

L'EGO, FONDEMENT PAR DEFAUT

§ 1. LE COUP DE FORCE CARTÉSIEN

Bien qu'il ait parfaitement conscience des limites de notre rationalité finie, ou, devrions-nous plutôt dire, parce qu'il en a parfaitement conscience, Descartes intronise la raison dans l'ordre de la connaissance par ce qui s'apparente à un coup de force. Ce coup de force consiste à faire de l'expérience de l'évidence et de la certitude qui en découle les critères de la vérité, clairement formulés par le premier précepte de la méthode : « Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle [...] ». Ce coup de force constitue, d'un point de vue logique, un passage à la limite, une sorte d'extrapolation opérée à partir de l'expérience de l'évidence, en vertu de laquelle Descartes pose, sous forme de règle générale, que ce qui est certain, parce que parfaitement clair et distinct pour notre entendement, peut être tenu pour vrai et réciproquement⁷⁵³. Il s'agit d'un coup de force parce que l'équivalence entre certitude et vérité, posée par Descartes ne va pas de soi. Du moins, ne va-t-elle pas sans se heurter à une difficulté d'ordre logique. En quel sens ? Si l'on admet une totale équivalence entre les notions de certitude et de vérité

⁷⁵³ Monsieur Denis Kambouchner, s'accorde avec Monsieur Harry Frankfurt, pour dire que la certitude devient, chez Descartes, le concept épistémologique fondamental à partir duquel se définit la vérité. Il suggère l'intérêt qu'il y a à réfléchir aux relations entre les concepts de certitude et de vérité, au regard de l'exigence méthodique en vertu de laquelle Descartes, pour rechercher la vérité, s'astreint à rejeter comme faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute : « Cette conversion de l'incertain en faux peut, aussi bien, donner à réfléchir sur l'usage cartésien de ces adjectifs et de leurs opposés ("vrai" et "certain") », D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-Grands textes »], 2005, p. 223.

telle que nous pouvons la connaître, comme le fait Descartes, l'on peut traduire cette équivalence sous la forme d'une double implication ou, pour être exact, sous la forme de deux implications réciproques. La première implication consiste à affirmer que si (x est certain), alors (x est vrai), sachant que Descartes définit comme certain ce qui est pensée par l'entendement de façon claire et distincte. La seconde implication consiste à affirmer que si (x est vrai), alors (x est certain). En posant $p = (x \text{ est certain})$ et $q = (x \text{ est vrai})$, on peut les formaliser ainsi : (p est équivalent à q) équivaut à (si p alors q) et (si q alors p). Or, de la vérité de l'équivalence globale et des deux implications qui la composent, l'on est en droit de déduire la vérité des contraposées de ces deux dernières. Ainsi, par contraposition, consistant à déduire la négation de l'antécédent de la négation de la conséquence, l'on obtient deux nouvelles propositions dont la vérité de chacune est identique à celle des propositions dont elles dérivent. Ces propositions sont les suivantes : (si $\text{non-}q$ alors $\text{non-}p$) et (si $\text{non-}p$ alors $\text{non-}q$). Si nous revenons aux contenus de ces propositions, cela signifie qu'il faut admettre :

- a) d'une part, que si ce n'est pas le cas que x est vrai ($\text{non-}q$), alors ce n'est pas le cas que x est certain ($\text{non-}p$),
- b) d'autre part, que si ce n'est pas le cas que x est certain ($\text{non-}p$) alors ce n'est pas le cas que x est vrai ($\text{non-}q$).

La première de ces deux propositions obtenues à partir de l'équivalence cartésienne entre vérité et certitude, puis par la contraposition de l'implication (si p alors q), ne pose pas de problème logique. L'implication et sa contraposée consistent à soutenir que ce qui est certain, parce que, pour Descartes, je le conçois de façon parfaitement claire et distincte, ne peut pas ne pas être vrai et que ce qui n'est pas vrai ne saurait être certain. Ces propositions ne sont pas de nature à se heurter à de sérieuses objections. i) L'on pourrait, certes, opposer que ce qui n'est pas vrai produit au moins une certitude, celle que ce que l'on considère n'est pas vrai ; mais ce jugement certain ne peut être compris que comme une certitude au second degré, la certitude que ce que nous pensons n'est pas certain. Cela ne change rien à la relation logique initiale entre ce qui n'est pas vrai et ce qui n'est pas certain. ii) L'on pourrait encore objecter que l'erreur consiste précisément à prendre pour certain ce qui n'est pas vrai et que ce qui n'est pas vrai n'exclut pas l'état subjectif de certitude. Descartes écarte cette objection, par avance, dans le *Discours de la méthode*⁷⁵⁴, comme dans les *Réponses aux septième objections*⁷⁵⁵, deux passages déjà cités. Son argument est le suivant : que les choses

⁷⁵⁴ AT, VI, p. 33.

