

L'EGO A L'IMAGE DE DIEU

§ 1. DIEU, ALTER EGO.

C'est avec la présence en lui de l'idée de Dieu que l'*ego cogitans* découvre la seule figure de l'altérité que croise le parcours des *Méditations*. Car, étrangement, l'altérité n'emprunte jamais, ou presque⁸²⁹, le visage d'autrui dans la philosophie première de Descartes. Il n'y a d'autre, pour l'*ego* cartésien, que Dieu. Sur quoi repose

⁸²⁹ Signalons, tout de même, trois exceptions à cette absence d'autrui dans les *Méditations* qui confirment plus qu'elles ne contredisent une présence des autres hommes contenue à la périphérie de la réflexion métaphysique cartésienne : « Et enfin j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont des corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens ; mais parce qu'en les considérant de près, l'on vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme ; en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain. », *Abrégé des six Méditations*, AT, IX, 1, p. 12 ; puis vient l'évocation éphémère de silhouettes qui passent de manière un peu fantomatique : « si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux. », *Méditation seconde*, AT, IX, 1, p. 25 ; enfin, on lira : « Or entre ces idées, outre celle qui me représente à moi-même, de laquelle il ne peut y avoir ici aucune difficulté Il y en a une autre qui me représente un Dieu, d'autres des choses corporelles et inanimées, d'autres des anges, d'autres des animaux, et d'autres enfin qui me représentent des hommes semblables à moi. Mais pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes, ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eût point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux ni aucuns anges », *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 34.

cette relation exclusive de l'*ego* à Dieu chez Descartes ? Sur la présence de l'idée de Dieu en nous « comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage »⁸³⁰. Nous pouvons envisager double lecture de cette présence de l'infini dans le fini et de la nature de leur relation.

i) Une première possibilité consiste à considérer que Dieu représente l'altérité absolue, le point de vue auquel nous ne pouvons jamais accéder, celui qui est totalement autre parce qu'incommensurable avec nous. Emmanuel Levinas évoque, en ce sens, la présence de l'infini en nous, chez Descartes, comme celle d'un locataire peu commode dans une pensée qui ne peut le contenir⁸³¹. La démesure de l'infini est la marque de sa totale altérité et il en découle que son idée ne peut venir de moi-même :

Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut nécessairement conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe ; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie⁸³².

La relation de l'*ego* à Dieu s'interprète alors à partir du paradigme la relation du même à l'autre, thème cher à Levinas qui fait de la considération de l'idée Dieu dans la *Méditation troisième*, auquel il confère un statut d'évènement, le surgissement de l'autre. Ce surgissement se produit moins face à l'ipséité, face à la figure du même à laquelle donne accès la découverte du *cogito*, qu'à l'intérieur même de l'ipséité que ce surgissement de l'infini fait éclater, parce qu'elle ne peut précisément pas contenir l'infini. Mise en nous, et non produite par nous, l'idée de l'infini rompt l'unité du « je pense », dira Levinas⁸³³.

ii) Mais, nous pouvons avancer une autre lecture de la présence de Dieu comme figure de l'altérité dans la philosophie première de Descartes. En effet, Dieu n'est peut-être pas, chez Descartes, l'absolument autre de l'*ego*, ce que l'*ego* n'est pas et qui

⁸³⁰ *Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 40.

⁸³¹ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset [« Figures »], 1993, p. 225.

⁸³² *Méditation troisième*, AT, IX, I, pp. 35-36.

⁸³³ E. LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset [« Figures »], 1993, p. 244.

l'excède, mais l'autre pour l'*ego*. En quel sens ? En deux sens liés l'un à l'autre. Au sens, d'abord, où Dieu est un autre qui agit pour l'*ego*, en lieu et place de l'*ego*, ou, si l'on veut, pour le compte de l'*ego*. Descartes fait jouer à Dieu le rôle que l'*ego* ne peut pas jouer, lorsqu'il s'agit de garantir, hors de l'expérience de l'évidence actuelle, ce qui échappe à la sphère des connaissances certaines dont l'*ego* est capable. En lieu et place de l'*ego*, Dieu (par notre connaissance certaine de sa véracité) garantit notre connaissance des évidences passées, et notre connaissance des choses matérielles, comme nous l'avons détaillé dans la troisième partie de ce travail⁸³⁴. Ainsi, Dieu agit par procuration⁸³⁵ au bénéfice de l'*ego*. Il lui permet, grâce à la connaissance qu'en a l'*ego*, d'étendre le champ de ses connaissances aux mathématiques et à la réalité physique du monde. Dieu est alors l'autre épistémique de l'*ego*, puisqu'il s'y substitue, le remplace, en prend le relais, bref, joue le rôle que l'*ego* ne joue pas dans l'ordre de la connaissance. En ce premier sens, Dieu peut être considéré comme un *alter ego*. Ce premier sens ouvre une seconde perspective et une seconde signification, parce que la relation d'altérité ainsi interprétée, peut se lire à double sens. L'altérité devient réciproque et la relation entre Dieu et l'*ego* réversible. Si Dieu joue, par défaut, le rôle de l'*ego*, c'est que ce dernier joue déjà, aussi, et par défaut, le rôle de Dieu. En quelle façon ? Lorsqu'il institue, de manière décisive, chez Descartes, la vérité de ses connaissances et pose l'équivalence du certain et du vrai. En effet, l'établissement de la règle générale de l'évidence relève de la souveraineté de l'*ego*. Ainsi, si Dieu est sur le plan ontologique incomparable à l'*ego cogitans*, il n'en est plus exactement de même sur le plan épistémologique.

La vérité pour un esprit humain, quelle qu'elle soit pour Dieu ou pour les anges, dépend chez Descartes doublement de notre volonté. Premièrement, nous venons de le rappeler, la vérité cartésienne dépend de notre volonté au sens où l'équivalence du vrai et du certain relève d'une décision du sujet. Secondement, la vérité ne dépend plus, comme nous y avons insisté, seulement de l'entendement, mais de l'acte de la volonté qui intervient dans la doctrine cartésienne du jugement. Or, la vérité en Dieu ne dépend-elle pas aussi de sa libre volonté ? C'est ce qu'affirme la doctrine originale de la création des vérités éternelles qui ne sont pas voulues par Dieu parce qu'elles sont vraies, mais qui sont vraies parce que Dieu le veut ainsi :

Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphémer que la vérité de quelque chose précède la vérité que Dieu en a, car en Dieu ce n'est

⁸³⁴ Voir *supra*, Troisième partie, chapitres III et IV.

⁸³⁵ Nous avons déjà soutenu plus haut cette idée de procuration pour évoquer le rôle de Dieu dans la théorie cartésienne de la connaissance.

qu'un de vouloir est de connaître ; de sorte que *ex hoc quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera* [de ce qu'il veut quelque chose, il connaît cette chose et cette chose est vraie pour cela même (notre traduction)]⁸³⁶.

En ce sens, Descartes retrouve une analogie entre l'homme et Dieu. Les vérités sont définitivement équivoques entre l'entendement humain et l'entendement divin, car ils n'ont pas de commune mesure. En revanche, elles sont analogues du point de vue de leur soumission à la volonté qui est formellement et identiquement infinie en Dieu et en moi :

Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu⁸³⁷.

Il n'y a que la volonté, en Dieu ou en moi, qui concoure à la vérité. En Dieu, parce qu'il la crée et qu'il établit librement ce qui est vrai. En moi, parce que j'y acquiesce, que j'y consens librement. Il est donc inexact de dire, comme on l'affirme souvent, que je reçois dans la nécessité ce que Dieu a établi en toute liberté. Cela n'est vrai que du point de vue de l'entendement, pas de celui de la volonté. La vérité n'est peut-être pas la même, absolument parlant, pour Dieu et pour nous du point de vue de l'entendement. Mais le rapport à la vérité conserve en Dieu et en nous, une dépendance à l'égard de la volonté. Lorsque nous considérons comme vrai ce que notre entendement conçoit avec clarté et distinction, nous voulons le concevoir comme Dieu veut que nous le concevions. La vérité n'est qu'affaire de liberté pour Dieu d'abord, pour nous ensuite. La liberté de l'homme est comme l'écho, la réplique et le mime lointain de celle de Dieu.

