descartes ne déduit pas le *sum* du *cogito*, mais l'obtient en vertu de la signification même du penser comme acte, comme performance : l'acte de penser signifie l'existence. Cela appelle plusieurs remarques ; d'une part, il nous semble que Hintikka se trompe quant aux apparences du texte cartésien : il n'*apparaît* nulle part que sa volonté soit de *déduire* le *sum* du *cogito*, et à cet égard il est curieux d'identifier nécessairement la présence du donc (*ergo*) avec un procédé déductif. D'autre part, si Hintikka hypostasie le donc en symptôme d'une prétendue déduction apparente, c'est pour mieux en déconstruire le sens apparent pour y substituer un sens plus réel, quoiqu'inaperçu par Descartes : en d'autres termes, Hintikka cherche à détruire la possibilité de faire de l'existence le produit logique de la pensée, affirmant du reste que la relation du *cogito* au *sum* est « comparable à celle d'un *processus* à son *produit*¹⁰ ». Cette lecture, nous semble-t-il, est fondamentalement fautive, en ceci qu'elle ne parvient pas à comprendre que le *sum*, que l'existence, loin d'être un produit, n'est autre que la *condition* de la pensée, si bien qu'Hintikka semble quelque peu prompt à se battre contre d'introuvables moulins procédant de deux erreurs principielles : d'une part, il n'identifie pas les bonnes apparences du texte, croyant que Descartes introduit une apparente déduction du *sum* à partir du *cogito en vue de prouver*

l'existence, et d'autre part il fait du *sum* un produit du *cogito* alors qu'il n'en est que sa condition.

10 Mais, une fois établi ce double écueil, encore nous faut-il comprendre pour quelle raison Hintikka cherche tant à reconstruire une apparence qui n'est pas, pour mieux la déconstruire : il s'agit pour lui de substituer à la prétendue déduction apparente un acte soustrait à la logique¹¹, tout entier soutenu par la performance même de son actualisation. « De façon semblable, écrit encore Hintikka, nous pouvons désormais apprécier la fonction du mot *Cogito* dans la phrase de Descartes, aussi bien que ses raisons de l'employer. Ce terme sert à exprimer le caractère performatoire de ce que Descartes a en vue : il désigne la "performance" (l'acte de penser) au travers de laquelle on peut dire que la phrase "J'existe" se vérifie elle-même. Pour cette raison, il possède une fonction extrêmement importante dans la phrase de Descartes¹². » Que veut dire Hintikka ? Très exactement ceci : *en dépit des apparences, Descartes ne déduit pas le sum du cogito, mais il produit le sum par la simple énonciation du cogito*. Pour le dire plus clairement, loin que l'existence soit une condition logique de la pensée, Hintikka considère que c'est inversement l'acte même de penser comme performance qui permet à l'existence de s'auto-vérifier car penser, c'est performer – que le lecteur pardonne ce vocable – son existence. Bref, Hintikka déporte le problème de la sphère logique vers la sphère performative, et fait de l'existence *cela même qui résulte du cogito* au même titre que la « musique résulte du fait de la jouer¹³ » en tant que la pensée comme acte *prouve* l'existence.

11 Quel est l'enjeu de ce transfert de la sphère logique vers la sphère performative ? Il est assurément double : d'une part, il s'agit d'interdire à Descartes de considérer le « je pense, donc je suis » comme un principe ; en effet, pour qu'il y ait principe, il faut qu'il y ait universalité. Or, s'il s'agit bel et bien d'un performatif, la seule chose que je puisse dire quand j'affirme que je pense, c'est que *j'existe*, moi ; la pensée ne prouve jamais que ma propre existence, car c'est le fait que *j'actualise ma* pensée qui prouve que *j'existe*, si bien que Hintikka cherche à cantonner le raisonnement de Descartes à la sphère de la singularité de l'affirmation individuelle. « En un certain sens, écrit l'auteur, ce que visait Descartes n'est pas généralisable. Ceci est bien évidemment dû au caractère performatoire de ce qu'il avait en vue. Chacun de nous peut élaborer "par lui-même" une phrase à la première personne du singulier qui soit vraie et indubitable, à savoir la phrase cartésienne, *Ego sum, ego existo*. Mais puisque son indubitabilité est due à un acte de pensée dont chaque homme doit s'acquitter lui-même, il ne peut y avoir une phrase générale qui serait de la même manière indubitable sans être triviale¹⁴. » Mais au-delà de cette première critique se joue un deuxième aspect, peut-être moins thématique par Hintikka mais tout aussi présent, à savoir l'inutilité du doute : si la signification ultime du « je pense, donc je suis » relève bel et bien du performatif, cela signifie immédiatement qu'il suffit que Descartes écrive le premier mot du *Discours* pour que soit obtenue performativement sa propre existence, l'ensemble du doute et de la tentative d'en sortir devenant violemment superflus, le mot « performant » aussitôt l'existence de celui qui l'écrit.

12 Que répondre à cette interprétation stimulante quoique contestable d'Hintikka ? Il nous semble premièrement que l'ensemble de l'argumentation que déploie ce dernier apparaît comme circulaire : la conséquence ultime de l'argument faisant du doute une étape superflue semble être en même temps utilisée comme point de départ des réflexions de l'auteur, lequel se dispense à trop bon compte de lire le « je pense, donc je suis » à partir précisément de la nécessité de sortir du doute. En d'autres termes, Hintikka croit pouvoir prendre appui sur

l'inutilité finale du doute pour justifier son interprétation inaugurale du « je pense, donc je suis » *indépendamment du contexte dubitatif*. Deuxièmement se joue un problème de rigueur philologique : à aucun moment Hintikka n'envisage que le sens du premier principe ou de la première vérité du *Discours* soit modifié dans les *Méditations* ; il passe allègrement de l'une à l'autre, justifiant du reste certaines interprétations consacrées au *Discours* à partir de la Seconde Méditation : ce n'est nullement un hasard s'il rebaptise la « phrase cartésienne » du *Discours* par celle des *Méditations* (*Ego sum, ego existo*), sans jamais envisager l'irréversibilité des deux formules. Enfin, et c'est peut-être là le plus décisivement contestable, toute la lecture (partiellement) performative que propose Hintikka n'a de sens que si se trouve admise l'interprétation selon laquelle le *Discours* chercherait à prouver l'existence de l'*ego*, comme première certitude. Or, il nous semble au contraire que Descartes cherche d'abord à sortir du doute en identifiant un principe logique dont l'évidence résisterait à toute forme d'entreprise dubitative, si bien qu'il s'agit bien moins de prouver le *sum* qu'il n'est question de découvrir une proposition dont rien ne saurait entamer la validité ; il se trouve *incidemment* que si cette proposition est vraie, alors j'existe ; mais cette existence ainsi découverte ne constitue pas le résultat immédiat du dessein cartésien, elle n'en est que la conséquence secondaire et presque fortuite, l'essentiel étant d'avoir découvert un principe comme tel indubitable, dont l'indubitabilité révèle la structure que doit revêtir désormais toute vérité capable de résister au doute.

13 Nous contestons donc radicalement la dimension performative du *cogito*¹⁵, bien qu'Hintikka n'y réduise nullement ce dernier, car l'accepter, même partiellement, serait méconnaître à la fois l'objectif du passage du *Discours* qui ne consiste pas à prouver une existence mais bien plutôt à établir un principe certain révélant les critères de la vérité formelle¹⁶, et en même temps manquer la visée principielle du texte cartésien, le « je pense, donc je suis » désignant une vérité compréhensible par tous et à ce titre universelle, loin de l'enfoncement singulier auquel le réduirait une lecture performative, perdant de vue l'essentiel, à savoir que ce n'est pas la démonstration de *mon* existence qui se trouve ici visée mais la compréhension par tout esprit du lien logique entre la pensée et l'être comme condition de celle-ci.

14 Notre lecture peut trouver confirmation dans une lettre proche du *Discours* où Descartes explique clairement les raisons pour lesquelles une formule du type : « je respire donc je suis » ne serait pas valable ; en toute rigueur, si Hintikka avait raison, le fait même de respirer, c'est-à-dire l'acte de respiration, permettrait de dire que je suis, en tant que la respiration comme acte signifierait que je suis. Or, c'est là très exactement ce que conteste Descartes : « Lorsqu'on dit : *Je respire, donc je suis*, si l'on veut conclure son existence de ce que la respiration ne peut être sans elle, on ne conclut rien, à cause qu'il faudrait auparavant avoir prouvé qu'il est vrai qu'on respire, et cela est impossible, si ce n'est qu'on ait aussi prouvé qu'on existe. Mais si l'on veut conclure son existence du sentiment ou de l'opinion qu'on a qu'on respire, en sorte qu'encore même que cette opinion ne fût pas vraie, on juge toutefois qu'il est impossible qu'on l'eût, si on n'existait, on conclut fort bien [...]»¹⁷. » La remarque est ici capitale car elle permet de prévenir toute lecture performative du *cogito*, en ceci que l'acte, comme tel, est toujours soumis au doute : respirer, c'est là quelque chose qui ne peut être garanti ; par conséquent, je ne puis dire avec certitude que je respire, si bien que je ne puis en inférer que je suis ; en revanche, s'il s'agit de dire que l'on a conscience de respirer, c'est-à-dire que l'on éprouve le sentiment de la respiration, alors dans ce cas, il est correct d'en inférer que l'on est, précisément car ce n'est point l'acte de respiration qui constitue la certitude,

mais bien plutôt l'épreuve que l'on fait de soi-même dont on ne saurait douter et qui n'a de sens que si l'on est, « à cause que cette pensée de respirer se présente alors à notre esprit avant celle de notre existence¹⁸ ». De ce fait, ce qui se comprend ici, c'est que la formule « je pense que je respire, donc je suis » est tout à fait valable, *précisément en raison du fait que ce n'est nullement l'acte comme tel qui importe, puisque tout acte demeure douteux, alors que la certitude porte au contraire sur l'impossibilité de douter que, si j'éprouve tel sentiment sans que cela n'implique la véracité de celui-ci, c'est que je suis*. Le *cogito* apparaît donc moins comme l'acte par lequel je prouve que je suis – sinon n'importe quel acte ferait l'affaire – que comme l'impossibilité dans laquelle je suis de ne plus avoir de pensées, c'est-à-dire de ne plus être affecté par mes contenus de conscience ; et cette impossibilité, *quelle que soit la valeur des vérités de ce que j'éprouve consciemment*, signifie que j'existe. Or cette impossibilité se manifeste sous la forme d'une proposition intuitivement saisie : « Je pense, donc je suis », c'est-à-dire que *l'affirmation du « je pense » désigne l'absolue impossibilité de penser que l'on ne pense pas* ; et cette impossibilité-là signifie que je suis.