⁷⁵⁵ R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, pp. 960-961.

claires et distinctes soient toutes vraies, ne nous dispense pas de la difficulté de savoir quelles sont les choses que nous concevons distinctement, car nous pouvons prendre pour certain et distinct ce qui, en réalité, ne l'est pas et ce qui, par conséquent, est donc faux. Ces objections écartées, nous pouvons soutenir avec Descartes toute impossibilité pour ce qui n'est pas vrai de produire la moindre certitude. C'est ce que s'emploie à établir la phrase qui précède immédiatement l'énoncé de la règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième*. Cette phrase, qui se réfère au *cogito*, peut paraître, de prime abord, absconde et difficile à interpréter. Citons-là, à nouveau, par souci de précision. Descartes écrit :

Dans cette première connaissance [le *cogito*], il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse⁷⁵⁶.

La seconde partie de la phrase, formant la seconde proposition de l'énoncé, soutient que la clarté et la distinction ne suffiraient pas à nous assurer de la vérité, si ce qui est clair et distinct venait à ne pas être vrai. Elle peut paraître déconcertante ou hermétique, car elle peut se laisser lire comme une tautologie consistant à soutenir que si ce qui est évident, à savoir parfaitement clair et distinct, se révélait ne pas être vrai, alors la perception claire et distincte que j'en ai ne serait pas vraie. Mais, en réalité, une fois dépassé le risque de procéder à une telle lecture et une fois rejeté, par conséquent, le truisme auquel elle conduit, nous suggérons de comprendre ce que Descartes affirme de la manière suivante :

- a) Si quelque chose de clair et distinct se révélait ne pas être vrai,
- b) alors la clarté et la distinction ne suffiraient pas à m'assurer de la vérité de ce que je pense ;
- c) or (cette partie du raisonnement est implicite) tel ne peut être le cas, la clarté et la distinction sont les seuls critères de la vérité, et la raison la seule faculté dont je dispose pour connaître le vrai, de sorte que la clarté et la distinction suffissent à m'assurer de la vérité de ce que je pense ;
- d) donc quelque chose de clair et de distinct ne peut pas ne pas être vrai. Cette conclusion n'est autre chose que la première proposition contraposée (*non-q* implique *non-p*), établie à partir de l'implication initiale entre certitude et

⁷⁵⁶ AT, IX, 1, p. 27.

vérité (si p alors q), à laquelle conduit le texte de la *Méditation troisième* en établissant, immédiatement après cette séquence, la règle générale de l'évidence.

Venons-en à la seconde proposition contraposée (si $non-p$ alors $non-q$), obtenue à partir de l'implication qui forme la réciproque de la précédente implication, à savoir (si q alors p). Elle conduit à soutenir, à partir de l'admission que ce qui est vrai dans les limites de notre capacité de connaître est certain, que ce qui n'est pas certain n'est pas vrai. Or, c'est précisément cette conclusion qui pose un problème logique. Car, ce qui n'est pas certain n'est pas nécessairement ce qui n'est pas vrai. Ce qui n'est pas certain peut-être vrai, faux, ou encore ni vrai, ni faux. Je peux ne pas concevoir quelque chose de manière parfaitement claire et distincte, sans pour autant être en droit d'en déduire que ce qui résiste à ma perspicacité n'est pas vrai. Les limites de mon esprit ne sauraient servir de règle et de mesure à la vérité ou à la fausseté des choses. Le vrai ne se résume pas à l'objet de ma certitude. Il peut y avoir du vrai en dehors de l'objet actuel de mes pensées. Le vrai se caractérise par une permanence dont la certitude ne partage pas le privilège. Descartes opère manifestement un saut métaphysique de la certitude à la vérité. En ce sens, la proposition contraposée (si $non-p$ alors $non-q$) n'est pas fondée. Le caractère non fondé de cette proposition contraposée, révèle, en fait et tout autant, le défaut de fondement de la proposition dont elle opère la contraposition, à savoir l'affirmation selon laquelle est vrai tout ce qui est certain. Si cette affirmation (si q alors p) était parfaitement fondée, alors sa contraposée ne pourrait que nécessairement l'être à son tour. Or, elle ne l'est pas. Cela signifie que Descartes, en posant non seulement la déduction du certain à partir du vrai, mais aussi la déduction du vrai à partir du certain, procède à une instauration, certes fondatrice pour l'ordre de la connaissance, mais en revanche, elle-même impossible à fonder. Cette instauration découle de la décision de réduire le vrai au certain. Le caractère décisif de cette réduction l'assimile à un véritable coup de force logique.