§ 2. MORALE ET DOCTRINE DE LA CONNAISSANCE

Monsieur Jean-Luc Marion analyse cette réplique de la liberté de Dieu dans la liberté l'homme, que nous venons de situer sur le plan de l'épistémologie cartésienne,

⁸³⁶ *A Mersenne*, 6 mai 1630, AT, I, p. 149.

⁸³⁷ *Méditation quatrième*, AT, IX, I, p. 45.

sur un autre plan : celui de la morale cartésienne⁸³⁸. En effet, l'article 152 des *Passions de l'âme* va plus loin que n'allaient les *Méditations* en comparant, d'un point de vue formel, l'infinité de notre liberté à celle de Dieu ; il esquisse une théorie de l'indépendance, ou de l'autarcie de l'*ego*, où non seulement nous apparaissions, en vertu de notre liberté, maîtres de nous-mêmes, causes de nous-mêmes, comme Dieu est cause de soi, mais où nous sommes aussi responsables et maîtres de l'estime, de la juste valeur que nous sommes en mesure de nous accorder à nous-mêmes et qui fonde la générosité :

Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne⁸³⁹.

Un autre texte relève de cette tentation de l'*ego* cartésien de mimer l'absolue autarcie de Dieu, qui ne nous en rapproche, paradoxalement, qu'en nous en séparant. Il s'agit de la lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647, où Descartes écrit :

Je remarque aussi que la grandeur d'un bien, à notre égard, ne doit pas être seulement mesurée par la valeur de la chose en quoi il consiste, mais principalement aussi par la façon dont il se rapporte à nous ; et qu'outre le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, il est aussi celui qui le plus proprement notre et qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de lui que nos plus grands contentements peuvent procéder⁸⁴⁰.

L'idée que le sujet se pense pleinement souverain n'apparaît peut-être nulle part ailleurs, chez Descartes, plus nettement que dans ce texte, puisque le sujet se pose tout à la fois comme *alter ego* de Dieu (« pareils à Dieu ») et qu'il s'exempte, pour cela, de lui être assujéti. En cessant de se concevoir lui-même comme sujet de Dieu, il se dresse, à l'instar de Dieu et au second sens du mot sujet, en sujet libre.

⁸³⁸ J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 411-426.

⁸³⁹ *Passions de l'âme*, III, art. 152, AT, XI, p. 445.

⁸⁴⁰ AT, V, p. 85.

Si l'affranchissement du sujet cartésien et le mime de l'autarcie de Dieu apparaissent explicitement dans les textes de la morale de Descartes, ils ne font, selon nous, en réalité que prolonger, une situation analogue sur le plan épistémologique, telle qu'elle ressort de la théorie cartésienne de la connaissance exposée dans les textes de philosophie première. Nous suggérons, en particulier, que l'inspiration néo-stoïcienne de la morale cartésienne du *Discours de la méthode* et des correspondances avec Élisabeth et Christine n'est pas sans lien avec la théorie cartésienne de la connaissance. Cette inspiration néo-stoïcienne se caractérise, en particulier, par la valeur accordée à la constance et à la rectitude de la volonté (seconde maxime de la troisième partie du *Discours*), la recherche d'un pouvoir sur nos pensées (troisième maxime de la troisième partie du *Discours*)⁸⁴¹. L'on trouve dans le stoïcisme la thèse selon laquelle il n'existe ni bien, ni mal en soi, car le bien et le mal ne résident pas dans les choses qui nous sont extérieures, mais seulement dans le pouvoir de nous affecter que nous leur accordons. Autrement dit, il n'existe de bien et de mal que dans les représentations et jugements qui dépendent de nous et qui accordent, ou non, aux choses et aux événements un certain pouvoir sur nous. Selon cette thèse, que développe notamment Épictète⁸⁴², la valeur qui revient aux choses ne leur est pas attachée. Elle ne dépend que de nous seuls qui les considérons. Aussi, nous sommes les uniques artisans et responsables de notre bonheur ou de notre malheur. Loin de conduire à l'affaiblissement de toute morale possible, ce subjectivisme forme, bien au contraire, un principe fondamental de la morale stoïcienne. Or, ce mouvement de repli en nous de l'origine de la valeur que

⁸⁴¹ Sur le stoïcisme de Descartes, voir la lettre de Guez de Balzac à Descartes du 25 avril 1631 dressant un portrait de Descartes stoïcien : « [...] et quand je me représente le sage des stoïques, qui était seul libre, seul riche, et seul roi, je vois bien que vous avez été prédit il y a longtemps, et que Zénon n'a été que la figure de Monsieur Descartes », AT, I, p. 200. Sur la transposition par Descartes de l'unité stoïcienne de la vertu sur le plan épistémologique de l'unité de l'esprit connaissant, voir Etienne Gilson : « On se souvient que Descartes connaissait le *De vita beata*, qu'il devait plus tard proposer comme thème d'entretien à la princesse Élisabeth, et ce n'est pas le seul cas dans lequel nous pourrions observer une sorte de transposition de la méthode morale du stoïcisme en méthode scientifique par le cartésianisme », E. GILSON, *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1925, p. 85 ; E. MEHL, « Les méditations stoïciennes de Descartes. Hypothèses sur l'influence du stoïcisme dans la constitution de la pensée cartésienne (1619-1637) », in P.-F. Moreau, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le stoïcisme aux XVI^e et au XVII^e siècle*, t. 1, Paris, Albin Michel [« Idées »], 1999, pp. 251-281. Sur les limites du stoïcisme de Descartes, voir notamment F. ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-Essais philosophiques »], 1950, pp. 318 sqq. ; M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, pp. 230-235 ; G. RODIS-LEWIS, *La morale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Quadriges »], 1957, pp. 26-27, 41-44 ; G. OLIVO, « “une patience sans espérance” ? Descartes et le stoïcisme » in P.-F. Moreau, (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Le stoïcisme aux XVI^e et au XVII^e siècle*, t. 1, Paris, Albin Michel [« Idées »], 1999, pp. 234-251.

⁸⁴² Voir notamment ARRIEN, *Entretiens d'Épictète I*, trad. E. Bréhier, in *Les Stoïciens*, t. 2, P.-M. Schuhl (éd.), Paris, Gallimard [« Tel »], 2003, pp. 860-865, 870-874.

l'esprit accorde aux choses ne marque pas seulement de son empreinte la morale cartésienne en partie inspirée du stoïcisme. Il se retrouve sur le plan théorique au sens où il caractérise tout aussi bien la théorie cartésienne de la connaissance et la réponse qu'elle apporte à la question du fondement de la connaissance. Car la vérité de nos idées claires et distinctes ne trouve pas d'autre fondement véritable que l'esprit de l'homme dans la théorie cartésienne de la connaissance. La science est une et ne se règle pas sur ses objets, comme la vertu est une chez les stoïciens et ne se règle pas, non plus, sur ses objets. Toutes les vertus particulières découlent d'une même attitude vertueuse qui tient au pouvoir exercé sur soi. Ni les sciences chez Descartes, ni les vertus chez les stoïciens ne sont pensées à partir des objets qui les spécifient mais à partir de l'esprit qui les unifie. La vertu stoïcienne est égale à elle-même en toutes circonstances et consiste à regarder les choses d'en haut, non comme elles nous affectent, mais comme elles sont. Dans le domaine pratique des mœurs, comme dans le domaine théorique de la science, l'esprit cartésien ne reçoit son fondement, ni sa loi d'aucune autre instance que de lui-même⁸⁴³. Si nous ne dépendons d'aucun fondement extérieur à notre esprit dans le domaine théorique comme dans le domaine pratique, nous n'avons pas à suivre d'autre guide que ce que notre esprit nous enseigne, tant pour penser dans le domaine théorique de la connaissance, que pour agir dans celui pratique de l'action. Nous assistons à une même affirmation de la puissance et de l'indépendance de la volonté et de la raison dans les deux domaines, celui de l'éthique et celui de la science. En matière de morale, comme en matière de connaissance, il convient de suivre les enseignements de notre raison et non ceux, reçus de nos maîtres et de nos sens, depuis l'enfance. On le sait en ce qui concerne la méthode cartésienne depuis les *Regulae* ; peut-être, en revanche, l'avons-nous moins présent à l'esprit en ce qui concerne la morale. Pourtant, la référence à la raison comme seul guide y est parfaitement et identiquement affirmée. Que nous prescrit la troisième maxime de la morale par provision du *Discours*, sinon d'apprendre, par une longue méditation et un exercice souvent réitéré, à ne désirer que ce que nous voulons et à ne vouloir que ce que nous pouvons, c'est-à-dire seulement ce que notre raison nous présente comme possible ?