II. La logique disqualifiée et la primauté de l'ontologie : la rupture de la Seconde Méditation

Douter de la logique : la radicalité du Malin Génie

15 Nous avons donc établi, par rapport au *Discours*, le moyen trouvé par Descartes pour sortir du doute : il découvre un principe universel, intuitivement accessible, voulant que pour penser, il faut être, sachant qu'il est impossible de penser que l'on ne pense pas, ce qui revient à assurer l'indubitabilité du « je pense » à la différence du « je respire », toujours douteux. C'est le principe en son entier, c'est-à-dire le « je pense, donc je suis » qui constitue le sésame ouvrant les grilles du doute, si bien que rien ne serait plus erratique que d'isoler le « je pense » ou le « je suis » pour en faire la découverte comme telle : *le Discours ne sort du doute que par un raisonnement de type implicatif, ce qui signifie que seul résiste au doute, dans un premier temps, ce qui relève de la nature d'un raisonnement clair et distinct*. Ce n'est que dans un second temps que je puis accéder à mon existence comme certitude inébranlable, en ceci que, s'il est vrai que je suis lorsque je pense, et s'il est vrai que je pense effectivement, alors je suis. En somme, la véracité du raisonnement – je pense, donc je suis – me permet de constater ma propre existence, laquelle n'est jamais que la conséquence de la véracité du raisonnement initial et non le principe lui-même.

16 Or, il se trouve que cette analyse du *Discours* a un coût philosophique certain : elle suppose que la notion même de raisonnement ne puisse pas être mise en doute, c'est-à-dire que l'on admette *a priori* la possibilité que des raisonnements puissent être valides, au sens où ce qui résiste au doute est une certaine matière implicative, en tant que, précisément, l'implication logique n'est pas interrogée comme *pouvant* être douteuse ; elle présente un caractère d'évidence intuitive qui, comme telle, résiste au doute. Il nous semble que c'est très exactement sur ce point, à savoir sur la résistance de l'implication logique au doute, que les *Méditations* vont se distinguer du *Discours*. Pour le dire clairement, si Descartes n'envisage pas en 1637 que l'inférence comme telle puisse être emportée par la vague dubitative, il en va tout autrement en 1641, et ce en raison de l'intervention du Malin Génie qui jette le discrédit du doute sur tout ce dont l'esprit peut douter *mais également sur ce dont il ne peut pas douter*. Pour comprendre notre thèse, il convient de se rapporter aux *Méditations* et d'analyser la circonstance dans laquelle apparaît ce Malin Génie. Une fois que Descartes eut, dans la première Méditation, révoqué en doute l'ensemble des objets mondains, quels qu'ils fussent, l'auteur se ravise et constate que si les motifs théoriques de douter de ce dont il faut

douter sont parfaitement valables, cela ne suffit peut-être pas pour qu'il parvienne à douter *en pratique* de ce dont la raison lui a demandé de douter : en d'autres termes, *Descartes rencontre les limites pratiques d'une motivation exclusivement théorique du doute*.

17Le problème qu'il rencontre peut ainsi être formulé : si je suis convaincu *théoriquement* du bien-fondé du doute, que puis-je faire pour douter *effectivement* de ce dont il faut douter ? L'exercice est délicat car il est des objets dont le degré de probabilité est tel que je ne puis pratiquement en douter alors que, théoriquement, il le faudrait. C'est la raison pour laquelle Descartes constate comme impuissant la pente de son esprit, incité à acquiescer pratiquement à des objets dont l'habitude a rendu la vérité évidente. « Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, déplore Descartes, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables [*valde probabiles*], en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier¹⁹. » Tout le problème consiste donc à trouver un subterfuge permettant de ramener la pratique de l'esprit à ses découvertes théoriques, c'est-à-dire d'associer l'effectivité du doute à la rationalité de ses motivations. Or, l'esprit ne pouvant lutter contre sa tendance à accorder sa créance à ce qui est vraisemblable en dépit de la validité par lui reconnue de la motivation rationnelle incitant à douter de ce vraisemblable, Descartes se trouve acculé à convoquer ce que Gouhier appela excellemment un « artifice méthodologique²⁰ », c'est-à-dire ce Malin Génie que Descartes définissait ainsi : « Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu [*optimum Deum*], qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie [*sed genium aliquem malignum*], non moins rusé que puissant²¹ [*summe potentem & callidum*], qui a employé toute son industrie à me tromper [*ut me falleret*]²². » Que veut dire Descartes par la convocation de cet artifice méthodologique ? Il s'agit pour lui d'assurer l'effectivité du doute, après en avoir exhibé les motivations rationnelles : ainsi, puisque j'éprouve une difficulté pratique à douter de certaines choses, alors il me faut faire *comme s'il y avait* ce Malin Génie qui m'imposait de douter de tout afin de ne pas prendre pour certain ce qui n'est qu'éminemment probable²³, ce qui revient à dire que le Malin Génie constitue le palliatif pratique de la tendance de l'esprit à adhérer encore à certains objets probables, et ce en dépit de la monstration rationnelle de leur nature douteuse²⁴. C'est la raison pour laquelle Descartes va reprendre la totalité des objets rationnellement indiqués comme douteux, pour les soumettre à la pratique effective du doute à laquelle invite l'artifice du Malin Génie : « Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement²⁵. » Une lecture rapide pourrait s'étonner des possibilités qu'offre le Malin Génie, en ceci qu'il semble pouvoir se dispenser de toutes les étapes précédentes, détaillant les raisons particulières de douter de chacun des types d'objets mondains : or, à bien comprendre le rôle du Malin Génie, il appert que celui-ci, loin de rendre obsolètes les motifs précédemment décrits du doute, ne fait qu'en assurer l'effectivité : sans l'explication rationnelle du doute qui le précède, le Malin Génie ne serait jamais qu'un artifice aberrant ;

sans le Malin Génie, les motivations rationnelles conduisant au doute seraient pratiquement inopérantes : de ce fait, il apparaît que les motivations rationnelles et le Malin Génie se complètent mutuellement, et permettent d'assurer l'exercice du doute tant au niveau théorique qu'à celui de son effectivité pratique.

18 Cette situation du Malin Génie étant assurée, il ne nous reste plus qu'à en comprendre le rôle au sein de la Seconde Méditation ; alors qu'il se demande ce qu'il pourrait y avoir de certain, Descartes émet une hypothèse : peut-être est-ce lui-même [Descartes] qui est vraiment certain. Mais, puisque la première Méditation a révoqué en doute l'ensemble des objets mondains, il ne peut être rien de matériel, donc rien de corporel ; le problème se mue alors en une nouvelle question : puis-je être autre chose qu'un corps ? La réponse de Descartes est exactement la même que celle du *Discours* : « j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose [*Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi.*] » Cet argument est la reprise conceptuelle, quoique sémantiquement distincte, de l'argument du *Discours* : je pense, donc je suis, c'est-à-dire si je me persuade être quelque chose, encore faut-il que je sois, ce sans quoi je ne pourrais nullement me persuader de quoi que ce soit ; en somme, pour se persuader, il faut être. Si nous étions en 1637, le raisonnement s'arrêterait à ce point puisque le *Discours* n'introduit pas le doute dans les raisonnements logiques, et le principe serait découvert : je me persuade (être quelque chose), donc je suis²⁶. Mais ce serait sans compter sur la présence du Malin Génie qui, fidèle à sa fonction, m'invite à douter de tout, *y compris des raisonnements implicatifs qui me paraissent éminemment probables*. En d'autres termes, le Malin Génie exerce ici son incitation à me faire douter de ce dont le *Discours* ne doutait pas, à savoir des raisonnements logiques, dont la probabilité de véracité était proche du un. C'est la raison pour laquelle, aussitôt après avoir établi que, s'il se persuadait d'être quelque chose, il était, Descartes convoque le Malin Génie : « Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé [*Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus*], qui emploie toute son industrie à me tromper toujours [*qui de industria me semper fallit*]. » Il me faut donc douter de l'inférence selon laquelle, si je pense, alors je suis, en tant qu'elle n'est jamais qu'un principe logique peut-être faux, bien qu'elle me semble juste.

19 Que s'est-il passé entre le *Discours* et les *Méditations* ? La rupture se produit au niveau de l'esprit : le *Discours* ne pousse pas le doute jusqu'aux opérations naturelles de l'esprit, ce qu'en revanche parviennent à accomplir les *Méditations* en vertu de la réflexion sur l'origine de mon être, et de l'hypothèse du Dieu trompeur. Tant que je ne sais pas d'où proviennent mon être, et donc mon esprit, je ne puis assurer que ce qui lui paraît vrai le soit effectivement. Par conséquent, la première certitude ne devra pas, contrairement au *Discours*, être référée à un principe logique, à une inférence implicative, puisque *cela reviendrait à soumettre la validité de la première certitude à une instance dont on ignore encore quelle est sa fiabilité*. Dès lors, il ne reste plus à Descartes qu'une solution, consistant à abandonner la quête d'un principe logique au profit d'une intuition qui ne soit plus que d'ordre ontologique, c'est-à-dire non soumise à la structure de l'esprit. « Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe [*si me fallit*] ; 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. » Le retournement est brutal, mais conceptuellement assez clair : puisque je ne puis prouver que pour penser il faut être, puisque je ne puis donc établir avec certitude l'existence d'un lien implicatif entre la pensée et l'être, je dois abandonner ce type de recherche et me demander ce que signifie mon doute, non plus vis-à-vis de moi-même, mais vis-à-vis de cela même qui me transcende, c'est-à-dire vis-à-vis de ce Malin Génie. Si ce dernier m'aide bien à douter de manière effective, c'est que je me dis qu'il

me trompe, si bien que, si cet artifice possède un sens, il s'agit d'un sens ontologique : s'il *me* trompe, alors je suis car si je n'étais pas, il ne me tromperait pas.