§ 2. UNE DOUBLE ASSIMILATION DE L'INCERTAIN AU FAUX ET DU CERTAIN AU VRAI.

Nous suggérons que ce coup de force, ce passage à la limite trouve ses prémisses dans la mise en œuvre du doute méthodique, dès les premiers pas que Descartes nous invite à faire dans le champ de sa philosophie première. Car il est remarquable que l'assimilation de l'incertain au faux, à laquelle vient de conduire l'analyse logique de la règle générale de l'évidence, soit présente chez Descartes sous la forme du procédé méthodologique sur lequel repose l'exercice du doute. En effet, le doute cartésien se

donne pour règle d'évacuer de l'entreprise de la recherche de la vérité le domaine de l'incertain, du simplement probable, en identifiant, de façon volontaire, l'incertain au faux, alors que l'incertain peut parfaitement être vrai. Il s'agit alors de faire comme si tout ce qui est en mesure de susciter le moindre soupçon d'incertitude était nécessairement faux. Nous assistons à la mise en œuvre d'une équivalence méthodique du faux et de l'incertain, artificiellement posée et initialement décidée aux fins de mettre en œuvre l'exercice du doute. Nous trouvons ainsi, dès les premières lignes de la *Méditation première*, notamment, ce qu'impliquera, d'un point de vue logique, la règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième* :

[...] mais, d'autant que la raison me persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter⁷⁵⁷.

Seulement, l'équivalence du faux et du non certain se présente dans la *Méditation première*, comme dans le *Discours* et les *Principes*, sous la forme d'une résolution et d'une fiction logique sur lesquelles repose l'exercice du doute méthodique, ce qui n'est plus le cas, du moins de manière avouée et explicite, avec l'énoncé de la règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième*. Autant l'équivalence de l'incertain et du faux ne cache jamais son caractère méthodique, résolu et fictif au début de la démarche critique cartésienne, autant ce caractère décisoire n'apparaît plus de façon patente dans la présentation de l'équivalence entre certitude et vérité posée par la règle générale de l'évidence, une fois le doute révolu. Le caractère décisoire de l'équivalence de l'incertain et du faux, comme du certain et du vrai, a-t-il pour autant disparu ? Que s'est-il produit entre temps ? Il s'est, certes, produit l'expérience du *cogito* comme premier cas d'assurance d'une vérité, mais cela n'implique pas que tout ce qui n'a pas le même degré d'évidence soit nécessairement faux.

⁷⁵⁷ *Méditation première*, AT, IX, 1, p. 14 ; voir aussi : « J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable », *Discours de la Méthode*, AT, VI, p. 31 ; voir encore : « Il sera même fort utile que nous rejetions comme fausses toutes celles [les choses] où nous pourrions imaginer le moindre doute, afin que si nous en découvrons quelques-unes qui, nonobstant cette précaution, nous semblent manifestement vraies, nous fassions état qu'elles sont aussi très certaines et les plus aisées qu'il est possible de connaître », *Principes de la philosophie*, I, art. 2, AT, IX, 2, p. 25.