[...] car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles, il est certain que si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons pas plus

⁸⁴³ Monsieur Christophe Bouriau évoque un relativisme moral chez Descartes : « Lorsque Descartes invoque la possibilité d'une action parfaitement bonne ou sage, il faut se rappeler que c'est uniquement dans les limites de notre connaissance finie que telle action peut nous apparaître "parfaitement" ou "absolument" bonne. Ce qui est déclaré absolument vrai ou absolument bon l'est toujours, selon Descartes, relativement à notre esprit humain, "au regard de nous" », C. BOURIAU, « Descartes est-il relativiste en morale ? », *XVII^e siècle*, n° 226, janvier 2005, p. 74. Le vrai comme le bon ne le sont que ne notre point de vue, car Dieu crée les vérités éternelles tant morales que logiques.

de regret de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance, lorsque nous en serons privés sans notre faute, que nous avons de ne posséder pas les royaumes de la Chine ou de Mexique ; et que faisant, comme on dit, de nécessité vertu, nous ne désirerons pas davantage d'être sains étant malades, ou d'être libres étant en prison, que nous faisons maintenant d'avoir des corps d'une matière aussi peu corruptible que les diamants, ou des ailes pour voler comme les oiseaux. Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses ; et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes qui ont pu autrefois se soustraire de l'empire de la fortune, et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux⁸⁴⁴.

Ce qui doit être suivi dans le domaine pratique de la vie, contre la tyrannie de nos désirs, comme dans le domaine théorique de la connaissance, contre l'autorité de nos maîtres ou les erreurs de nos sens, réside bien dans les enseignements de notre raison qui doivent prévaloir sur toutes autres considérations. Il ne s'agit jamais de s'en remettre à une autre puissance que la nôtre, en l'occurrence à Dieu, ni dans le domaine théorique de la connaissance humaine, ni dans le domaine moral. L'on ne peut d'ailleurs que noter l'absence de référence et d'inspiration religieuse de la morale cartésienne, si ce n'est de manière formelle lorsqu'il s'agit, dans la première maxime, d'affirmer pour Descartes, son attachement à la religion dans laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être instruit⁸⁴⁵. La morale cartésienne se présente, pour l'essentiel, comme autonome à l'égard du christianisme, dans un siècle pourtant très chrétien. En effet, l'on ne trouve que rarement trace dans la morale de Descartes de commandements bibliques, ou plus spécifiquement évangéliques. Elle est d'abord centrée sur soi, sur les exigences d'un travail sur soi-même ; elle n'est pas exclusivement, ni principalement tournée vers l'obéissance et l'amour de Dieu, ni vers la charité et l'amour du prochain. La figure d'autrui souffre d'une certaine absence dans la morale de Descartes qui ne va pas sans faire écho à l'absence d'autrui dans sa philosophie première. La morale cartésienne n'est soumise à aucune loi qui nous serait dictée par une puissance ou autorité extérieure. Elle n'a de modèle ni de source dans aucun commandement, ni dans aucune prescription étrangère à ce qu'exige de nous la rectitude de notre volonté et l'usage de notre raison. Elle n'a enfin de ressort ni dans la crainte, ni dans l'espoir que pourrait faire naître en nous notre assujettissement à Dieu.

Il serait étonnant, par conséquent, que cette philosophie, dont le volet moral ne se fonde aucunement sur Dieu, et affirme à ce point l'indépendance de l'esprit humain, fasse, par ailleurs, reposer toute sa théorie de la connaissance sur Dieu ; bref, il serait

⁸⁴⁴ AT, VI, pp. 25-26.

⁸⁴⁵ « La première [maxime] était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance [...] », *Id.*, p. 23.

étonnant qu'elle nie, sur le plan théorique, l'indépendance qu'affirme, sur le plan pratique de l'action, sa conception de la morale. Cela signifierait que la relation d'indépendance de notre volonté envers Dieu ne serait pas à la théorie de la connaissance et aux sciences, ce qu'elle est au domaine de la morale. Outre qu'une telle hypothèse relèverait d'une étrange anthropologie, d'une anthropologie disloquée, d'une conception entièrement duelle de l'activité de l'homme dans son rapport à la puissance divine, libre en matière morale et soumis à Dieu sur le plan épistémologique, elle défierait, de surcroît, les liens habituels de dépendance de la morale envers Dieu, pour les transposer et reproduire sous la forme de liens de dépendance et de dette épistémologique de la science moderne envers Dieu. Autrement dit, Descartes serait iconoclaste en matière morale, au regard de ce qu'est la nature des liens traditionnels de la morale avec la religion, alors qu'il conformerait sa doctrine de la connaissance à des considérations de type théologique. Il nous semble, à l'inverse, que Descartes déploie une conception unifiée et cohérente de l'homme, dans le domaine éthique comme dans le domaine épistémologique, une conception fondée sur sa liberté et sur sa capacité qui se révèlent et s'affirment tant par notre action dans le monde que par la connaissance que nous en avons.

Mais le parallèle que nous soutenons entre morale cartésienne et théorie cartésienne de la connaissance ne s'arrête pas à cette identique affirmation de la puissance et de l'indépendance de l'esprit dans le domaine de la connaissance comme dans celui de l'action et de la vie. Un second point apparaît. Descartes, dans les deux domaines, n'a jamais eu la prétention d'avoir atteint une forme d'absoluité. Il ne semble ne jamais avoir vraiment poursuivi l'ambition d'atteindre l'absolu moral que représente l'idée d'une morale définitive, qu'il qualifie de « la plus haute et parfaite morale », qui trouverait hors d'elle-même et dans la science, son fondement, comme il semble ne jamais avoir vraiment atteint, ni poursuivi l'absolu épistémologique que représente la perspective d'un fondement de la connaissance hors d'elle-même, en Dieu. Le système de Descartes n'est pas, comme on a pourtant pu l'interpréter, une construction dont le sommet serait une morale fondée sur une science certaine, elle-même fondée sur une théologie naturelle. Mais pourquoi avoir constamment évoqué la plus haute et la plus parfaite morale, dans le domaine de la vie, et la plus haute et parfaite certitude, qu'est la certitude métaphysique, dans le domaine de la connaissance ? Pourquoi Descartes évoque-t-il, dans un domaine comme dans l'autre, ce qu'il n'a pas la prétention d'atteindre, ce qu'il sait ne pas être à notre portée ? Nous allons y venir. Mais nous devons d'abord considérer qu'il s'agit, en fait, non de deux problèmes parallèles, de deux attitudes simplement comparables, de simples postures intellectuelles ou psychologiques qui se répèteraient et se feraient écho, l'une sur le plan moral, l'autre sur le plan épistémologique. Ce parallèle ne relève pas d'une constante psychologique, mais d'une constance logique interne à la doctrine cartésienne. Car, il s'agit des deux

versants d'un même problème fondamental dont l'un est éminemment tributaire de l'autre. L'idée de la « plus haute et plus parfaite morale » dont parle Descartes suppose, en effet, une science parfaite. Elle doit, à ce titre, pouvoir compter sur une certitude métaphysique fondant tout l'édifice du savoir des premiers principes jusqu'aux vérités spéciales de chaque science. La plus haute et plus parfaite morale doit pouvoir reposer sur une certitude qui, paradoxalement, ne soit plus morale, morale signifiant, ici et aussi, seulement probable. L'évocation de cette conception des rapports entre morale et exercice de la raison est régulièrement présente dans l'œuvre de Descartes. On la trouve en 1628 dans les *Regulae*, en 1637 dans le *Discours*, en 1647 dans la lettre au traducteur des *Principes*.