20 Naturellement, la première objection qui vient à l'esprit au regard de ces quelques lignes consiste à noter que Descartes ne rompt nullement avec les inférences implicatives, puisqu'il semble remplacer le « pour penser il faut être » par « pour être trompé, il faut être », ce qui maintiendrait le premier principe dans une perspective d'ordre logique et rendrait somme toute superflue l'intervention du Malin Génie. Or, à mieux lire le texte, il apparaît qu'il n'en est rien : dans le *Discours*, ce sur quoi porte la réflexion est la pensée elle-même, appréhendée à partir du doute. Si je doute, c'est que je pense, et si je pense, c'est que je suis : voilà le cheminement de la quatrième partie du *Discours*. Dans les *Méditations*, la réflexion ne se porte plus sur la pensée, mais bien plutôt sur le Malin Génie lui-même, dans la mesure où elle interroge le sens de sa tromperie : que signifie le fait qu'il me trompe ? Cela signifie que s'il est trompeur, alors je suis : ce n'est pas là, contrairement aux apparences, une nécessité logique ; c'est au contraire une nécessité ontologique, désignant le fait que *l'être même de ce Malin Génie ne se justifie que si la victime de sa tromperie possède un minimum de consistance* ; ainsi, loin de produire un raisonnement m'amenant à penser que, pour être trompé, il faut être, Descartes affirme qu'étant trompé, je suis. La nuance peut paraître minime, elle est en réalité décisive ; il ne s'agit plus de produire une implication dont le premier terme demeure dans l'ordre du possible, mais bien de *réfléchir à l'effectivité même de la tromperie* : le Malin Génie me trompe effectivement, et c'est à cette effectivité qu'il convient de porter son attention, en tant qu'elle charrie le sens ontologique de mon existence. Pour le dire simplement, ce avec quoi rompt le Malin Génie, c'est avec la dimension hypothétique du premier terme du principe inaugural du *Discours* : « pour penser, il faut être » ; certes, mais ce principe ne vaut que *si l'on pense*. Dans la Seconde Méditation, Descartes n'emploie plus cette restriction hypothétique, et *part du fait de la tromperie* : *le Malin Génie me trompe, ce sans quoi la pratique effective du doute n'est plus possible car sans cesse menacée par l'habitude faisant adhérer l'esprit au probable que charrie le monde*. De ce fait, Descartes pose le raisonnement suivant que nous pourrions formaliser ainsi :

1. Pour douter *effectivement* de tout, il faut solliciter le Malin Génie.
2. Or je doute.
3. Donc le Malin Génie me trompe, c'est un fait, aussi certain que celui selon lequel je doute, puisque si je n'admettais pas la tromperie du Malin Génie, l'effectivité de mon doute deviendrait elle-même douteuse, et se cantonnerait à une sphère exclusivement théorique ou, à tout moins, lacunaire quant au plan pratique. Cela revient à poser qu'il y a une effectivité de l'action du Malin Génie que rend parfaitement l'indicatif plein d'autorité du *me semper fallit*.
4. C'est donc qu'il y a aussi une consistance de celui qui subit les effets de la tromperie : ce n'est pas là un raisonnement, mais une évidence ontologique, *ce n'est pas là une nécessité pour la pensée, mais bien une nécessité pour l'être* car il n'est *ontologiquement* pas possible que je ne sois pas si un être me trompe, puisque cela reviendrait à poser dans l'être un Trompeur qui trompe *effectivement* sans qu'il n'y ait de trompé, situation *ontologiquement* impossible²⁷.

Exprimer l'évidence ontologique dans l'ordre cogitatif

21 Si nous devons à présent formuler l'hypothèse de notre lecture, nous l'exprimerions ainsi : *Descartes découvre directement l'existence comme première réalité* dans la Seconde Méditation, et renverse ainsi la démarche du *Discours* où l'existence comme réalité *n'était jamais que la conséquence du premier principe rationnel découvert*. Cela tient au fait que le Malin Génie impose de douter de tout, *y compris des propositions indubitablement rationnelles*, ce qui amène Descartes à *dépasser le cadre logique vers un cadre ontologique* : la proposition « je pense, donc je suis » demeure engoncée dans des critères logiques eux-mêmes tributaires de la structure de l'esprit dont rien ne garantit la fiabilité²⁸ ; dès lors, il convient de renoncer à ce principe implicatif primitif au profit d'une évidence ontologique faisant de mon existence *comme telle*, c'est-à-dire comme réalité ontologique, la première des découvertes. De ce fait, si Descartes déduisait dans le *Discours* l'existence réelle comme conséquence d'une proposition logique *vraie*, il effectue exactement l'inverse dans les *Méditations* : il va s'agir pour lui d'exprimer sous une forme propositionnelle la découverte inaugurale de la réalité ontologique de son existence, ce qui revient à dire que le *Discours* posait primitivement une *ratio cognoscendi* comme principe logique premier d'où se laissait découvrir la *ratio essendi* de mon existence *en tant que la proposition logique était vraie*, tandis que les *Méditations* découvrent primitivement la *ratio essendi* de mon existence comme réalité ontologiquement inattaquable, exprimée en un second temps sous la forme d'une *ratio cognoscendi* significativement différente de celle du *Discours*. En effet, la proposition des *Méditations*, loin de se formuler sous une apparence logique et implicative, devient une double affirmation privée de tout connecteur logique, où résonne la dimension ontologique de la première découverte : *je suis, j'existe* [*Ego, sum, ego existo*]. La présence même du pronom *Ego*, superflue en latin mais par deux fois répétée, signale combien Descartes souhaite insister sur l'existence effective de ce Moi, dont il vient tout à la fois de constater l'évidence ontologique et d'exprimer la nécessité propositionnelle.

22 Cela nous amène ainsi à toujours prendre garde au terrain sur lequel évolue Descartes : l'ordre de l'être et l'ordre du connaître ne sont pas toujours similaires, si bien qu'il nous faut toujours différencier la *ratio essendi* de la *ratio cognoscendi*. Mais, lorsqu'une démonstration est possible, lorsqu'une réalité est ainsi découverte, cela signifie que coïncident pleinement la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi*. Ainsi, un des aspects géniaux de la démarche cartésienne réside-t-il dans la définition de la réalité comme *ce pour quoi se rejoignent l'ordre rationnel et l'ordre ontologique, ce en quoi se rejoignent l'être et le connaître* ; à cet égard, il sera très frappant de constater que les deux réalités dont Descartes se propose d'assurer la démonstration sont exactement celles où l'être coïncide pleinement avec le connaître, si bien que se comprend le sens de la *démonstration* au sens fort tel que l'envisage Descartes : il n'y a de démonstration possible que de ce dont l'être est assuré, ce qui revient à dire que seule la réalité au sens de l'*ego* et de Dieu peut pleinement recevoir une démonstration, car ce n'est qu'en elle que coïncident être et connaître.

23 Pour quelle raison pouvons-nous affirmer que, dans le cas de l'*ego*, coïncident pleinement l'être et le connaître ? Précisément en vertu de l'ordre de la Seconde Méditation : le connaître, d'une certaine manière, ne peut guère aller au-delà de ce que le *Discours* avait établi, à savoir que « je pense, donc je suis », c'est-à-dire que pour penser, il faut être ; à ce titre, le connaître parvient à savoir que *j'étais* si je me suis persuadé, mais cette connaissance demeure grevée par le manque de fiabilité des structures de l'esprit ; nonobstant cette restriction, le connaître parvient à un résultat : je suis, dès lors que je pense, ou que je me persuade. Qu'en est-il alors de l'être ? Ce que nous avons tenté d'établir tient à la possibilité de dépasser l'ordre logique

relatif à la structure de l'esprit, au profit d'un constat ontologique, découvrant l'évidence selon laquelle il ne peut, dans l'être, y avoir de trompeur s'il n'y a de trompé ; l'effectivité même du trompeur et de sa tromperie impose de constater que je suis, puisque je suis trompé. Le résultat de l'être s'avère dès lors identique à celui du connaître : « je suis, j'existe », si bien que le connaître se trouve confirmé par l'être, lequel être confirme rétrospectivement, *et pour la première fois dans les Méditations*, le bien-fondé du connaître : cette réconciliation du connaître et de l'être ne se peut toutefois accomplir que dans certains cas extrêmement restreints, dans lesquels Descartes rencontre cela même qui échappe radicalement à la précarité du monde, à savoir la réalité comme telle.

24 Il ne reste plus à Descartes qu'à formuler sous forme propositionnelle ce que l'ordre de l'être lui présente comme réel, à savoir sa propre existence. Cela signifie que deux niveaux du connaître sont élaborés au sein de ce passage : la connaissance de type logique, antérieure à la découverte ontologique de l'*ego*, et la connaissance comme expression propositionnelle de ce que l'ordre de l'être a confirmé comme évident. De ce fait, lorsque Descartes affirme que la proposition « *je suis, j'existe* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit », il exprime là la seconde forme du connaître, celle investie par l'évidence de l'être, quoique propositionnellement exprimée. Il convient dès lors de se garder des faux problèmes, considérant que Descartes fait dépendre l'existence de la pensée, en ceci que son existence ne serait vraie que tant qu'il y penserait : une telle lecture qui prête à Descartes d'aberrantes réflexions, n'est possible que si se trouve évacuée la distinction cardinale entre la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* ; il va de soi, en effet, que la proposition « Je suis, j'existe » est précisément une *proposition*, dont Descartes examine la valeur de vérité, et dont il affirme qu'elle est nécessairement vraie – *necessario esse verum* – pour la pensée, c'est-à-dire pour la *ratio cognoscendi*. À ce titre, *comme toute vérité*, il convient d'y penser pour la percevoir, si bien qu'en n'y pensant plus, je ne la perçois plus comme telle et ne puis plus donc affirmer qu'elle est vraie. En somme, le « Je suis, j'existe » constitue une proposition destinée à l'esprit, c'est-à-dire à la connaissance, qui ne présente de valeur de vérité qu'au moment où j'y pense. C'est donc en tant que proposition soumise à la *ratio cognoscendi* que le « Je suis, j'existe » se trouve ramené à l'actualité de la pensée. En revanche, en tant que constat ontologique, mon existence ne dépend aucunement de la pensée, en ceci que mon être ne s'actualise nullement en vertu de l'exercice de celle-ci ; certes, si je suis un être pensant, comme le dira plus tard Descartes, il est vrai que si je ne suis plus, je ne pense plus, mais ce n'est là en aucun cas établir une dépendance de mon être vis-à-vis de la pensée. Il nous est donc possible d'interpréter ce passage comme signifiant très exactement ceci : *seule la vérité de la proposition « Je suis, j'existe » se trouve actualisée par l'exercice de la pensée, la réalité de mon être demeure, elle, indépendante de tout exercice de ladite pensée.*