Qu'en déduire ? Que le caractère décisive de l'assimilation du faux et du non certain n'a aucunement disparu entre la *Méditation première* et la *Méditation troisième*. Il faut alors reconnaître que la règle générale de l'évidence fonde la recherche de la vérité, mais qu'elle ne peut elle-même être fondée autrement que par une pure décision, car rien n'exclut que l'incertain ne puisse être vrai. De même que l'assimilation de l'incertain au faux relève d'une résolution et d'une fiction assumée dans la *Méditation première* et la mise en œuvre du doute, de même l'assimilation du vrai au certain (qui en est la contraposée), dans la *Méditation troisième*, repose sur une résolution et une fiction assumée. L'on comprend mieux alors le sens que revêt le passage des *Réponses aux secondes objections*, dans lequel Descartes nous invite à passer outre l'objection selon laquelle on peut toujours feindre que la vérité n'est pas, absolument parlant, ce qu'elle nous apparaît être du point de vue de l'expérience de l'évidence et qu'elle pourrait être fautive aux yeux de Dieu ou des anges⁷⁵⁸. Une telle hypothèse n'est pas dépourvue d'intérêt ou de pertinence ; elle touche au risque, jamais éliminé en droit, que le réel soit différent, hors de notre pensée, de la manière dont nous le concevons. Face à l'abîme qu'ouvre cette hypothèse, Descartes va devoir décider de la balayer d'un revers de main et de dénoncer son caractère vain, puisque nous ne saurions résoudre le problème qu'elle pose. Comme au moment de l'instauration du doute, l'instauration de la règle générale relève d'une pure décision, d'une ferme résolution consistant à s'astreindre à faire comme si le vrai et le certain s'équivalaient, puisqu'aucune autre possibilité de connaître quoi que ce soit ne s'offre à nous au regard des limites de notre esprit. Il nous faut ainsi, et faute de mieux, être raisonnables en sachant nous en tenir à cette résolution. Bref, il nous faut savoir nous satisfaire du certain sans nous interroger sur la vérité absolue de ce qui est certain pour nous, sauf à mettre en péril la rationalité et à risquer de sombrer dans le scepticisme. Bref, il faut être raisonnable pour sauver la raison. La science, en ultime ressort, reste affaire de sagesse et de gouvernement des prétentions de l'esprit humain : « [...] Il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela [une croyance exempte de doute] toute la certitude qui se peut raisonnablement espérer », dit la traduction française, approuvée par Descartes, des *Réponses aux secondes objections*, en rendant, à fort juste titre selon nous, l'expression latine « *cum ratione* » par l'adverbe « raisonnablement ».

⁷⁵⁸ Pour mémoire : « Premièrement, aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir quelque raison de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut souhaiter.

Car que nous importe si peut-être quelqu'un peut feindre que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou de anges, et que partant, absolument parlant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous le croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? », *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, pp. 113-114.

Un passage des *Réponses aux sixièmes objections* confirmera cet appel cartésien à la raison raisonnable :

Ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter de choses que nous comprenons [Clerselier traduit par comprendre le verbe *intelligere*, dans les trois occurrences de la phrase] fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas et que nous voyons point que nous devrions comprendre⁷⁵⁹.

Descartes affirme, en ces termes, que la raison ne doit point s'entraver elle-même, en se laissant distraire de ce qui est à sa portée par ce qui lui échappe. Il ne s'agit, évidemment, pas de dire que la raison ne doit pas s'efforcer de comprendre ce qu'elle ne comprend pas, mais qu'elle ne doit pas chercher à comprendre ce qu'elle ne peut pas comprendre et dont elle ne voit rien qui rende légitime sa prétention à le comprendre. Autrement dit, l'exercice serein de la rationalité exige que la raison soit raisonnable. La raison doit être consciente de ses propres limites, savoir s'y tenir et ne souhaiter connaître que ce qu'elle ne peut s'empêcher de croire, de son point de vue, certain. Autrement dit encore, l'exercice de la raison doit se conformer à une conscience critique d'elle-même et une autorégulation de ses visées et de ses ambitions. Or, ce qui échappe à la portée de notre raison finie est ce qui relève du point de vue de l'infini. En acceptant de s'en tenir raisonnablement au point de vue qui est le sien, l'usage théorique de la raison doit se fonder sur une discipline de la raison. Ce qui est raisonnable, et caractérise une discipline de soi, relève d'un usage pratique de la raison, de sorte que l'usage théorique de la raison repose, en ultime instance, sur son usage pratique. Les passages des *Réponses aux secondes et sixièmes objections* que nous venons de viser requièrent une éthique de la raison. Pour devenir sujet connaissant, le sujet chez Descartes ne peut se contenter d'entretenir une relation immédiate à la vérité et doit d'abord s'astreindre à certains modes d'être, à une certaine relation à soi et à l'exercice d'une certaine discipline dans cette relation à soi. Dans la démarche, par laquelle il se constitue comme sujet connaissant, le sujet des *Méditations* se constitue aussi comme sujet souverain de ses pensées, qui forment les seules choses qui soient véritablement en son pouvoir. Chaque étape des *Méditations* affirme un peu plus l'autonomie du sujet de la connaissance : c'est de lui et de lui seul que dépend la certitude du *cogito*, de lui et de lui seul que dépendent les critères et son assentiment à l'égard de la vérité, comme encore les preuves de l'existence de Dieu. Partant de la recherche des vérités premières, le sujet méditant, visant à se constituer comme sujet connaissant, doit aussi s'éprouver lui-même, se constituer et se reconnaître comme sujet libre à travers la reconnaissance d'un rapport de pouvoir de sa pensée sur ses pensées et de dépendance de ces dernières

⁷⁵⁹ AT, IX, 1, p. 236.