Dès 1628, les *Regulae ad directionem ingenii* l'annoncent : si rechercher la vérité et développer la lumière naturelle de notre raison ont un sens et un intérêt, ce n'est pas, aux yeux de Descartes, parce qu'elles nous rendent savants et nous permettent de résoudre des difficultés d'école. C'est parce qu'elles peuvent permettre qu'en chaque occasion de notre vie notre entendement montre à notre volonté le choix qu'il faut faire⁸⁴⁶. Le *Discours de la méthode* le redira en 1637 :

[...] notre volonté ne se portant à suivre ou à fuir aucune chose que selon que notre entendement lui représente bonne ou mauvaise, il lui suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux [...]⁸⁴⁷.

Le savoir n'est pas une fin en soi, et Descartes explique que son désir d'apprendre n'a jamais été motivé, depuis son enfance, par autre chose que par l'espoir d'« acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie »⁸⁴⁸. Si la connaissance certaine de toutes choses doit permettre à notre entendement de montrer à notre volonté le chemin à suivre en chaque occasion de notre vie, l'acquisition possible de toutes les connaissances n'est jamais que le préalable à l'acquisition de tous les vrais biens et de toutes les vertus dont nous soyons capables. La *Lettre Préface des Principes de la philosophie* reviendra encore sur ce point capital en 1647. Si la recherche de la vérité doit conduire le sujet à la sagesse, c'est notamment parce que :

⁸⁴⁶ *Regulae ad directionem ingenii*, I, AT, X, p. 361.

⁸⁴⁷ *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 28.

⁸⁴⁸ *Id.*, p. 4.

C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher [...] et enfin cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas⁸⁴⁹.

D'où le projet d'une parfaite morale :

[...] j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. Or, comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières⁸⁵⁰.

Pourtant, Descartes nie, ailleurs, la possibilité de former cette morale parfaite et la plus haute. L'étrangeté sur cette question vient de la chronologie des textes. L'on pourrait s'attendre à ce que Descartes ait d'abord entretenu l'espoir d'une morale définitive fondée sur une science générale de la nature achevée et parfaite, puis qu'il y ait renoncé, conscient de l'impossibilité de parvenir au parachèvement du savoir qu'elle requiert. Il aurait ainsi fini par nier la possibilité d'une morale parfaite et définitive, après en avoir caressé l'espoir. Dans cette logique interprétative, le *Discours* proposerait un compromis, une solution d'attente affirmant, d'une part, que la science vise à finir par nous enseigner, en chaque occasion de la vie, le choix à retenir (première partie), proposant, d'autre part, et à défaut, une morale provisoire à l'usage du temps durant lequel il faudra se consacrer à édifier une science certaine sans pouvoir encore compter sur ses résultats (troisième partie). Or, tel n'est pas le cas. Le texte où Descartes nie très explicitement la possibilité d'une morale définitive est une lettre à Hyperaspistes d'août 1641 :

Optanda quidem esset tanta certitudo in iis quae pertinent ad vitam regendam, quanta ad scientiam acquirendam desideratur; sed tantam tamen non esse ibi quaerendam nec expectendam, perfacile demonstratur⁸⁵¹; [Il serait à souhaiter autant de certitude dans les choses

⁸⁴⁹ *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, AT, IX, 2, p. 3.

⁸⁵⁰ *Id.*, p. 14

⁸⁵¹ AT, III, p. 422.

qui regardent la conduite de la vie, qu'il en est requis pour acquérir la science ; mais néanmoins il est très facile de démontrer qu'il n'y faut pas en chercher de si grande^{852]}

Ce texte précède bien l'évocation de la plus haute et parfaite morale de la *Lettre-Préface des Principes* adressé à l'abbé Picot, en 1647, auquel nous venons de faire référence. En réalité, l'idée de morale par provision n'est pas postérieure, mais simultanée à l'idée de morale définitive. La morale provisoire, ou définitivement provisoire, n'est pas une conception cartésienne de la morale qui succéderait à celle de morale définitive, mais qui cohabite avec elle tout au long de l'œuvre de Descartes.

Comment expliquer que Descartes ait pu avoir et maintenir deux conceptions apparemment contradictoires de la morale ? En fin de compte, la morale cartésienne demeurera en-deçà de l'ambition ou de l'idéal d'une morale définitive fondée sur la connaissance parfaite de toutes choses. La morale chez Descartes devra se contenter d'une certitude simplement morale, à la fin du système comme à son début. Certainement, Descartes l'a-t-il toujours compris, comme il a toujours compris que la connaissance humaine ne peut compter sur un fondement absolu. La lettre à Élisabeth du 4 août 1645 nous confirme que la morale du *Discours* était définitivement provisoire⁸⁵³, qu'elle était une morale provisionnelle, par provision, pour parer aux situations de la vie et aux urgences de l'action, expressions qui désignent une fonction et non le caractère passager d'une durée limitée. En ce sens, la morale du *Discours* ressemble, en tous points, à celle de 1645, mais leur sens est éclairci par la chronologie des textes. Descartes n'a pas attendu 1641 ou 1645 pour reconnaître ce que la raison ne pourrait pas accomplir. Ce serait prêter à Descartes un optimisme singulièrement naïf que de soutenir l'inverse. Il demeurera bien des choses obscures et confuses, même si la science doit toujours s'efforcer d'en réduire autant que possible le nombre. Il faut alors être raisonnable, à défaut de pouvoir être parfaitement, absolument, rationnels. Que faut-il entendre par là ? Quelle est cette part d'obscurité et de confusion résiduelle que Descartes sait devoir se résigner à intégrer à sa doctrine ? Plusieurs réponses sont envisageables.

⁸⁵² Trad. Clerselier légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 359.

⁸⁵³ « Or il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le *Discours de la Méthode* », AT, IV, p. 265.

- a) L'analyse de la chronologie des textes que nous venons de mentionner exclut que Descartes ait eu le sentiment d'être seulement arrêté par la brièveté du temps de sa vie comparé à l'immensité de la tâche qui incombe aux sciences pour parvenir à une explication et à une maîtrise complète de la nature. Ce serait, dans ce cas, une raison de fait et de nature individuelle qui éloignerait la perspective de la plus haute et plus parfaite morale. Or, le texte de la lettre à Hyperaspistes d'août 1641 ne présente pas un point de vue individuel, mais un jugement universel sur cette question et sur la résignation qu'elle emporte avec elle. Descartes ne dit pas que d'autres pourront voir et accomplir, en matière de science et de la morale qui en découle, ce que le temps de sa propre vie ne lui permet pas d'attendre. Il dit, plus généralement, que la possibilité de recourir aux lumières de la raison pour la conduite de notre vie nous fait souvent défaut.
- b) Y a-t-il à ce défaut de la raison quelque raison liée à la nature indéfinie de l'univers ? Peut-on considérer que le temps de la science est un temps indéfini en raison même de son objet lui-même indéfini, à savoir un monde auquel l'on ne saurait assigner de limites ni dans le temps, ni dans l'espace⁸⁵⁴ ? Cette solution ne nous paraît pas recevable. Car, si l'univers, en raison même de son extension indéfinie dans l'espace comme dans le temps, ne sera jamais susceptible de faire l'objet, de la part de l'homme, d'une expérience qui l'égalé, en revanche, la connaissance des lois immuables, éternelles qui régissent l'univers identiquement en toutes ses parties, n'est pas refusée à l'homme quels que soient les efforts et le temps requis pour parvenir à l'acquérir. Il n'est donc pas vrai qu'il faille des connaissances infinies pour connaître une infinité de choses, ou du moins le nombre indéfini des phénomènes qui constituent le monde et se reproduisent sans fin.
- c) Descartes, dans la lettre à Hyperaspistes d'août 1641, avance deux autres raisons, que celles que nous venons d'écartier, pour expliquer que la science ne pourra pas venir au secours de la morale. i) Le premier argument, assez obscur en raison de son caractère laconique, consiste à rappeler la nature corruptible de l'union de l'âme et du corps, alors que l'âme est incorruptible, sans autre forme de précision :

Et quidem a priori, ex eo quod compositum humanum sit ex natura sua corruptibile, mens autem incorruptibilis et immortalis⁸⁵⁵ ; [Et cela [la possibilité de démontrer qu'il

⁸⁵⁴ « Ainsi il me semble que l'on ne peut prouver, ni même concevoir qu'il y ait des bornes en la matière dont le monde est composé », *A Chanut*, 6 juin 1647, AT, V, p. 52.