25 Nous pouvons confirmer notre lecture par une confrontation avec l'interprétation que fit Jean Wahl du problème de la saisie de l'existence : ce dernier nous semble avoir commis cette confusion entre la *ratio essendi* et la *ratio cognoscendi* qui le conduisit à interpréter Descartes selon une grille de lecture profondément discutable, quoique présentant le mérite de souligner l'importance du temps cartésien, dont Jean-Marie Beyssade tirera plus tard le plus grand profit. Le critère interprétatif général qu'introduit Jean Wahl se trouve exprimé dès la première page, dans laquelle l'auteur affirme que « C'est par un acte instantané de la pensée que l'esprit pourra se délivrer de son doute. Mais le doute n'aura été qu'un acte instantané²⁹. » Faisant de cet acte instantané la marque même de l'esprit, Wahl construit sa

lecture à partir du problème de la mémoire, en tant que celle-ci se trouve investie du devoir de maintenir présents les actes successifs de la pensée, dont la brièveté condamne le sujet au doute. L'enjeu est de taille car, si Wahl dit vrai, alors il n'existe plus rien de durable dont on pourrait dire que la réalité demeure au-delà de l'instant où je l'intuitionne, ce qui revient à subordonner toute réalité à ce que ma pensée peut en saisir dans l'instant, dont la mémoire assume la réactivation à chaque fois que j'en ai besoin. Toutefois, précise Jean Wahl, le *Cogito* « est le seul qui n'enferme pas une succession du temps, qui soit susceptible d'être appliqué à chaque vérité au moment précis où elle est énoncée³⁰ ». Pour le dire plus simplement, la certitude de mon existence que j'intuitionne dans un acte de pensée certes instantané présente néanmoins une certaine durée, transcendant largement le moment de sa saisie ; en d'autres termes, « cette certitude subsistera toujours, c'est-à-dire toutes les fois que l'occasion se présentera à nous d'en avoir conscience et de l'affirmer³¹ ». Ce qui est remarquable, dans cette lecture que propose Jean Wahl, est qu'il n'envisage jamais que l'existence soit saisie par un autre mode que l'intuition du *cogito* ; il n'envisage jamais qu'elle puisse être l'objet d'un ordre autre que celui de la connaissance intuitive que rend possible le *cogito* ce qui revient à dire qu'il subordonne de manière unilatérale la découverte de mon existence à un acte cogitatif dont la singularité serait d'être reproductible à l'identique à chaque acte de saisie. Si Jean Wahl avait distingué la *ratio cognoscendi* mettant en œuvre le *cogito* de la *ratio essendi*, cela lui eût permis d'affranchir la question de l'existence du *cogito*, et donc d'apercevoir le fait que mon existence était durable, non pas en tant que pensée singulière du *cogito*, mais bien plutôt en tant que réalité justement non soumise à l'instantanéité de l'acte cogitatif qui la saisit, mais s'imposant bien plutôt à ce dernier. Pour comprendre la durée de l'existence, il convient donc de distinguer les deux ordres du texte cartésien, et de comprendre que la durabilité de l'existence était assurée par son évidence ontologique qui la soustrayait *de facto* à l'instantanéité du *cogito*, lequel ne constitue jamais que ce par quoi je suis amené à exprimer sous forme propositionnelle la réalité de la découverte ontologique de mon existence.

26 Pourrait-on objecter à notre lecture le passage de la Seconde Méditation où Descartes écrit : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. » (FA II, 418 ; AT IX, 21) Assurément non ; il s'agit de bien comprendre ici que la réflexion cartésienne est pleinement inscrite dans la *ratio cognoscendi*, si bien que le problème est celui de la certitude : je ne puis être certain que je suis qu'autant que je pense, et il est évident que, si je cessais de penser, je ne pourrais plus être certain que je suis, et par conséquent je ne pourrais plus dire « je suis, j'existe » : mais ce ne serait là qu'une impossibilité quant à la formulation d'une proposition, et non une manière de statuer sur mon être réel. Mon être ne cesserait pas si je cessais de penser, mais la possibilité que je puisse être certain que je suis, elle, cesserait aussitôt, si bien que le « *Je suis, j'existe* », *en tant que proposition vraie*, s'effondrerait aussitôt.

27 La conséquence immédiate de notre propos consiste à *relativiser* l'importance du *cogito* dans le cadre de la découverte de l'*ego*. Il ne s'agit certes pas d'affirmer que l'on pourrait s'en dispenser – ce serait là un non-sens –, mais il s'agit bien plutôt d'établir que ce n'est pas le *cogito* en tant que tel qui découvre l'existence de l'*ego* comme réalité ontologique : le *cogito* présente, dans la Seconde Méditation, une fonction extrêmement nette qui consiste à exprimer sous forme propositionnelle une évidence ontologique, qui, par elle-même, ne dépend nullement du *cogito*, ce sans quoi tout l'argument du Malin Génie

apparaîtrait comme superfétatoire : pour le dire plus simplement, le dépassement de la logique par l'ontologie dont le Malin Génie est le symptôme, signifie du même geste le dépassement du *cogito* par l'évidence ontologique de l'*ego*, laquelle évidence s'impose au *cogito* plus qu'elle ne s'y laisse réduire ; devant l'évidence de la réalité de mon existence, je suis comme condamné à en exprimer la vérité sous forme propositionnelle, sans que cette évidence ne se laisse réduire à la forme que lui assigne le *cogito*. Il s'agit alors de bien comprendre le geste cartésien par lequel la première réalité *précède* la saisie qu'en propose le *cogito*, tout au moins dans les *Méditations*, en tant que l'*ego* apparaît comme évident avant même que je ne le formule sous la forme d'une proposition, c'est-à-dire avant même que le *cogito* n'exprime cette évidence sous la forme d'une proposition douée de vérité. Certes, pourrait-on nous objecter, avant la découverte ontologique se joue le raisonnement issu du *cogito* affirmant que je suis si je me persuade être quelque chose ; mais cette pensée ne deviendra vraie sous la forme du « Je suis, j'existe » qu'en vertu de la confirmation ontologique qu'apporte le Malin Génie, ce qui revient à *subordonner la vérité de la proposition de mon existence, certes découverte avant l'évidence ontologique, à la réalité de cette dernière*. Pour le dire plus simplement, je ne pourrais pas affirmer avec certitude que le « Je suis, j'existe » est vrai comme proposition, si celle-ci ne se pouvait adosser à la réalité de la découverte ontologique par laquelle seule la proposition acquiert sa véritable extension.

La découverte de l'*ego* est-elle tributaire de la présence du Malin Génie ?

28 Notre démarche fut, jusqu'à présent, purement explicative, en ceci qu'elle se voulait rendre compte de la logique interne du texte cartésien par la prise au sérieux de l'argument du Malin Génie dont la présence décide, à notre sens, de la grande différence qui s'établit entre les *Méditations* et le *Discours*. Il convient à présent d'en exhiber les présupposés et les conséquences qui en résultent, notamment à travers le rôle qu'assume le Malin Génie au sein de cette séquence de la Seconde Méditation. Tout le problème qui nous semble posé par la présence du Malin Génie revient à interroger sa *nécessité* : pourrais-je découvrir la certitude de mon existence s'il n'intervenait pas ? La question est redoutable en ceci que chacune des réponses possibles présente une aporie : si le Malin Génie ne constitue jamais qu'un moyen intensif d'augmenter le degré du doute jusqu'à ce que ce dernier devienne paroxystique, alors rien n'interdit de s'en dispenser, et d'en rester à la formule du « je suis, si je me persuade être quelque chose » : mais alors on ne comprend plus en quoi cette proposition présente suffisamment de garantie par elle-même, compte-tenu de la Première Méditation dans laquelle Descartes révoquait en doute la confiance *a priori* que je pouvais accorder à l'esprit. Si, inversement, le Malin Génie est indispensable pour dépasser le cadre logique qui, par lui-même, demeure tributaire du fonctionnement de la pensée à laquelle je ne puis accorder créance, alors il faut prendre le risque de faire dépendre l'évidence ontologique de mon existence d'un artifice produit par ma propre volonté, ce qui signifie que la première réalité découverte semble relative à un pur artifice d'ordre méthodologique. Notre lecture du passage, cela va de soi, exclut de faire du Malin Génie une étape optionnelle, et en fait au contraire le pivot de la distinction avec le *Discours* ; le problème auquel nous devons donc nous affronter est celui de la deuxième possibilité, à savoir celle affrontant la difficulté de faire dépendre la découverte ontologique de mon existence d'un artifice lui-même issu de la volonté.

29 Pour affronter ce problème, nous pouvons reprendre des analyses déjà mentionnées, qu'avait proposées Jean-Luc Marion quant au sens à attribuer à la présence originaire de ce

Malin Génie. Convaincu que l'*ego* ne se découvre qu'en vertu d'une altérité qui le précède, Marion mit le doigt sur un problème véritable, qu'il exprima en ces termes, au terme d'une analyse serrée de l'*ego sum, ego existo* : « On ne saurait mieux souligner que je ne suis pas par moi, mais paradoxalement par cet autrui, qui me trompe (peut-être en ne me trompant même pas) et qui, éventuellement, n'est lui-même pas³². » Et Marion de conclure son paragraphe quelques lignes plus loin : « Ici, l'*ego* s'assure de son existence par son inscription originaire (avant qu'il ne soit) dans un espace dialogique, où un acte illocutoire – se trouver trompé – par un autrui premier, indéterminé et anonyme le reconnaît comme tel et l'assigne à être³³. » Cette analyse, stimulante s'il en est, procède pourrait-on dire d'une *percée* et d'un *rétrécissement* : la percée réside en ceci qu'il nous semble tout à fait juste d'établir le fait selon lequel l'*ego* ne peut être découvert ontologiquement parlant que sur fond d'une altérité, laquelle d'une certaine manière le précède. En revanche, l'analyse de l'article clôt aussitôt ce qu'elle entrouvre car, se réjouissant de la présence de cette altérité semblant susurrer la présence de quelque divinité antérieure à l'*ego*, elle perd de vue tout ce que peut avoir de problématique la découverte d'un *ego* à partir d'une entité qui n'est jamais qu'un artifice ou, pour le dire avec les termes mêmes de Marion, tout ce que peut avoir de déroutante une affection provenant d'un être qui, « éventuellement, n'est lui-même pas. » Bref, sous prétexte que cette altérité libère la condition de possibilité d'une préséance de Dieu vis-à-vis de l'*ego*, ce qui réjouit Marion, ce dernier croit pouvoir se dispenser de problématiser la cohérence de la démarche cartésienne, tirant l'existence de l'*ego* de ce qui n'est peut-être qu'une chimère dans le cas du Malin Génie.

30La seule solution permettant de sauver Descartes consiste alors à se demander si le Malin Génie constitue véritablement un simple artifice méthodologique, ou s'il est plus que cela ; ce qui est paradoxal, dans la convocation de ce *genius malignus*, est qu'au moment précis où Descartes en rappelle la présence, celui-ci décrète toutes choses fausses – exception faite de ce Malin Génie. Ce dernier constitue le seul élément qui échappe au doute de la fin de la Première Méditation, ce qui pourrait être justifié du point de vue méthodologique dans la mesure où le Malin Génie assure la condition de possibilité de l'effectivité du doute, et ne saurait donc être lui-même douteux sous peine de menacer l'effectivité du doute. Néanmoins, il peut sembler surprenant que l'exercice effectif du doute suppose l'apparition d'un élément lui-même non douteux, semblant signifier que l'activation effective du doute suppose d'en être déjà sorti, et que la suspension universelle du jugement ne suspende toutefois pas la supposition du Malin Génie. Mais dire cela, c'est à nouveau poser une alternative dont chacune des possibilités semble aporétique : soit, en effet, la condition de possibilité est elle-même douteuse, et donc la suspension de tout jugement afin d'éviter l'erreur impose de suspendre également la condition du doute, ce qui anéantit aussitôt cela même qui rendait le doute effectif, et rend le doute *pratiquement* impossible ; soit, au contraire, la condition de possibilité du doute se trouve immunisée contre ce dernier afin de le maintenir effectif, mais alors le doute apparaît comme profondément artificiel, car à peine entre-t-il en pratique qu'il en indique la sortie puisqu'apparaît au moins un élément certain et indubitable, à savoir le Malin Génie. En somme, soit le doute s'auto-détruit sur le plan pratique en révoquant en doute sa propre condition de possibilité, soit le doute s'avère artificiel car présupposant par son effectivité même un élément qui, toujours déjà, lui échappe.