à son égard. En ce sens le sujet connaissant n'est pas originellement constitué de manière parfaitement achevée dans la philosophie cartésienne. Il va devoir se construire et ne pourra accéder à ce qu'est pour lui la vérité qu'en s'adossant à un sujet éthique, ou, si l'on préfère, à une éthique du sujet soucieux de parvenir à gouverner l'usage de sa raison. En effet, le sujet capable de connaître la vérité, que nous appellerons le sujet connaissant, n'est pas une donnée préétablie rendant immédiatement possible la recherche et l'accès à la vérité. Descartes le rappelle dès les premières lignes du *Discours de la méthode*⁷⁶⁰. Il s'en souciait déjà dans les *Regulae ad directionem ingenii*, lorsque la *Regula II* prescrivait de ne s'occuper que des objets dont notre esprit peut atteindre une connaissance certaine et indubitable⁷⁶¹.

La situation épistémique, telle que la fait apparaître l'analyse de la règle générale de l'évidence, est la suivante : nous ne pouvons savoir si notre raison est la mesure des choses parce que nous n'avons aucune connaissance des choses, qui sont hors de nous, autrement que par les idées qui sont en nous. La lettre de Descartes à Gibieuf du 19 janvier 1642 est certainement, sur ce point, le meilleur commentaire de ce qu'est, pour Descartes, la nature de notre rapport à la vérité :

On dira peut-être que la difficulté demeure encore, à cause que, bien que je conçoive l'âme et le corps comme deux substances que je puis concevoir l'une sans l'autre, et même en niant l'une de l'autre, je ne suis pas toutefois assuré qu'elles sont telles que je les conçois. Mais il en faut revenir à la règle ci-devant posée, à savoir que nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses, que par les idées que nous en concevons ; et que, par conséquent, nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui répugne à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction⁷⁶².

Le fait que je ne puisse rien connaître autrement que par les idées des choses que je trouve en moi rend nécessaire de poser l'équivalence selon laquelle ce qui est certain est vrai, malgré le fait que je ne puisse savoir si les choses hors de moi sont telles que je les conçois. Dès lors, nous devons (le terme revient deux fois dans les lignes que nous venons citer) nous en contenter et comprendre que nous ne pouvons faire autrement que

⁷⁶⁰ « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon mais que le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup d'avantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent », AT VI, p. 2.

⁷⁶¹ *Regulae*, II, AT, X, p. 362.

⁷⁶² AT, III, p. 476. Sur la thèse selon laquelle si nous ne connaissons rien des choses que par les idées que nous en formons, nos idées ne sont pas toutefois des objets de pensée formant comme un écran entre notre pensée et les choses, voir K. S. ONG-VAN-CUNG, « L'argument de l'illusion et la philosophie cartésienne des idées », *Revue de métaphysique et de morale*, 2004/2, n° 42, pp. 217-233.

de porter des jugements que par l'entremise des idées qui sont en nous. La possibilité d'établir leur conformité à la réalité telle qu'elle est en soi, et non pour nous, dépasse notre capacité.

§ 3. UNE DÉCISION ORIGINELLE

Renoncer à se mettre en peine de ce risque de fausseté absolue, comme le fait Descartes, n'est-ce pas accepter de n'être jamais assuré d'aucune vérité absolue ? N'est-ce pas renoncer à l'ambition d'atteindre un fondement radical dans l'ordre de la connaissance ? N'est-ce pas admettre que le sol de la science, qui devait être absolument ferme, puisse, en fin de compte, se dérober ? En rejetant l'hypothèse d'une fausseté absolue toujours possible, Descartes assume et perpétue, dans les *Réponses aux secondes objections*, le coup de force de la raison, perpétré par l'assimilation du certain et du vrai dans la règle générale de l'évidence, et par l'assimilation de l'incertain au faux, dans la mise en œuvre de l'exercice du doute qui ouvre la voie de la recherche cartésienne de la vérité. Ce coup de force auquel procède Descartes fait de l'*ego* le fondement, par défaut, de la vérité. La philosophie première cartésienne ne parvient pas à l'apodicticité qu'on lui prête souvent, car d'un point de vue absolu toute vérité reste problématique. Les vérités de la raison ne relèvent pas d'une nécessité absolue, et n'ont qu'un caractère assertorique. Elles sont dictées, de fait, par les limites et la complexion de notre esprit et n'ont pas d'autre fondement. Monsieur Michel Meyer souligne cet aspect du cartésianisme :