⁸⁵⁵ AT, III, p. 422.

ne faut pas rechercher de certitude en morale] *a priori*, à savoir à partir du fait que le composé de l'homme est de sa nature corruptible, et que l'esprit est incorruptible et immortel⁸⁵⁶]

En quoi notre nature corruptible et celle incorruptible de notre âme empêchent-elle d'espérer obtenir autant de certitude dans la conduite de la vie qu'en exige la science ? Que peut signifier cet argument ? Est-ce à dire que les connaissances que je pourrai acquérir en cette vie ne suffiront pas à ma conduite dans l'éternité ? Non, car l'on comprend mal en quoi la connaissance que procurerait une science générale de la nature à une morale définitive pourrait être d'un quelconque usage dans une autre vie. Cela d'autant que Descartes déclare explicitement, en 1637, de la raison qu'elle doit éclairer nos choix et notre chemin en cette vie⁸⁵⁷. ii) Descartes ajoute, dans les lignes qui suivent, une autre raison à la précédente : dans la pratique, nos actions et décisions ne peuvent pas se fonder sur une connaissance effective de toutes choses. Si nous voulions, par exemple, ne rien manger, sous prétexte de ne pas savoir si les aliments qui se présentent ne seraient pas d'aventure empoisonnés, nous nous épargnerions de mourir, certes, d'empoisonnement, mais assurément pas de faim. Bref, les nécessités et urgences de la vie nous contraignent. Cette seconde raison éclaire rétroactivement la première. Descartes ne veut pas dire autre chose, en rappelant la nature corruptible du composé d'âme et de corps dont nous sommes faits, que le temps imparti par la vie et les exigences vitales de ce composé, ne laissent pas toujours le loisir de savoir, en situation réelle, ce qui est vrai pour agir. Les exigences de l'esprit et celles de l'union de l'esprit avec le corps ne s'accordent pas. Elles n'obéissent pas au même tempo. Les premières sont indifférentes au temps, les secondes sont aux prises avec le temps qui s'écoule et avec les urgences de la vie. Ainsi, Descartes explique-t-il en août 1641, à Hyperaspistes les raisons, inscrites dans notre nature, d'un renoncement à la plus haute et la plus parfaite morale. Ce qu'affirmait déjà le *Discours de la méthode* confirme cette lecture :

⁸⁵⁶ Trad. Clerselier légèrement modifiée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 359.

⁸⁵⁷ « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie », *Discours de la méthode*, AT, VI, p. 10

Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables⁸⁵⁸.

- d) Reste peut-être une dernière explication à ce renoncement, plus sourde et plus profonde, qui n'exclut en rien les précédentes. Elle consiste à suggérer que Descartes a, peu à peu, approfondi sa pensée concernant le problème du fondement et la nature limitée, partielle et toujours partiale, de la connaissance humaine. Si nous ne devons jamais nous contenter que de connaissances privées d'un fondement absolu, si toute certitude est, en ultime instance simplement morale (au sens de probable), la morale qui se fondera, sur un savoir aussi accompli que nous puissions l'espérer, ne pourra toutefois se fonder que sur une certitude elle-même morale. C'est « raisonnablement » que je dois me contenter d'évidences sans fondement absolu comme le disent les *Réponses aux secondes objections*⁸⁵⁹. C'est donc raisonnablement que je dois aussi agir sans certitude absolue qui puisse soutenir les efforts de ma volonté. La morale est devenue raisonnable par contagion, en raison du défaut de fondement de la science. Ainsi, le double éloignement de la plus haute parfaite morale et du fondement absolu de la science n'est peut-être pas fortuit, car le caractère subjectif de la connaissance ne peut qu'affecter, par contrecoup, le projet d'une morale qui serait fondée sur une supposée objectivité absolue de nos connaissances. Dès lors, tout ne dépend plus que de nous, et la valeur de nos actes dans une morale définitivement provisoire, et la valeur de la vérité de nos idées claires et distinctes. L'on comprend pourquoi la doctrine de la générosité déjà présente dans la seconde et dans la troisième maxime du *Discours*, dans la lettre à Élisabeth du 4 août 1645, couronne tout le système avec l'article 153 des *Passions de l'âme*. La seule chose certaine et admirable est en nous, dans le libre usage que nous faisons de notre nature et de nos facultés. Tout en dépend : la science qui ne dépend de rien d'autre hors de nous, nos mœurs et notre béatitude que Descartes prend soin de distinguer du simple bonheur tributaire de tout ce qui ne dépend pas de nous⁸⁶⁰. C'est aussi pour cela que la béatitude, qui est le

⁸⁵⁸ AT, VI, p. 25.

⁸⁵⁹ AT, IX, 1, p. 113.

⁸⁶⁰ « Mais il est besoin de savoir ce que c'est que *vivere beate* [vivre heureux]; je dirais en français vivre heureusement, sinon qu'il y a de la différence entre l'heur et la béatitude, en ce que l'heur ne dépend que des choses qui sont hors de nous, d'où vient que ceux là sont estimés plus heureux que sages, auxquels il est arrivé quelque bien qu'ils ne se sont point procurés, au lieu que la béatitude consiste, ce me semble, en un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure, que n'ont pas ordinairement ceux qui sont le plus favorisés de la fortune, et que les sages acquièrent sans elle. Ainsi *vivere beate*, vivre en béatitude, ce

seul bonheur qui nous soit, en droit, accessible, est le plus haut de tous les contentements possibles. Ainsi, l'idée de la plus haute et parfaite morale et l'idée la plus haute et parfaite certitude n'auront été dans le système de Descartes que des idées régulatrices destinées à indiquer ce vers quoi nous devons tendre dans l'exercice de la raison, mais assurément pas ce que nous sommes capables d'atteindre.

§ 3. PAROLE HUMAINE ET PAROLE DE DIEU

En soutenant la thèse d'une tendance générale de l'*ego* cartésien à mimer Dieu, et en suggérant que cette tendance se manifeste, en particulier, par le rôle de fondement de la connaissance qu'assume (à défaut de Dieu) l'*ego* chez Descartes, nous ne pouvons passer, ici, sous silence l'interprétation du *cogito*, avancée par Monsieur Étienne Balibar devant la Société française de philosophie⁸⁶¹. Sa lecture part de l'étude de faits textuels qui tendent à établir que l'*ego* de la *Méditation seconde* s'appréhende et se désigne lui-même dans une formule qui rappelle, de manière troublante, le « Je suis celui qui suis » (« *Sum qui sum* ») du livre de l'*Exode* (III, 14) dans l'*Ancien testament*, lui-même relayé par le « *Ego sum via et veritas et vita* » (Je suis le chemin, la vérité et la vie) de l'*Évangile de Jean* (XIV, 6). La formule de Jean sera instituée par la tradition chrétienne, notamment chez Saint Thomas (*Somme théologique*, Quaest. XVI. « De veritate »), en première vérité théologique⁸⁶². Nous sommes tenté d'ajouter : comme le « Je suis, j'existe » a pour vocation et fonction d'être la première vérité de sa philosophie chez Descartes. Monsieur E. Balibar défend l'hypothèse que les énoncés bibliques, en particulier « Je suis celui qui suis » formant la réponse faite à Moïse interrogeant Dieu sur ce qu'il doit répondre si son peuple vient à lui demander son nom, se présentent comme les sources et modèles véritables de l'énonciation répétitive qui supporte l'évidence dans les *Méditations* : « *Ego sum, ego existo* ». Autrement dit, et selon nous, l'*ego* cartésien se réapproprie la parole par laquelle Dieu se désigne lui-même. Or, à l'inverse de nous, Monsieur E. Balibar n'évoque pas de réappropriation de l'énoncé biblique par l'*ego*. Il n'interprète pas en ces termes le rapprochement, auquel il procède, entre énoncés bibliques et l'énoncé du *cogito* dans la *Méditation seconde*. Son

n'est autre chose qu'avoir l'esprit parfaitement content et satisfait », A *Élisabeth*, 4 août 1645, AT, IV, pp. 263-264.