31Cette alternative se trouve contenue, sous forme latente, dans le pénultième paragraphe de la Première Méditation où Descartes affirme ceci : « je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté [*ne falsis assentiar*], et préparerai si bien

mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur [*nec mihi quidquam iste deceptor*], que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer³⁴. » Il semble bien que si, véritablement, il s'agit de ne recevoir en sa créance aucune fausseté, et si d'autre part subsiste la possibilité qu'il y ait un grand trompeur, c'est donc que ce dernier ne saurait être assimilé à quelque fausseté et que, par conséquent, rien ne permette de réduire celui-ci à un simple artifice qui, comme tel, fût resté douteux, donc faux. Il semble donc que le Malin Génie précède bien l'*ego* bien que cette présence ne soit pas celle d'un artifice, mais bien plutôt celle d'une entité absolument indubitable dont, toutefois, Descartes ne peut tirer aucune certitude, c'est-à-dire dont il ne peut formuler aucune proposition vraie quant à la *ratio cognoscendi*. Qu'est-ce que cela signifie quant à la démarche générale de la première Méditation ? Il nous semble que là réside une réflexion littéralement géniale organisée autour du sens de l'erreur : c'est un fait que je me trompe, mais encore faut-il savoir comment je puis savoir que je me trompe ; en toute rigueur, je ne pourrais savoir que je me trompe que si je connaissais la vérité et que, référé à la vérité, mon jugement apparaissait comme une erreur. Par exemple, il me faudrait déjà savoir que le couteau plongé dans l'eau ne se déforme pas *réellement* pour savoir que mon regard me trompe lorsqu'il me le présente incurvé. Cela veut donc dire que si je suis capable de savoir *par moi-même* que je me trompe, c'est que j'ai déjà découvert la vérité par rapport à laquelle mon ancien jugement m'apparaît faux, si bien que le doute ne se justifierait absolument plus. Par conséquent, *tout le problème de Descartes consiste à établir des erreurs que ne précèdent pas des connaissances vraies permettant d'identifier les erreurs comme étant précisément des erreurs*, si bien qu'il lui faut décrire un processus par lequel les erreurs ne soient pas relatives à la vérité que l'esprit serait capable d'atteindre, mais apparaissent bien plutôt comme relevant de l'ordre de la fatalité : l'esprit est comme condamné à errer dans l'erreur, *sans jamais pouvoir déterminer par lui-même pourquoi ce sont des erreurs*. Pour ce faire, *il faut rendre absolument impossible toute forme de certitude relative au monde, et donc faire du monde l'objet de l'instabilité absolue*. La conséquence sera de rendre la vérité absolument inaccessible à l'esprit, ce sans quoi ce serait par rapport à cette vérité que l'esprit comprendrait qu'une erreur est une erreur en tant qu'elle serait non-vraie. La seule solution consiste donc à *sortir de l'esprit* afin de poser une entité transcendante qui condamne l'esprit à toujours manquer la vérité en vertu de l'incertitude qu'il jette sur le monde sur lequel portent les jugements du sujet, et donc à poser ce Malin Génie à l'exercice trompeur car, dans cette circonstance, ce n'est plus moi qui me trompe, et je n'ai ainsi plus à connaître la vérité pour savoir que je me trompe, mais c'est inversement moi qui suis trompé, sans pour autant savoir *en quoi* consiste mon erreur : ainsi donc *le Malin Génie apparaît-il comme la seule solution cohérente permettant de maintenir l'erreur et, partant, la nécessité du doute, indépendamment de toute vérité au sein du sujet, car le monde sur lequel portent mes jugements se trouve frappé d'une radicale inconsistance*.

32En d'autres termes, si le monde est soumis à l'empire d'une force trompeuse extérieure à mon être, je suis condamné à l'erreur, sans pour autant savoir, ni même pouvoir un jour savoir, en quoi je me trompe, ce qui m'impose d'adopter un doute systématique. Si, inversement, je me trompais seul, et si je prenais conscience de cette tromperie, je ne pourrais savoir que je me trompe qu'en vertu d'une pré-compréhension de ce qu'est la vérité, ainsi que l'illustre l'exemple du couteau immergé, et serais donc amené à abandonner très vite l'exercice du doute. Par conséquent, il nous faut abandonner la caractérisation de Gouhier que nous avons initialement faite nôtre, et considérer que le Malin Génie, loin de se réduire à un simple artifice méthodologique, constitue bien plutôt une *absolue nécessité quant à l'effectivité du doute* ;

mieux, il serait même possible de poser cette implication parodique : « *Je doute, donc le Malin Génie est* », ce qui revient à dire que *le doute ne saurait être effectif qu'à la seule condition qu'un être extérieur à mon esprit me condamne à suspendre mon jugement en vertu de l'incertitude totale dont il nimbe le monde*. Ainsi se trouve résolue la question initiale que nous avons posée quant à la possibilité de dériver l'*ego* d'un artifice contingent, d'ordre méthodologique : loin de s'y réduire, le Malin Génie constitue au contraire la condition *sine qua non* de l'effectivité du doute, ce sans quoi je risquerais à chaque instant de comprendre pour quelle raison mon erreur est une erreur ; avec le Malin Génie, je suis acculé à douter, car non seulement je me trompe, mais de surcroît *j'ignore pour quelle raison mon erreur est une erreur*, si bien que je suis réduit à simplement constater que je me trompe, et suis donc amené à suspendre mon jugement. L'*ego* ne sera donc nullement dérivé d'un artifice, mais bien au contraire d'une condition nécessaire de l'effectivité du doute. Mais pouvons-nous pour autant résoudre l'alternative que nous avons précédemment posée quant au problème de l'impossibilité de révoquer en doute ce Malin Génie ? Assurément oui : ce qui se découvre, c'est que le Malin Génie occupe cette étrange ligne de crête d'une entité qui n'est *ni douteuse, ni certaine*, ce qui revient à dire qu'il ne peut être révoqué en doute car l'exercice de ce dernier, loin de l'emporter dans son mouvement, en révèle au contraire l'intrinsèque nécessité, sans que cette résistance à l'effectivité du doute ne signifie pour autant que ce Malin Génie constitue une certitude comme telle. Pourquoi Descartes parvient-il à une telle situation ? Si nous prenons comme modèle de la première certitude la découverte de l'*ego*, nous constatons que l'esprit se trouve amené à ne rien pouvoir accomplir d'autre qu'exprimer sous forme propositionnelle l'évidence de la réalité qui s'offre à lui : en d'autres termes, *c'est parce que l'ego se révèle en son évidence que l'esprit en ratifie la validité sous une forme accessible à la pensée ; la certitude de l'ego n'est alors rien d'autre que le signe de l'obligation d'en reconnaître la validité dans laquelle se trouve plongé le cogito face à l'éblouissante évidence de la réalité qui se manifeste à lui*. Tout le problème consiste alors à savoir si le Malin Génie peut, lui aussi, se présenter dans une évidence ontologique telle que le *cogito* puisse pas en refuser l'évidence, ce qui reviendrait à dire que le Malin Génie *s'imposerait* à l'esprit en vertu de sa réalité originaire au même titre que l'*ego* dont la réalité contraint le *cogito* à en formuler la certitude.

La tromperie médiatisée : le monde comme médiation de l'action du Malin Génie

33 Il nous semble que, si le Malin Génie ne constitue pas la première certitude pour l'esprit, c'est que celui-ci ne peut guère s'imposer à ce dernier, c'est-à-dire que sa réalité demeure sans efficace sur l'esprit humain. À cet égard, le célèbre article de Tullio Gregory³⁵ donne les clés de lecture d'une telle possibilité ; l'auteur remarque en effet que la tradition scolastique, bien que développant la possibilité qu'existent des démons, avait réservé à Dieu la possibilité d'exercer une efficace sur l'esprit humain – ce sera chez Descartes le problème de l'idée de l'infini. Cela amène Tullio Gregory à faire du Malin Génie non un artifice mais bien une réalité sans que celle-ci ne s'impose à l'esprit, en dépit de la tromperie qu'elle exerce. Il faut donc renoncer à la dimension artificielle du Malin Génie et insister sur sa réalité afin d'affirmer que le *genius* n'est pas « un être fantastique ou mythique, comme s'il s'agissait d'une création de l'esprit de Descartes³⁶ ». Rattachant Descartes à la tradition scolastique, T. Gregory peut ainsi rendre compte de la raison pour laquelle la réalité de ce Malin Génie dont la nécessité se trouve exhibée par l'effectivité même du doute ne peut toutefois faire l'objet d'une connaissance certaine. « Précisément parce qu'il s'agit d'une doctrine commune à toutes les écoles théologiques, il semble difficile que Descartes – malgré son jugement caustique sur

l'angéologie scolastique – ignore les limites imposées au malin génie par sa propre nature. Du reste, comme nous l'avons dit, les propos de Descartes dans les *Meditationes* en orientent l'interprétation en ce sens car si Dieu est celui qui "me met en l'esprit ces pensées", le *genium malignus*, en revanche, peut faire en sorte que l'ensemble des choses extérieures soient comme des *ludificationes somniorum*³⁷. » L'argument est très fin car il revient à poser l'impossibilité pour le Malin Génie d'agir directement *sur moi*, au profit, comme nous l'avons noté à plusieurs reprises, d'une action sur le monde – ce que T. Gregory appelle les « choses extérieures » – dont il accentue la tragique inconsistance. Et c'est donc en vertu de cette précarité absolue du monde que révèle le Malin Génie que je suis condamné à me tromper, car je ne puis plus formuler de jugement certain portant sur le monde – rien ne permet plus de savoir que le couteau demeure droit alors qu'il est immergé – si bien que je suis comme condamné à non seulement révoquer en doute le jugement de mes sens mais à abandonner de surcroît tout jugement rationnel car il se peut que ce que me dicte ma raison ne soit pas conforme à ce qui est. Il demeure évidemment possible d'affirmer que le Malin Génie *me* trompe, mais cet accusatif de la tromperie n'est jamais que la résultante de l'action que celui-ci exerce primitivement sur le monde, me faisant prendre, presque au sens littéral, des vessies pour des lanternes.