La démarche cartésienne a indiscutablement répondu à une crise de fondements en son temps, elle illustre toujours par-delà ses résultats dépassés ce qu'il faut entendre par fondation philosophique⁷⁶³.

Seulement, Descartes, comme le souligne Monsieur M. Meyer, se contraint à refermer, avec le choix de faire du *cogito* le fondement ultime et inébranlable de la connaissance, ce qu'il semblait pourtant avoir ouvert avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur et l'argument du malin génie, à savoir une sorte de questionnement radical.

Descartes n'est pas simplement à l'origine d'un modèle en crise, mais il est, aussi, celui qui, le premier, a donné l'exemple d'un questionnement radical bien vite

⁷⁶³ M. MEYER, *Logique, langage et argumentation*, Paris, Hachette, 1982, p. 136.

rabattu, certes, sur l'assertoricité initiale des vérités de la raison ; questionnement qui pour être refoulé n'en est pas moins présent de manière sous-jacente⁷⁶⁴.

Ce questionnement, maintenu ouvert, autant que possible, dans la *Méditation première* et dans une partie de la *Méditation seconde*, est, nous l'avons vu, refermé par la règle générale de l'évidence, puis dans les *Réponses aux secondes objections*. Mais nous avons vu, aussi, comment le caractère assertorique de la raison provient d'une position initiale dans la philosophie première cartésienne, en ce sens qu'elle dérive du procédé méthodique qui gouverne le doute et assimile, dès l'origine de la recherche de la vérité, l'incertain et le faux. La règle générale de l'évidence dans la *Méditation troisième*, pour résoudre la crise du fondement de la connaissance et de la certitude ouverte par le doute, ne fait, en affirmant l'équivalence du certain et du vrai, que prolonger et convertir ce que le doute volontaire a déjà posé. Nous rejoignons, à ce compte, Monsieur M. Meyer, pour qui Descartes suppose en fait, dès l'origine, ce qu'il découvre avec le *cogito*. Là où, pour soutenir la thèse d'un coup de force de la raison chez Descartes, nous mettons en avant l'assimilation originelle de l'incertain au faux qui annonce celle du vrai au certain, Monsieur M. Meyer suggère que Descartes perpète un coup de force en détournant le doute de sa radicalité et en le transformant, avec le *cogito*, en affirmation d'une proposition, autrement dit, en assertion : je doute, je pense, donc je suis. Ainsi douter, avec Descartes, n'est plus simplement et authentiquement douter, mais affirmer. Le doute comme recherche d'une vérité apodictique est écarté, pour laisser place à une proposition inaugurale qui, paradoxalement, le dissout alors qu'elle est censée l'exprimer et l'affirmer :

Le doute colle à son affirmation, à son expression, mais alors elle ne peut prétendre le supprimer : exprimer son doute n'est pas affirmer une proposition, mais se livrer à une mise en question pure et simple qui ne *dit* rien d'autre qu'elle-même [...] il y a là cependant une véritable affirmation comme n'importe qu'elle autre, qui fait d'ailleurs de l'assertabilité le modèle de la raison, puisqu'elle émerge du doute radical comme ce qui, paradoxalement, doit lui échapper bien qu'elle le pose⁷⁶⁵.

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ M. MEYER, « Y a-t-il une structure argumentative propre au *Méditations* ? Le *cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction », in *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350^e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds.), Paris, Presse Universitaires de France, 1994, p. 47.