⁸⁶¹ E. BALIBAR, « “*Ego sum, ego existo*”, Descartes au point d'hérésie », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 86^e année, n° 3, 1992.

⁸⁶² *Id.*, pp. 97-98.

interprétation consiste à rapprocher le *cogito* de la preuve ontologique de la *Méditation cinquième* pour souligner une analogie entre le caractère tautologique de la preuve *a priori* et celui de l'énonciation du *cogito*, mais aussi pour les différencier en ce que la preuve *a priori* « ne comporte aucune idée de première personne se posant ou se désignant comme telle »⁸⁶³. Dès lors, Monsieur E. Balibar estime que :

[...] *seul un être fini*, une ou la *res cogitans* « finie » peut se penser et se nommer elle-même comme *Ego* ou *Ego ille*. Cette possibilité est exclue pour Dieu, mieux : elle est exclue de Dieu, en tant précisément qu'il est autre qu'*Ego*⁸⁶⁴.

Descartes passerait donc de l'inscription du *cogito* dans une tradition biblique à une dénégation de ce que les textes mêmes de l'*Exode* et de l'*Évangile de Jean* attestent, à savoir que l'infini puisse parler à la première personne. Par un surprenant retournement à l'égard de la tradition, Descartes nierait ainsi à Dieu la possibilité de dire « Je suis celui qui suis », « *Ego sum* », pour transférer et réserver cette possibilité au seul *ego* humain⁸⁶⁵. Descartes n'aurait pas permis à l'homme de s'approprier, selon Monsieur E. Balibar, une marque de la vérité attribuée à Dieu par la tradition théologique, en la ramenant du ciel sur la terre, de l'éternité dans le temps. Au contraire, il aurait désacralisé les énoncés bibliques pour en faire des proférations banales, quotidiennes, à la portée de n'importe quel *ego*. Descartes aurait donc barré la route à toute tentation ou tentative de projeter en l'homme les attributs de Dieu⁸⁶⁶. Nous suivons Monsieur E. Balibar lorsqu'il soutient que les références à l'*Exode* et à l'*Évangile de Jean* sont très probablement à l'œuvre dans le texte de la *Méditation seconde*. À l'inverse de lui, en revanche, nous ne concluons rien de la comparaison, selon nous spéculative et artificielle, qu'il établit entre le *cogito* et l'argument dit ontologique de la *Méditation cinquième*. Car le détour par cette comparaison, que s'impose Monsieur E. Balibar, ne nous semble motivé, chez lui, que par l'arrière-pensée de s'autoriser à soutenir que Descartes refuse de souscrire à la tradition théologique consistant à admettre que Dieu puisse parler à la première personne. Plus simplement, nous pensons que la *Méditation seconde* voit poindre, avec le *cogito*, le commencement de la tendance de l'*ego* à se glisser, par défaut, dans les habits et le rôle de Dieu, alors même que Descartes s'apprête, quelques pages plus loin, à faire énoncer par l'*ego* son

⁸⁶³ *Id.*, p. 106.

⁸⁶⁴ *Id.*, pp. 106-107.

⁸⁶⁵ *Id.*, p. 109.

⁸⁶⁶ *Id.*, p. 110.

propre critère de la vérité avec la règle générale de l'évidence, instituée par référence à l'expérience du *cogito*, qui devient ainsi le modèle et le fondement de toute vérité.

Nous compèterons notre argumentation en faveur du rapprochement entre la parole de l'*ego* cartésien et la parole de Dieu par un élément d'analyse que ne soulève pas Monsieur E. Balibar, à savoir que l'énoncé du *cogito* peut s'interpréter, ainsi que l'a soutenu Monsieur Jaakko Hintikka⁸⁶⁷, comme un énoncé performatif, qui produit ce qu'il dit. Or, le caractère performatif de l'énonciation caractérise au plus haut point la parole de Dieu, dans la tradition chrétienne dans laquelle baigne Descartes.

Que la parole performative soit par excellence la parole divine, les tout premiers mots de *La Bible* en sont l'exemple le plus manifeste. Le début de la *Genèse* énumère les actes de la création qui se succèdent durant les six premiers jours du monde. Or, ces actes de création sont de purs actes d'énonciations. Chaque existence est nommée avant d'être. Chaque être est appelé au double sens où il est nommé et, par là aussi, appelé, convoqué à l'existence par la parole de Dieu. La parole de Dieu ordonne à chaque chose d'exister et ordonne toutes choses en les séparant les unes des autres, la lumière des ténèbres, les eaux de la terre, etc.

Dieu dit Lumière
et lumière il y a [...]
Dieu dit Voûte aux milieux des eaux
pour séparer les eaux des eaux
Dieu fait la voûte [...]
Dieu dit
Rassemblement des eaux sous le ciel
sur un même lieu réunies
ce qui est sec à découvert
c'est fait [...]
Dieu dit Terre
naissance à tout ce qui pousse
L'herbe à semence donne semence
l'arbre à fruit donne chaque espèce de fruit
qui porte en lui sa semence dans la terre
c'est fait
Dieu dit
Lumière dans la voûte du ciel
pour séparer le jour et la nuit [...]
c'est fait [...]

⁸⁶⁷ J. HINTIKKA, « *Cogito ergo sum: Inference or Performance ?* », *Philosophical Review*, vol. 71, n°1, 1962, pp. 3-32; « *Cogito, ergo sum: inférence ou performance?* », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985, n° 6, pp. 21-51.

Dieu dit [etc.]⁸⁶⁸.

La théologie chrétienne fera du Verbe la seconde personne de la Trinité, dont le prologue de l'*Évangile de Jean* déclare :

Au commencement, la parole [le Verbe]
la parole avec Dieu
Dieu, la parole
Elle est au commencement avec Dieu
Par elle tout est venu et sans elle rien n'a été de ce qui fut⁸⁶⁹.

Ainsi Dieu créateur est parole et cette parole, prend, parce qu'il est le créateur, le nom de Verbe, c'est-à-dire le nom de la fonction qui, dans le langage, désigne précisément l'action. L'identification de Dieu, de la création et de la parole est entière. La tradition chrétienne porte, par excellence, une revendication manifeste de la puissance performative de la parole. La parole performative est la parole même de Dieu. Le *Nouveau testament* confirmera ce statut performatif et la puissance agissante et surnaturelle du Verbe (le Christ). Ainsi, est-ce le cas dans l'épisode, relaté par Matthieu, Luc et Jean, où le Christ guérit, par la parole, le serviteur malade d'un centurion romain qui l'implore de parler :

Comme Jésus entrait dans Capharnaüm, un centurion vint à sa rencontre et l'implora : Seigneur, j'ai chez moi un jeune garçon. Il est étendu, paralysé et souffre beaucoup. Et Jésus : J'irais le soigner ? Le centurion répondit : Seigneur, je ne mérite pas de t'accueillir dans ma maison, mais tu n'as qu'un mot à dire et ce garçon sera délivré de son mal. Tout en sachant me soumettre, j'ai des soldats sous mes ordres. Quand je dis à l'un « Va », il s'en va. À l'autre « Viens », il accourt. Et si je dis à mon esclave « Fais ceci », il le fait [...] Alors Jésus dit au centurion : Va. Tu as eu confiance. Qu'il en soit fait comme tu voulais. Le jeune garçon fut guéri sur l'heure⁸⁷⁰.

Ainsi, est-ce encore le cas lorsque le Christ se rendant à Béthanie y trouve Lazare au tombeau, mort depuis quatre jours. Il lui ordonne d'une voix forte d'en sortir et de marcher, et le ressuscite par la parole :

⁸⁶⁸ « Genèse », I, 3-19, in *La Bible*, trad. F. Boyer, J. L'Hour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 32.

⁸⁶⁹ « Évangile de Jean », I, 1-3, in *La Bible*, trad. F. Delay, A. Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2376.

⁸⁷⁰ « Évangile de Matthieu », VIII, 5-13, in *La Bible*, trad. M.-A. Lamontagne, A. Myre, Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2230.

[...] il crie d'une voix forte : Lazare, viens dehors ! Pieds et mains liés par des bandelettes, le visage recouvert d'un suaire, le mort est sorti. Déliez-le et qu'il aille, dit Jésus⁸⁷¹.