34 Encore nous faut-il détailler la double impossibilité d'une action *directe* du Malin Génie sur moi. La première réside dans l'*objet* de la tromperie ; certes, le Malin Génie *me* trompe, mais il ne me trompe que par la médiation du monde auquel il ôte toute consistance, ce qui a pour effet de rendre tout jugement à son égard incertain, puisqu'il ne s'agit peut-être de rien d'autre que d'illusions et de songes. En somme, le Malin Génie éradique toute évidence du monde si bien que, ne pouvant nullement me fier à ce dernier, je ne puis plus formuler aucune forme de jugement. La seconde tient à la certitude de son existence : si je découvre primitivement *ma* propre existence, et non celle du Malin Génie, cela tient au fait que ce dernier échoue à se présenter dans une réalité telle qu'elle puisse contraindre mon esprit à ratifier sous forme cogitative son existence : le Malin Génie ne peut nullement exercer une efficace sur mon esprit qui serait telle que ce dernier n'aurait plus d'autre choix que celui de poser sous forme propositionnelle l'existence du Malin Génie. Sous ces deux aspects, Descartes retrouve ce *leitmotiv* scolastique voulant que seul Dieu soit en mesure d'infléchir mon esprit dans le sens qu'Il souhaite, tout en ménageant avec grande subtilité une place pour que s'exerce la tromperie de ce démon malicieux, à condition que s'interpose entre lui et moi l'ordre mondain, cause matérielle de mes erreurs et, partant, de mon doute.

35 Le coup que vient de jouer Descartes est donc d'une habileté extrême ; d'une part, il respecte l'interdit scolastique d'une efficace des démons sur l'âme humaine : le Malin Génie n'agit pas *directement sur moi*, il agit sur le monde dont la précarité qu'il révèle me signale que je suis condamné à me tromper, si bien que je me trouve acculé à suspendre tout jugement à son égard, ce qui permet de *médiatiser l'action du Malin Génie sur mon comportement par la dimension mondaine*, et m'évite de ce fait d'avoir à faire de l'existence de ce Malin Génie l'objet d'une première certitude, son action étant somme toute indirecte, bien que le résultat soit identique à une action qui eût été directe : je suis trompé. Cela permet à Descartes de sauver la bienséance théologique, dont T. Gregory a su montrer tout l'enjeu aussi bien chez Thomas que chez Grégoire de Rimini, Pierre d'Ailly et Gabriel Biel. D'autre part, Descartes accentue ce que nous appelons la précarité du monde : si nous peinons parfois à douter de ce dernier, c'est moins pour des motifs rationnels qu'en vertu d'une habitude qui nous a fait accorder notre créance à certains objets ou à certains raisonnements ; le Malin

Génie, en tant qu'il exerce ici son industrie, permet de rendre l'ensemble des éléments mondains, tant sensibles qu'intelligibles, précaires ; même lorsque je me dis que je suis si je me persuade être quelque chose, je puis me tromper, non parce que le Malin Génie investit malicieusement mon esprit, mais parce que ce raisonnement demeure dans l'orbite des structures mondaines, fussent-elles d'ordre intellectuel : un autre monde aurait pu me donner d'autres formes de raisonnement, si bien que le Malin Génie révèle que mes structures intellectuelles sont tributaires d'un monde particulier et sont par conséquent douteuses dès lors que ce monde apparaît comme précaire. Le paradoxe consiste donc à faire émerger la réalité de l'*ego* à partir d'une accentuation de la précarité du monde : moins je pourrai statuer sur le monde, plus s'imposera l'évidence de la réalité de l'*ego* car ce dernier apparaît précisément comme ce qui, en aucun cas, ne dépend des structures mondaines, sensibles ou intelligibles. Qu'il n'y ait guère de corps sensibles, que mes structures de raisonnement soient entièrement autres qu'elles ne sont, cela ne pourrait entamer l'évidence de mon être, dont la réalité apparaît dans un contraste saisissant après que le Malin Génie eut illuminé l'inconsistance mondaine. Nous pourrions dès lors parler d'une peinture en clair-obscur de la découverte de l'*ego* : ce dernier constitue l'inextinguible lumière dont la brillance ne se révèle que sur fond de l'obscurité mondaine que parachève le Malin Génie.

36 Néanmoins se pose un problème : comment se fait-il que Descartes ait abandonné l'argument du Malin Génie dans les *Principes de la Philosophie*, revenant ainsi à la structure argumentative du *Discours* qui lui semblait pourtant *ontologiquement* inachevée, voire insatisfaisante, en 1641 ?

III. Continuités et ruptures dans les *Principes de la Philosophie*

Le retour du « Je pense, donc je suis » dans les *Principes*

37 Reformulons notre question précédente : comment rendre compte du fait que les *Principes de la philosophie* ne reprennent nullement l'argument du Malin Génie en vue d'établir l'existence de l'*ego* et se contentent de la formule du *Discours*, dont les *Méditations* avaient pourtant révélé l'insuffisance ontologique ? Il nous semble que cela tient à une chose et une seule : l'*objet* de la première partie des *Principes*. Il s'agit en effet pour Descartes d'établir quels sont les « principes de la connaissance humaine », ce qui signifie que sa démarche se trouve d'emblée inscrite au sein de la *ratio cognoscendi*, et qu'il lui importe moins d'établir *ce qui est* que de rendre compte du *connaissable*. C'est donc au titre de *connaissable* que l'existence se trouve ici examinée, afin de poser une « connaissance certaine » dont la véracité aura pour effet de signaler une existence réelle.

38 La démarche cartésienne consiste à introduire une dissimilitude entre le monde dont on peut douter et nous-mêmes : je puis fort bien révoquer en doute Dieu, le ciel, la terre, le corps ; mais si je révoque en doute ma propre existence, je ne puis plus douter puisque c'est moi qui doute ; de ce fait, tant que je doute, je suis, sinon le doute ne serait plus intelligible. Assurément Descartes en reste-t-il, dans les *Principes*, à un niveau logique, dont l'argument consiste à faire de mon existence la condition de possibilité du doute et du doute la marque de mon être. C'est la raison pour laquelle Descartes reprend à l'identique la formule du *Discours* et reproduit le « Je pense, donc je suis » en vue de rappeler que la réflexion quant à la signification du doute ne peut que déboucher sur la certitude de sa condition, à savoir que je ne puis douter qu'en étant, c'est-à-dire que je ne puis penser que si je suis ; or, je pense, donc je suis. Ici, nulle défiance envers les structures intellectuelles ne se trouve brandie, car il

s'agit précisément d'assurer les principes de la connaissance, ce qui veut dire que, *du point de vue cognitif*, je ne pourrai jamais trouver plus certain que ce « je pense, donc je suis » ; si les *Méditations* parvenaient à dépasser cette formule, cela n'était possible qu'en vertu du fait que se trouvait dépassé le niveau logico-cognitif au profit d'une démarche ontologique à la fois audacieuse et périlleuse, car sollicitant tout de même une entité à forte résonance démoniaque. Avec les *Principes*, Descartes choisit donc à la fois la prudence et la *ratio cognoscendi*, comme ordre cognitif où s'établissent les vérités.

39Ce choix de la *ratio cognoscendi* signifie-t-il un abandon de la dimension ontologique de ma propre existence ? Assurément pas, mais au même titre que, dans le *Discours*, la *ratio essendi* de mon existence se trouve reléguée à une conséquence du principe originaire. Je commence donc par découvrir un principe rationnel, de type implicatif, qui vaut pour la *ratio cognoscendi*, mais dans la mesure où ce principe est *vrai* et où ce qu'il énonce, énonce une existence dont il est *absolument* impossible de douter, il faut alors accepter la réalité de mon existence. Cette lecture que nous proposons ne présente de sens que si se trouvent admis les résultats de la première partie de notre étude, où nous affirmions que le doute, loin de se réduire à un simple exercice méthodologique, disait quelque chose du monde, c'est-à-dire en révélait l'intrinsèque précarité ; or, si le doute est consécutif à la précarité du monde, et si je parviens à rencontrer un principe, fût-il simplement cognitif, qui résiste à l'exercice du doute, alors cela signifie que ce qu'énonce le principe échappe à la précarité du monde et peut prétendre à une certaine réalité ; dès lors, dans la mesure où le « je pense, donc je suis » énonce ma propre existence, cela signifie nécessairement que *mon existence, du fait même qu'elle échappe au doute, échappe à la précarité du monde, car, a contrario*, si mon existence se trouvait encore prise dans les filets mondains, il n'y aurait aucune raison qu'elle résiste à l'exercice du doute. Par conséquent, découvrir comme principe premier « je pense, donc je suis », c'est certes fournir à la *ratio cognoscendi* un motif de satisfaction, mais c'est aussi par ricochet poser dans l'être la réalité de mon existence, et ainsi satisfaire secondairement la *ratio essendi*.

40Si ce qui vient d'être dit est juste, cela fournit une deuxième raison permettant de comprendre pourquoi Descartes abandonne dans les *Principes* la démarche des *Méditations* : dans ces dernières, il craignait que le « je pense, donc je suis » demeurât tributaire des structures de l'esprit, et fût par conséquent précaire du point de vue de la certitude absolue ; tant que n'était pas garantie la fiabilité de l'esprit, il demeurait dangereux de fonder la première certitude sur ce dernier, si bien qu'il lui sembla préférable de rechercher au-delà de l'esprit une première réalité qui s'imposerait à ce dernier, au lieu d'en être tirée. Cela revenait à considérer qu'il était pratiquement impossible de considérer que ce qui était juste pour l'esprit fût juste *en soi*, si bien qu'il fallait d'abord établir l'en-soi pour ensuite en imposer l'évidence au *cogito*, qui pouvait enfin formuler le *Je suis, j'existe*. Tout se passe alors comme si, dans les *Principes*, Descartes abandonnait de tels scrupules et considérait que les lois de l'esprit étaient fiables, comme si donc un raisonnement indubitable ne pouvait plus être relativisé par la structure de l'esprit, et que se trouvait réhabilitée la démarche du *Discours*.