Monsieur M. Meyer en déduit que la valeur épistémique de la raison est présumée dans les *Méditations*⁷⁶⁶. Descartes ne trouve et ne prouve que ce qu'il présuppose⁷⁶⁷ de sorte que la quête radicale d'apodicticité est trahie, par une résolution du questionnement connue d'avance, ce qui est contradictoire avec la volonté affichée de douter de tout. Le doute et la mise en question se réduisent à un procédé rhétorique. L'on trouve déjà chez Désiré Mercier un critique du doute cartésien fondée, elle aussi, sur la dénonciation d'une contradiction interne à l'entreprise de douter radicalement de tout. D. Mercier perçoit cette contradiction interne au doute, chez Descartes, entre son caractère méthodique et volontaire, d'une part, et l'universalité, d'autre part, auxquels il prétend⁷⁶⁸. Comme Monsieur M. Meyer, D. Mercier souligne, avant ce dernier, que Descartes se garde bien de douter de son doute, de le maintenir comme questionnement radical, ce qui n'est pas, en soi, impossible⁷⁶⁹. Il y a bien moyen de douter, soutient D. Mercier, sans affirmer que l'on doute. En transformant, à l'inverse, le doute en affirmation, Descartes le prive de l'universalité à laquelle il prétend, puisque le doute reste hors de l'entreprise de douter de tout. Et, s'il y était entré, le doute ne serait plus volontaire, mais réel. De la sorte, soutient D. Mercier, ou le doute est volontaire et il ne peut être universel, ou il est universel et il ne peut être volontaire⁷⁷⁰. Pour éviter cette contradiction, Descartes, en réalité, déroge à la radicalité de son intention et présuppose une certitude⁷⁷¹, la certitude que nous doutons. Son doute reste partiel, son universalité est par avance hypothéquée. Le doute cartésien est devancé par une certitude implicite, inavouée. Sur ce point, D. Mercier et Monsieur M. Meyer (qui ne semble pas connaître l'analyse de son prédécesseur sur cette voie) se rejoignent : l'expérience de la certitude précède logiquement le doute qui est censé la précéder. Mais Monsieur M. Meyer va plus loin dans cette perspective. Il n'y a pas que le doute qui échappe au doute cartésien, mais l'idée même d'apodicticité que le doute recherche, et qu'il doit, en réalité, présupposer. En fait, le *cogito* est le processus par lequel « la pensée s'affirme elle-même en tant que nécessité d'affirmer la nécessité comme fondement de tout

⁷⁶⁶ *Id.*, p. 52.

⁷⁶⁷ *Id.*, p. 55.

⁷⁶⁸ D. MERCIER, « Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel », *Revue néo-scholastique*. 4^e année, n° 14, Louvain, 1897, pp. 182-198.

⁷⁶⁹ *Id.*, p. 16.

⁷⁷⁰ *Id.*, p. 17.

⁷⁷¹ *Id.*, p. 18.

discours »⁷⁷². La recherche d'un point de vue apodictique est paradoxalement présupposée et dépourvue de toute apodicticité :

Mais cette quête est-elle apodictique ? Ne présuppose-t-elle pas un idéal de vérité que le doute radical ne devrait pas épargner ? N'y a-t-il pas d'ailleurs, dans cette recherche de fondement apodictique, la présupposition même de ce qu'un tel fondement doit-être ? Dans ces conditions, on comprend bien que ce n'est ni l'enracinement dans le douteux, ni même sa prise de conscience, qui inaugurent la démarche philosophique, mais l'affirmation originaire de l'originaire comme position de l'apodicticité. Par là, il faut entendre que le véritable point de départ, la question instauratrice de la métaphysique occidentale, est l'élimination de tout ce qui est problématique⁷⁷³.

La nécessité de l'apodicticité est non nécessaire, mais simplement posée, voire imposée. Si ce qui se présente comme apodictique, à commencer par le *cogito* découle du caractère assertorique de la nécessité de donner un caractère nécessaire à ce que nous pensons. Les vérités de la raison ne peuvent jouir que d'une apodicticité illusoire. Ce que nous pensons ne dérive d'aucune nécessité, la vérité n'a pas de fondement possible. Le principe selon lequel il faut, dans l'ordre de la recherche de la vérité, s'enquérir d'un fondement absolu est un préjugé. Or, il est vrai que Descartes ne pousse pas son doute à ce point extrême de radicalité. Descartes n'a pas ébranlé le principe sur lequel repose le projet même de la recherche de la vérité. Pour cela, il faudra attendre Nietzsche :