Nous pourrions multiplier les exemples de la vertu agissante de la parole divine, tant dans l'*Ancien testament* et dans les *Évangiles* que dans les rituels sacramentels (baptême, mariage...) réitérant les paroles du Christ ou parlant au nom de Dieu. Nous nous contenterons de mentionner un dernier cas, le plus important dans le christianisme, de la vertu performative de la parole de Dieu, celui de l'eucharistie. C'est encore, ici, l'acte d'énonciation qui accomplit la transsubstantiation du pain et du vin en corps et en sang du Christ :

Il [Jésus] a dit : Prenez cette coupe et partagez-la entre vous. Je vous le déclare : c'est certain désormais, je ne boirai plus de vin jusqu'à la venue du royaume de Dieu. Il a pris du pain et a remercié. Il l'a partagé et le leur a donné : Ceci est moi, qui vous est donné. Faites cela en ma mémoire. Il agit de la même manière avec la coupe. Il a dit : Dans cette coupe est la nouvelle alliance : mon sang répandu pour vous⁸⁷².

En ce qu'elles sont performatives la parole humaine et la pensée humaine telles que formulées par le *cogito* sont à l'image de celles de Dieu. Elles font être ce qu'elles énoncent chaque fois qu'elles le prononcent. En l'espèce, il s'agit de la vérité de la proposition « Je suis, j'existe » qui est dépendante de son annonce et se vérifie elle-même : « *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit »⁸⁷³.

Monsieur J. Hintikka complète l'interprétation du caractère performatif ou performatoire du *cogito* en le faisant dériver, à juste titre, de l'« inconsistance existentielle »⁸⁷⁴ de la proposition contraire qui consisterait à affirmer « je n'existe pas ». Formellement, grammaticalement, cette dernière proposition est correcte. Toutefois, elle ne peut être prononcée sans entrer en contradiction avec la situation de l'énonciateur qui doit nécessairement exister pour la prononcer, d'où l'idée

⁸⁷¹ « Évangile de Jean », XI, 43-44, in *La Bible*, trad. F. Delay, A. Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2396.

⁸⁷² « Évangile de Luc », XXII, 17-20, in *La Bible*, trad. P. Monnier, P. Letourneau, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2365.

⁸⁷³ AT, IX, 1, p. 19.

⁸⁷⁴ Sur cette notion, voir J. HINTIKKA, « *Cogito, ergo sum*: inférence ou performance? », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985, n° 6, pp. 28-33.

d'« inconsistance existentielle ». Il s'agit d'une contradiction performative. Performative au sens où c'est son énonciation qui produit la contradiction et la fausseté de la proposition. Monsieur J. Hintikka a raison de soutenir que Descartes se rend compte que l'indubitabilité du *cogito* (« Je suis, j'existe ») résulte d'un acte de penser (qui est, en tant qu'acte, une performance), à savoir de la tentative de penser le contraire (je n'existe pas)⁸⁷⁵. Nous ajouterons, à l'appui de cette lecture que, formellement, nous pouvons discerner, concernant la séquence textuelle dite du *cogito* dans les *Méditations*, l'enchaînement de trois mouvements ou moments distincts :

Premièrement, Descartes procède à une récapitulation des raisons de douter et de leurs conséquences. Ce travail insistant, hésitant, finit par poser l'hypothèse qu'il n'y a rien au monde de certain, qu'aucune de mes représentations ne correspond à quoi que ce soit dans la réalité, bref, que rien n'existe :

Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps [...] ⁸⁷⁶.

Secondement, le sujet énonce qu'il pense qu'il n'est pas, ce qui est proprement une contradiction performative : « [...] ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ⁸⁷⁷? »

Troisièmement, et enfin, cet énoncé crée une situation existentiellement inconsistance parce que contradictoire : je ne peux pas penser et dire que je ne suis pas, car penser exige l'existence de quelqu'un qui pense. Il y a contradiction entre le fait que j'énonce que je ne suis pas et l'énonciation qu'il est possible que rien n'existe. Il y a, au

⁸⁷⁵ J. HINTIKKA, « *Cogito, ergo sum*: inférence ou performance ? », trad. de l'anglais P. Le Quellec-Wolf, *Philosophie*, 1985, n° 6, p. 34.

⁸⁷⁶ AT, IX, 1, p. 19.

⁸⁷⁷ *Ibid.*

moins, une représentation, celle que j'ai de mon existence, qui doit correspondre à une réalité :

Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose⁸⁷⁸.

Il n'y a, certes, rien à penser dans la fiction, mais la fiction donne à penser. Le début de la *Méditation seconde* est une méditation sur la fiction que rien n'existe. Elle endosse le motif de la négation universelle de toutes choses pour la faire échouer sur la certitude de l'existence l'*ego*. La séquence du *cogito* ne consiste pas à dire si je pense, et puisque je pense, je suis, ce qui serait une stricte banalité. Il s'agit de la conclusion de l'expérience méditative, plus riche et plus subtile, qui saisit que si je nie toute réalité et existence possible, cette négation est un acte et cet acte requiert une existence, celle d'un sujet de l'acte. Donc, je suis. Gassendi a raison de dire que je peux déduire mon existence d'un de mes actes, il a tort de ne pas comprendre qu'il ne peut pas s'agir de n'importe quel acte. Descartes ne la déduit pas d'un acte banal, mais d'un énoncé spécifique dérivant d'un acte d'énonciation qui affirme que rien n'existe. Il y a bien chez Descartes performance, mais l'énoncé performatif n'est pas seulement celui qu'on croit. Il ne consiste pas à dire d'abord que « Je pense, je suis » est vrai, mais à essayer de dire d'abord que rien n'existe.

La parole et la pensée de l'*ego*, parce ce qu'elles sont performatives en produisant la fausseté de ce qu'elles énoncent (rien n'existe), sont, nous semble-t-il, fondamentalement différentes de la parole et de la pensée divine. Alors que Dieu crée immédiatement par sa parole et sa pensée la réalité et la vérité de ce qu'il dit, notre parole et notre pensée ne produisent rien de tel immédiatement, car l'*ego cogitans* doit commencer par produire la fausseté de ce qu'il pense. Ce qui est performance en Dieu est contre-performance ou contradiction performative en nous. Nous n'accédons à la vérité du *cogito* (« je suis, j'existe ») que par la négation d'une première énonciation qui se révèle être une fiction (rien n'existe au monde). Dieu fait ce qu'il dit par le seul fait de le dire. Nous ne faisons que défaire ce que nous disons par le fait de le dire. C'est pourquoi la tendance de l'*ego* à prendre la place de Dieu n'est qu'une tendance qui ne saurait devenir une réalité. L'*ego* joue à Dieu. Il n'est que le mime de Dieu.

⁸⁷⁸ *Ibid.*

§ 4. L'HEXAMÉRON CARTÉSIEN

Nos dernières observations sur l'attitude tendancielle de l'*ego* cartésien à se poser en *alter ego* de Dieu, porteront sur le genre littéraire de la méditation, en vogue durant la première moitié du XVII^e siècle, hérité d'une longue tradition spirituelle médiévale et chrétienne, que Descartes a choisi pour exposer, avec les *Méditations métaphysiques*, la version la plus accomplie de sa philosophie première. Descartes recommande d'utiliser ses *Méditations* comme un guide ou manuel d'exercices et de consacrer à leur assimilation des jours et des semaines entières, ou encore des semaines ou des mois.

À Huygens d'abord :

[...] je ne me persuade pas qu'il soit possible d'y [aux *Méditations*] en [du goût et du plaisir] prendre aucun ; si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines à méditer sur les mêmes matières que j'y ai traitées [...]⁸⁷⁹.

Aux auteurs des *Secondes objections*, ensuite :

Et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle [La *Méditation première*] traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi je ne doute pas qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste⁸⁸⁰.

Descartes fait la même remarque sur l'unique moyen, que personne, nous dit-il, n'a indiqué avant lui, de détacher l'esprit des sens pour concevoir les choses immatérielles ou métaphysiques. Le secret réside, comme dans la tradition spirituelle, dans la manducation intellectuelle, dans la réitération de l'exercice méditatif :

Or le vrai et, à mon jugement, unique moyen pour cela est contenu dans ma seconde Méditation ; mais il est tel que ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les

⁸⁷⁹ A Huygens, 12 novembre 1640, AT, III, p. 241.