Théorie du *Discours*, pratique des *Principes*

41Pour autant, la structure d'ensemble des *Principes* ne saurait être pleinement confondue avec celle du *Discours* car l'article 5 envisage très nettement la possibilité que Dieu soit trompeur : « nous avons ouï dire que Dieu, qui nous a créés, peut faire tout ce qui lui plaît, et que nous ne savons pas encore s'il a voulu nous faire tels que nous soyons toujours trompés,

même aux choses que nous pensons mieux connaître ; car, puisqu'il a bien permis que nous nous soyons trompés quelquefois, ainsi qu'il a déjà été remarqué, pourquoi ne pourrait-il pas permettre que nous nous trompions toujours³⁸ ? » Si Dieu est trompeur, pourquoi ne pourrait-il pas faire que je me trompe en croyant apercevoir avec évidence que si je pense, alors je suis ? La réponse des *Principes* tient à l'explicitation du doute : je puis *suspendre* la tromperie, en suspendant mon jugement ; en d'autres termes, je puis échapper à la tromperie permanente en décidant de ne plus juger, en vertu d'un acte du libre-arbitre. Ainsi, écrit Descartes, « nous avons un libre arbitre qui fait que nous pouvons nous abstenir de croire les choses douteuses, et ainsi nous empêcher d'être trompés³⁹ ». Que signifie l'énoncé de cet article 6 ? Il signifie très clairement que, quand bien même existerait un Dieu trompeur, capable de nous induire sans fin en erreur, nous pourrions y résister en cessant toute forme de jugement : dès lors, ce qui intéresse Descartes est le sens que revêt cette suspension, cette capacité qui est la nôtre de « nous empêcher d'être jamais trompés⁴⁰ ». La démarche diffère légèrement du *Discours* car, dans ce dernier, il s'agissait davantage de se forcer à considérer toute chose comme fausse, à feindre que chaque chose ne pût être vraie, tandis qu'il s'agit ici de suspendre toute activité judiciaire ; de ce fait, si le *Discours* interroge le sens d'une appréhension du monde comme faux sans d'ailleurs évoquer dans la quatrième partie le terme de « doute », les *Principes* interrogent bien plutôt le sens d'une suspension du jugement, si bien que, du *Discours* aux *Principes*, s'effectue un subtil glissement de sens : en 1637, la pensée est une démarche intellectuelle au sens où je m'efforce de considérer toutes choses comme fausses pour des motifs rationnels ; en 1644, la pensée est synonyme de liberté, au sens où je suis en mesure de m'affranchir librement des créances auxquelles m'invitent naturellement mes tendances. De ce fait, le « je pense, donc je suis » ne présente pas tout à fait le même sens selon que l'on se trouve dans le *Discours* ou dans les *Principes* : dans celui-là, il s'agit de comprendre que si je fournis un effort intellectuel conscient, alors je suis, car je ne saurais concevoir de démarche consciente sans être ; dans ceux-ci au contraire, il s'agit moins d'une réflexion intellectuelle consciente que d'un acte libre : si je puis suspendre mon jugement, c'est que je suis libre ; mais cette liberté me révèle paradoxalement ce que je ne suis pas libre de refuser, à savoir ma propre existence car cette liberté est précisément *ma* liberté.

42L'évolution peut donc être ainsi formulée : en 1637, la pensée est d'ordre *théorique*, tandis qu'en 1644 elle passe dans l'ordre *pratique* ; c'est la raison pour laquelle la mention du Dieu trompeur ne peut mettre en échec, dans les *Principes*, la certitude du « je pense, donc je suis » : le Dieu trompeur peut me tromper théoriquement, il peut m'induire en erreur quant à mes croyances, mais il ne le peut guère quant à mes actes. Ainsi, quand bien même me tromperait-il, je n'en suspendrais pas moins toutes mes croyances, et cette liberté qui est la mienne ne pourrait elle-même être mise en doute par l'hypothèse d'un Dieu trompeur ; à cet égard, le « je pense, donc je suis » dépend moins des structures logiques de l'esprit qu'il ne découle de la signification d'une liberté pratique que n'atteint pas le Dieu trompeur, alors que le *Discours* en restait à un ordre purement théorique, et ne pouvait donc sortir des structures logiques de l'esprit dont il restait pleinement tributaire. Les *Principes* s'avèrent ainsi plus proches des *Méditations* qu'il n'y pouvait sembler de prime abord ; en effet, si la formule du *Discours* est bel et bien reproduite, elle ne doit pas dissimuler le fait que la première certitude n'est peut-être pas d'ordre cogitatif mais est d'abord d'ordre pratique : nous sommes libres. Le *cogito*, quant à lui, se borne à constater cette liberté, dont il formule la signification intellectuelle : nous sommes. Mais, de même que dans les *Méditations* la pensée

ne faisait que formuler sous forme propositionnelle la réalité de mon être qui la précédait, de même dans les *Principes* la pensée se trouve précédée par l'évidence de ma liberté, et se contente d'en tirer la signification logique sous forme propositionnelle.

Assurance de la portée ontologique de l'ego et portée humaniste de cette découverte

Assurer la réalité de l'ego

43 Bien que dans chacune de ses œuvres Descartes parvienne à asseoir la réalité ontologique de l'ego, les voies qui y mènent s'avèrent à chaque fois différentes. La pensée est première dans le *Discours*, mais elle devient seconde dans les *Méditations* et les *Principes* ; dans le premier, elle découvre un principe indubitable dont la conséquence sera l'évidence de mon existence ; en 1641 et 1644, la pensée ne peut plus être fondatrice car ce serait lui attribuer une validité *a priori* révoquant en doute. De ce fait, la stratégie cartésienne consiste à contourner cet écueil en faisant précéder celle-ci d'une évidence ontologique (*Méditations*) ou de l'évidence de ma liberté (*Principes*) dont le *cogito* tirera, *en un second temps*, la signification sous forme propositionnelle.

44 Cela étant, dans chacun des cas, l'ego est découvert *indépendamment* de toute matérialité et de toute corporéité ; à cet égard, la démonstration dont nous étions en quête pourrait être ainsi exprimée : Descartes démontre non l'immortalité de l'ego mais *son absolue indépendance à l'égard de toute trace de matérialité* : dire Je, ce n'est pas exprimer un corps ni même une matière ; c'est tout au contraire exprimer une existence affranchie de son ancrage matériel, et c'est peut-être cela que découvre réellement le *cogito*.

45 La démonstration de l'ego, quelles qu'en soient ses voies, parvient donc à toujours faire coïncider la *réalité* de l'ego avec la structure cogitative qui la pense : la pensée coïncide avec l'être, et *c'est parce qu'il y a coïncidence de la pensée avec l'être qu'il y a démonstration*. Ce cas encore unique dans l'ordre des raisons ne se retrouvera que dans celui de Dieu pour lequel, à nouveau, ce que je pourrai en penser correspondra avec ce qui est, la pensée rejoignant la réalité dans un mouvement qu'accusera la possibilité d'en produire une démonstration. Par conséquent, *la réalité de l'ego n'est nullement tributaire du cogito qui l'exprime* : le *cogito* ne sert jamais qu'à présenter comme vrai le sentiment immédiat de mon existence, c'est-à-dire que le *cogito* ne me dit pas que j'existe, car la réalité de mon existence me saisit indépendamment de lui ; il sert bien plutôt à présenter cette évidence de mon existence comme ce qui peut faire l'objet d'une certitude ; de ce fait, si j'éprouve mon existence indépendamment du *cogito*, ce dernier me permet néanmoins de faire de celle-ci le point de départ de mes certitudes, c'est-à-dire des énoncés vrais. En somme, le *cogito me sert à exprimer sous l'angle de la vérité ce qui m'affecte comme réalité*.

Portée universelle de la découverte de l'ego

46 Il reste peut-être un dernier aspect à aborder : l'ensemble de la démonstration s'est faite à la première personne, dans la mesure où c'est à chaque fois *mon* existence qui se trouve découverte, et ce que l'on soit dans le *Discours*, les *Méditations* ou les *Principes*. Il convient donc de s'interroger quant à l'extension de cette première personne qui risque de ne caractériser que l'existence du locuteur, soit celle de Descartes, ce qui ferait de cette démonstration l'exhibition d'un cas particulier dénué de portée universelle. Il nous semble que, contre cette tentation de faire de ces preuves de l'existence de l'ego une exhibition subjective de l'existence seule de Descartes, Jean-Claude Pariente⁴¹ a su rétablir

l'universalité, c'est-à-dire l'objectivité du geste produit par Descartes. La découverte de l'*ego* se trouve en effet reformalisée par l'auteur comme étant à chaque fois une proposition auto-vérifiante, ce qui démontre que, *du point de vue de la ratio cognoscendi*, tout individu rationnel est en mesure de parvenir à une telle découverte, et donc à une certitude. « J'ai donc essayé, écrit Pariente, de cerner le ferment d'objectivité que je crois être au cœur de la tentative philosophique de Descartes en le cherchant dans le statut des propositions autovérifiantes, et c'est pour atteindre cet objectif que j'ai désobjectivé le texte de Descartes. En réalisant cette opération, il me semble que j'ai montré que la validité des propositions cartésiennes ne dépendait pas de leur formulation en première personne, puisque les propositions correspondantes systématiquement énoncées à la troisième personne présentent la même valeur de vérité⁴². »

47La démarche de Pariente, qui nous semble pleinement valide quant à la formalisation, dit quelque chose de décisif quant à l'universalité visée par Descartes : il s'agit bien de produire une preuve objective, *quoique portée par le Je*, de l'existence de l'*ego*, le Je désignant ici l'itinéraire universel de tous ceux qui prendraient la peine d'examiner l'évidence de leur propre existence. Il s'agit donc, pour Descartes, d'ouvrir la démonstration à tous, et ainsi de rappeler à tout être rationnel qu'il peut considérer comme valide du point de vue rationnel le sentiment de son existence, l'humanité se définissant donc d'abord comme un ensemble d'êtres capables de réflexivement ratifier ce qui n'est d'abord qu'un sentiment, à savoir l'évidence de l'existence.

NOTES DE BAS DE PAGE

1 Descartes, *MM* II, FA II, 414 ; AT IX, 19.

2 Descartes, *PP* I, § 6, FA III, 94, AT IX, II, 27.

3 Descartes, *DM* IV, *OC* III, 103 ; FA I, 604-605 ; ATVI, 33.

4 C'est très exactement ce qu'explique Jean-Claude Pariente lorsque, analysant la nature inférentielle du « je pense, donc je suis, » il se trouve amené à écrire que « s'il s'agit d'une inférence, c'est parce que la pensée : *Je pense* n'est pas identique à la pensée : *Je suis*. Par la première, je me reconnais comme porteur d'un certain attribut ; par la seconde, je pose la réalité de ce support d'attribut à qui je me suis identifié, je ne m'en donne pas une représentation différente de la première, mais je m'installe comme support dans la réalité », Jean-Claude Pariente, « Problèmes logiques du *Cogito* », in Nicolas Grimaldi et Jean-Luc Marion (dir.), *Le Discours et sa méthode*, PUF, coll. « Epiméthée », Paris, 1987, p. 266.

5 Descartes, *RDE* III, FA I, 87 ; AT X, 368 C'est nous qui soulignons.

6 *Ibid.*

7 Jaakko Hintikka, « *Cogito ergo sum* : inférence ou performance ? », trad. P. Le Quellec-Wolff, in *Philosophie*, n° 6, Minuit, mai 1985, p. 34.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 C'est ce qu'a bien vu, parmi d'autres, Manuel Rebuschi : « L'importance de la dimension performative ou pragmatique du cogito, écrit ce dernier, tend à reléguer la dimension logico-sémantique au second plan », Manuel Rebuschi, « Le *cogito* sans engagement », *Igitur*, Vol. 3, n° 2, p. 1-25, mis en ligne le 30-03-2011, URL : <http://www.igitur.org/Le-Cogito-sans-engagement>

12 *Ibid.* p. 35.

13 *Ibid.*, p. 34.

14 *Ibid.*, p. 39.

15 Ou alors nous la réduisons à une part congrue, comme le propose Jean-Claude Pariente : « La conclusion du *Cogito* n'exprime donc pas un fait qui puisse être atteint indépendamment du fait qu'exprime la proposition initiale. *Je suis* explicite simplement la condition de possibilité ontologique du *Je pense*, ou plus exactement la vérité de *Je pense*. Pour que *Je pense* soit vrai, il faut et il suffit certes que je pense, que je produise une pensée, et l'élément performatif reconnu par Hintikka s'enracine en ce point. Mais l'action n'a lieu que du fait d'un agent dont l'existence est reconnue du fait que l'action a lieu. C'est pourquoi le *Cogito*, comme toute inférence, transmet la vérité de son point de départ à la conclusion », Jean-Claude Pariente, *art. cit.*, pp. 266-267.

16 Il est certain que l'analyse serait bien plus valable pour la Seconde Méditation que pour le *Discours*, mais il se trouve que la Seconde Méditation ne reprendra pas ce principe du « je pense, donc je suis », ce qui fait que l'interprétation hybride d'Hintikka, loin de convenir aux textes de 1637 et 1641, ne convient à aucun.

17 Descartes, *Lettre à ****, mars 1638, AT II, 37-38.

18 *Ibid.*, p. 38.

19 Descartes, *MM I*, FA II, 411 ; AT IX, 17.

20 Henri Gouhier, *PMD*, *op. cit.*, p. 119.

21 Nous supprimons le terme de « trompeur » qui, non seulement n'apparaît pas dans le texte latin mais qui, de surcroît, introduit une confusion avec le Dieu trompeur.

22 Descartes, *MM I*, FA II, 412 ; AT IX, 17.

23 Ferdinand Alquié prend prétexte de ce risque de transformer en certitudes ce qui n'est encore que probable pour souligner l'origine volitive de l'artifice du Malin Génie : « Ce qui, selon nous, écrit l'illustre historien, distingue avant tout l'hypothèse du Dieu trompeur et celle du malin génie, c'est que, toutes deux transcendantes à la raison, elles sont, par contre, différemment situées par rapport à l'inquiétude : le Dieu trompeur est intérieur au doute intellectuel, le mauvais génie n'est lié qu'à l'assomption volontaire de l'incertitude », Ferdinand Alquié, *DMH*, *op. cit.*, p. 177 Alquié reprendra cet argument d'une origine volontaire du Malin Génie comme produit issu de la volonté en vue d'aider à douter contre certaines thèses de Guérault, ayant tendance à écraser le Malin Génie sur le Dieu trompeur ; Alquié pourra ainsi opposer à Guérault l'idée selon laquelle « il y a quand même une différence essentielle : à savoir que l'une est une hypothèse intellectuelle, et l'autre une hypothèse purement volontaire », cf. Henri Gouhier, « l'ordre des raisons selon Descartes », suivi de « discussion », in Cahiers de Royaumont, *Descartes*, Minuit, Paris, 1957, p. 99 Dans le même ordre d'idée, Grimaldi fera du Malin Génie la marque même de la volonté s'auto-déterminant à douter à l'encontre du probable, découvrant ainsi l'infinité de la volonté. Cette dernière serait alors contenue *in nucleo* dès la mention de ce Malin Génie dont la première des vertus est peut-être de nous révéler la nature authentique de notre liberté. C'est ce que Nicolas Grimaldi exprime très clairement en ces termes : « Mais cette liberté qui ne découvre son évidence qu'en niant notre nature manifeste du même coup son origine surnaturelle : dans notre nature finie, son apparentement à l'infini », Nicolas Grimaldi, *L'expérience de la pensée...*, *op. cit.*, p. 235

24 Cf. Jean-Marie Beyssade, *PPD*, p. 92.

25 *Ibid.*, FA II, 412 ; AT IX, 17-18.

26 Dans un célèbre article visant à établir la préséance divine sur l'*ego*, Jean-Luc Marion contesta le rapprochement entre le « je pense, donc je suis » du *Discours* et le « je suis si je me persuade être quelque chose » des *Méditations*, et ce pour deux raisons : « D'abord, écrit Marion, parce que la persuasion reçue par l'*ego*, du moins dans la *Meditatio* I qui fixe l'horizon de toute l'argumentation de ce moment de la *Meditatio* II, ne vient précisément pas de l'*ego*, mais d'une *meae mentis vetus opinio*, qui fait prendre en considération la possibilité d'un Dieu qui peut tout », Jean-Luc Marion, « L'altérité originaire de l'*ego*, in Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II, Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, 1996, p. 25 Quel est le sens de cette remarque ? Jean-Luc Marion tente d'établir que la découverte de l'existence à partir de la persuasion, loin d'être un acte solipsiste comme l'est celui du *Discours*, dépend d'une altérité, soit ici d'une idée reçue de l'extérieur – la *vetus opinio* –, ce qui signifie qu'il s'agirait d'une réflexion ouverte à l'altérité dont le symptôme serait précisément cette certaine opinion reçue d'une transcendance quelconque. « L'*ego*, conclut Marion, n'accède donc pas à soi par monologue, mais par dialogue originaire » (*ibid.*, p. 26) Cette lecture nous semble *doublement* irrecevable : d'une part, elle manque le sens de la *vetus opinio* puisque cette dernière constitue chez Descartes un motif du doute permettant de révoquer les natures simples ; de ce fait, il est absolument inadmissible de faire de cette *vetus opinio* « l'horizon » d'une sortie du doute et d'un accès à soi qui se voudrait certain ; en d'autres termes, ce n'est pas parce que Descartes a eu besoin de la *vetus opinio* pour motiver

rationnellement la révocation en doute des natures simples que l'horizon de ce doute demeure le même que celui de la volonté d'en sortir et que la formulation du « j'étais, si je me suis persuadé être quelque chose » demeure prisonnière de l'horizon du doute dont il s'agit de sortir. D'autre part, quand bien même accepterait-on la lecture de Marion, il n'en faudrait pas moins en contester l'effectivité de l'altérité, puisque la *vetus opinio* constitue justement une *opinio*, dont à la fois le contenu et la provenance sont éminemment douteux. À cet égard, il n'y a aucune raison de considérer que la *vetus opinio* amène une quelconque preuve d'une pratique dialogique présidant à la découverte de l'être en fonction de la persuasion.

Le deuxième argument de Marion est-il moins douteux ? Il consiste à déplacer le lieu de l'altérité ; celle-ci ne provient plus de l'extérieur, sous la forme d'une opinion, mais s'introduit à l'intérieur même du sujet, avec comme appui philologique la différence de renvoi entre l'*ego* et le *mihi* dans la proposition « *Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi.* » ; et Marion de commenter : « je suis en réponse au fait qu'il m'advient une persuasion ; cette persuasion ne s'identifie pas à moi, ni n'identifie en elle l'*ego* au *mihi*, parce qu'elle se joue sur l'irréductibilité d'un *quid*, fait et contenu. Bref, la persuasion ouvre un espace dialogique à ce point contraignant et originaire que l'*ego* doit s'y altérer lui-même en un *mihi* pour y tenir son personnage » (*ibid.*, p. 27) L'*ego* serait ainsi toujours précédé de ce *mihi*, par lequel m'advierait la persuasion qui assumerait une certaine préséance vis-à-vis de l'*ego*. Tout le problème est alors de savoir ce que signifie cette préséance ; naturellement, elle ne peut pas signifier un renvoi empirique différencié de l'*ego* et du *mihi*, les deux ayant pour référent le même Moi. Il ne peut alors s'agir que d'une préséance cognitive, c'est-à-dire que je me persuade – ou que je pense – avant de savoir que je suis, de telle sorte que je ne puisse dire *ego* qu'autant que je *me (mihi)* sois auparavant persuadé. Cet argument est sans doute vrai, mais Marion ne se rend pas compte que, loin d'opposer la démarche des *Méditations* à celle du *Discours*, il les rapproche ; Descartes écrit en effet en 1637 les mots suivants : « aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. » La même analyse, à l'exception certes du datif – dont la nature grammaticale ne suffit nullement à assurer une quelconque forme de donation –, pourrait être produite pour ce passage : le Moi final n'est possible qu'en vertu de la préséance du « je » qui voulait penser que tout était faux, si bien que de même que le *mihi* est ce par quoi l'*ego* devient possible, de même le Je est ce par quoi le Moi devient possible dans le *Discours*.

Il n'y a donc aucune raison valable de distinguer le « je pense, donc je suis » du *Discours* et le « j'étais sans doute, si me suis persuadé être quelque chose » des *Méditations*, si bien que nous pouvons ratifier l'idée selon laquelle les *Méditations* reprennent sous une forme conceptuellement identique le raisonnement du *Discours*.

27 De ce point de vue, en dépit d'un vocabulaire que nous ne reprenons pas, nous ratifions l'analyse que propose Marion de ce passage : « Que celui qui me trompe soit ou ne soit pas, pourvu qu'il m'adresse, je suis. Je suis dans la stricte mesure et dans le temps même où je suis interpellé. L'existence ne s'ensuit ni d'un syllogisme, ni d'une intuition, ni d'une performance autonome, ni d'une auto-affection, mais de mon affection par un autre autrui [*sic*] que moi », Jean-Luc Marion, « L'altérité originaire... », *art. cit.*, p. 29

28 Jean-Claude Pariente a fort bien saisi ce moment où la logique elle-même apparaît insuffisante à Descartes et doit être dépassée vers un autre ordre. « Plus exactement peut-être, écrit ce dernier, Descartes impose ici une condition qui renforce l'exigence de la logique, en ceci qu'il ne reconnaît comme vrai que l'indubitablement vrai. À cause de la menace que le Malin Génie fait peser sur l'entreprise philosophique, il se déclare en effet contraint à s'éloigner « de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux ». », Jean-Claude Pariente, « La première personne et sa fonction dans le *Cogito* », in Kim Sang Ong-Van-Cung (dir.), *Descartes et la question du sujet*, PUF, 1999, p. 39

29 Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Descartes & Cie, Paris, 1994, p. 49.

30 *Ibid.*, p. 57.

31 *Ibid.*

32 Jean-Luc Marion, « L'altérité originaire... », *art. cit.*, p. 29.

33 *Ibid.*, pp. 30-31.

34 Descartes, *MM* I, FA II, 412 ; AT IX, 18.

35 Tullio Gregory, « Dieu trompeur et malin génie », in Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, trad. Marilène Raiola, PUF, coll. « Epiméthée », 2000, pp. 293-347.

36 *Ibid.*, p. 343.

37 *Ibid.*, pp. 342-343.

38 Descartes, *PP* I, § 5, FA III, 93 ; AT IX, 2, 26.

39 *Ibid.*, § 6, FA III, 94 ; AT IX, 2, 27.

40 *Ibid.*

41 Cf. Jean-Claude Pariente, « La première personne et sa fonction dans le *Cogito* », in Kim Sang Ong-Van-Cung (coord.), *Descartes et la question du sujet*, PUF, Paris, 1999, pp. 11-48.

42 *Ibid.*, p. 37.

Le texte seul est utilisable sous licence Licence OpenEdition Books . Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.