⁸⁸⁰ *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 103.

corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées⁸⁸¹.

Ces préconisations d'un Descartes se faisant presque ici directeur de conscience, portent sur la méthode méditative et les exigences de la réception de son texte. Mais le temps de la lecture et de la réception recommandé au lecteur qui veut sérieusement méditer, refaire après l'auteur le parcours des *Méditations* et détacher son esprit des sens, ne doit pas être confondu avec le temps du découpage formel du texte. Le texte s'ordonne en six séquences, correspondant à six méditations distinctes, s'apparentant à six journées successives. Le début de la *Méditation seconde* indique clairement que *Méditation première* correspond à la journée de la veille :

La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier⁸⁸².

Bien évidemment, le texte ne peut se lire, ici, au pied de la lettre. Il n'a pas plus fallu un jour pour élaborer et écrire la *Méditation première* à Descartes, qu'il ne suffit d'une journée pour s'en imprégner et en tirer le profit qu'il en espère pour ses lecteurs. L'indication de temps de la journée qui est donnée au début de la *Méditation seconde* ne peut être que symbolique et se référer à un découpage formel de l'exercice méditatif. À quoi renvoient ce symbolisme et ce découpage formel ? Il s'agit d'un hexaméron, terme pouvant tout aussi bien désigner, dans la tradition méditative chrétienne, un traité ou des méditations sur les six jours de la création du monde par Dieu⁸⁸³, que les six jours eux-mêmes pendant lesquels le monde a été créé.

Cette ambivalence de sens, nous paraît importante chez Descartes, car son ouvrage est à la fois un ensemble de six méditations sur soi, le monde et Dieu, mais aussi un processus où l'existence du monde, un temps suspendue par l'exercice du doute volontaire, finit par être restituée, et où le monde finit par être recréé sur la scène de l'esprit, au terme du parcours méditatif s'achevant par la démonstration de

⁸⁸¹ *Id.*, p. 104.

⁸⁸² *Méditation seconde*, AT, IX, 1, p. 18.

⁸⁸³ Sur la reproduction du travail de la création originelle, distribuée en six jours, par l'activité méditative notamment chez Ignace de Loyola, François de Sales, Bossuet, qui trouve une résonance chez Descartes, voir le travail très documenté de Monsieur Christian Belin : C. BELIN, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e siècle*, Paris, Éditions Champion, [« Lumière classique », n° 42], 2002, pp. 124, 206, 210, 253.

l'existence des choses matérielles. Concernant le point d'achèvement du cycle des six *Méditations*, notons encore que c'est, dans la tradition biblique, le cinquième jour de la *Genèse* que Dieu crée l'homme (*Genèse*, I, 26-27) et que c'est au sixième et dernier jour, premier jour symbolique de l'existence d'Adam, que les *Méditations métaphysiques* se penchent sur l'homme réel et l'union de l'âme et du corps dont il est le composé. Nous noterons encore que le processus avait commencé par recréer symboliquement, à la fin de la *Méditation première* et au début de la *Méditation seconde*, les éléments du décor dans lequel s'accomplit, dans la *Genèse*, la création du monde :

Premiers
 Dieu crée ciel et terre
 terre vide solitude
 noir au-dessus des fonds
 souffle de Dieu
 mouvements au-dessus des eaux⁸⁸⁴.

La fin de la *Méditation première* évoque, comme la *Genèse*, mais à l'intérieur de l'esprit, des ténèbres agitées, qui enveloppent l'esprit troublé par l'exercice du doute, avant que ne vienne l'éclairer non la lumière des astres, mais celle naturelle de son entendement :

[...] j'apprends de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées⁸⁸⁵.

La *Méditation seconde* évoque, quant à elle, des eaux, comme la *Genèse* avant leur séparation avec la terre, dont on ne peut sortir et où l'on ne peut prendre pied :

[...] comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus⁸⁸⁶.

⁸⁸⁴ « Genèse », I, 1-2, in *La Bible*, trad. F. Boyer, J. L'Hour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 32.

⁸⁸⁵ AT, IX, 1, p. 18.

⁸⁸⁶ *Ibid.*

Du monde perdu, car mis entre parenthèse par l'exercice du doute, au monde retrouvé au gré de l'ordre des raisons, Descartes accomplit avec les *Méditations métaphysique* une entreprise démiurgique, qu'il ne manque d'ailleurs pas d'annoncer comme une œuvre immense :

[...] il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences. Mais cette entreprise me semblant être fort grande [« *ingens opus* » en latin (une œuvre immense)⁸⁸⁷], j'ai attendu que j'eusse atteint un âge qui fût si mûr [...]⁸⁸⁸.

De la récréation du monde, mis en suspend par la *Méditation première*, à la création du monde, la *Genèse* est rejouée sur le théâtre de l'esprit dans un défi, qui ne va pas sans rappeler, nous semble-t-il, le défi de la destruction et la reconstruction du temple dans les *Évangiles* : « Cet homme [Jésus] a dit qu'il pouvait détruire le sanctuaire de Dieu et le rebâtir en trois jours »⁸⁸⁹. Les preuves de l'existence de Dieu ne seront-elles pas fournies et le sanctuaire métaphysique de Dieu rebâti au cordeau, conformément aux exigences de la raison, au jour symbolique de la *Méditation troisième* ?

Aussi, Monsieur Christian Belin a-t-il raison de remarquer, dans ses travaux sur la méditation en France au XVII^e siècle, le détournement de l'exercice méditatif de l'hexaméron auquel se livre Descartes :

Ainsi, dans l'hexaméron des *Méditations*, la créature devient Créateur à son tour, bien qu'elle doive ce statut au seul créateur [...] La méditation métaphysique conduit à l'action sur la nature, et non à quelque contemplation désintéressée, fût-elle celle de Dieu, qui n'intervient significativement qu'à un seul moment, à la fin de la troisième Méditation, c'est-à-dire à mi-parcours, chemin faisant, un peu comme une simple halte obligée⁸⁹⁰.

⁸⁸⁷ *Meditatio prima*, AT, VII, p. 17

⁸⁸⁸ AT, IX, 1, p. 13.

⁸⁸⁹ « Évangile de Matthieu », XXVI, 61, in *La Bible*, trad. M.-A. Lamontagne, A. Myre, Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2270 ; voir aussi : « Abattez ce sanctuaire, dit Jésus, je le relève en trois jours », « Évangile de Jean », II, 19, in *La Bible*, trad. F. Delay, A. Marchadour, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2379.

⁸⁹⁰ C. BELIN, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e siècle*, Paris, Éditions Champion, [« Lumière classique », n° 42], 2002, p. 254.

Mieux, le sujet de la méditation cartésienne imite le rôle créateur de Dieu, alors que la tradition méditative chrétienne prône l'effacement, voire l'annihilation du moi devant Dieu et dans l'élan contemplatif. Et Monsieur C. Belin d'ajouter, ce qui résume, en quelque façon, la lecture que nous faisons du rôle assumé par l'*ego* dans l'entreprise cartésienne de fonder la science, son indépendance et l'autonomie de la raison :

Par sa puissance conceptuelle, l'homme [chez Descartes] imite Dieu, mais il reproduit dans son esprit, la solitude divine qui se suffit à elle-même. [...] semblable à Dieu, l'homme peut réinventer le monde selon des idées claires et distinctes. Il ne devient pas co-créateur, mais plus simplement, un autre créateur⁸⁹¹.

Déjà ce mime de Dieu se manifestait dans *Le Monde ou traité de la lumière* :

Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires⁸⁹².

Mais le procédé rhétorique de la fable, qui préside ici à l'exposé des vérités de la physique cartésienne, permettra non de créer un nouveau monde, mais bien de recréer, en paroles et en idées, ce monde-ci, déjà créé par Dieu. Inlassablement, nous retombons sur la même situation, en physique comme en philosophie première, dans laquelle se débat le sujet cartésien de la connaissance condamné à jouer à Dieu, sans être Dieu.

⁸⁹¹ *Id.*, p. 260.

⁸⁹² AT, XI, p. 31.