La volonté du vrai, qui nous égarera encore dans nombre d'entreprises périlleuses, cette célèbre véracité dont jusqu'ici tous les philosophes ont parlé avec vénération, que de problèmes nous a-t-elle déjà posés ! [...] De fait, nous nous sommes longtemps attardés à nous interroger sur la cause de ce vouloir [la volonté du vrai] jusqu'à ce que finalement nous nous trouvions tout à fait en plan devant une question encore plus fondamentale. Nous nous sommes interrogés sur la valeur de ce vouloir. Étant admis que nous voulons le vrai, *pourquoi pas plutôt* le non vrai ? Et l'incertitude ? voire l'ignorance ? Le problème de la valeur de la vérité s'est dressé devant nous [...] Et, le croira-t-on ? nous finissons par penser que le problème n'a jamais été posé jusqu'à présent, que nous sommes les premiers à le voir, à le tenir sous notre regard, à l'oser. Car il comporte un risque, et peut-être n'en est-il de plus grand⁷⁷⁴.

⁷⁷² M. MEYER, « Y a-t-il une structure argumentative propre au *Méditations* ? Le *cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction », in *Descartes. Objecter et répondre*, Actes du colloque « Objecter et répondre » organisé par le Centre d'études cartésiennes à la Sorbonne et à l'École normale supérieure du 3 au 6 octobre 1992, à l'occasion 350^e anniversaire de la seconde édition des *Méditations*, J.-M. Beyssade et J.-L. Marion (éds), Paris, Presse Universitaires de France, 1994, p. 46.

⁷⁷³ *Ibid.*

⁷⁷⁴ F. NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, « Des préjugés des philosophes », trad. de l'allemand C. Heim, Paris, Gallimard [« Folio-Essais »], 1987, p. 21.

Nietzsche accomplira la radicalité du doute amorcée, mais abandonnée, par Descartes. Il accomplira aussi, et par voie de conséquence, la radicalisation de la volonté en volonté de puissance, et l'interprétation même de l'essence de la vérité comme acte et décision de la volonté, comme acte d'évaluation. Jean Beaufret soutiendra, en ce sens, que Nietzsche doit la perspective de l'ébranlement de la vérité à Descartes, qui, le premier, fait dépendre la vérité non plus de la seule perception de l'entendement, mais du jugement et, de ce fait, d'un acte de la volonté⁷⁷⁵. La vérité, de Descartes à Nietzsche, devient affaire de volonté, de décision. Ce qui commence, avec Descartes, par un coup de force de la raison, s'achèvera en ébranlement radical de la valeur objective de la vérité avec Nietzsche. La revendication par Nietzsche de l'essence subjective de la vérité trouve alors dans la théorie cartésienne de la connaissance son premier germe. Ce germe, que Monsieur M. Meyer voit dans l'ambivalence et l'abandon de la radicalité du doute, nous l'avons, pour notre part, trouvé ou retrouvé, dans l'affirmation de l'équivalence de la certitude et de la vérité (accessible à un esprit fini) posée, pour ne pas dire imposée, par la règle générale de l'évidence, dont nous avons souligné le caractère décisif. Nous nous accorderons avec Monsieur M. Meyer pour dire que le doute contenait les prémisses du coup de force de la raison cartésienne, dans l'illusion rhétorique d'une quête radicale d'apodicticité selon lui, dans l'assimilation provisoire de l'incertain et du douteux, qui annonce celle, définitive, du certain et du vrai dans la règle générale de l'évidence, selon nous. Ainsi, ces deux interprétations possibles se renforcent plus qu'elles ne divergent, pour souligner, l'une et l'autre, le caractère assertorique de la vérité ramenée au fait et à l'expérience de l'évidence chez Descartes.

§ 4. UN USAGE EXTENSIF DE NOTRE RAISON

Quels sont les faits dont dérive la rationalité chez Descartes ?

i) la croyance ; elle est au cœur de la connaissance ; connaître c'est toujours et encore croire. ii) La structure de l'esprit humain, car la croyance est un effet de notre nature. Notre nature se révèle être animée par une tendance à dépasser le donné subjectif et à le poser comme objectif. Tel est le fondement ultime de la connaissance. Il existe, en ce sens, chez Descartes, un usage extensif ou débordant de notre faculté de

⁷⁷⁵ J. BEAUFFRET, « Heidegger et Nietzsche : le concept de valeur », in G. Deleuze (éd.), *Nietzsche*, Actes du VII^e colloque philosophique international tenu à Royaumont du 4 au 8 juillet 1964, Paris, Les Éditions de Minuit [« Critique-Cahiers de Royaumont »], 1967, pp. 249-254.

connaître par l'entendement (annonçant Hume à certains égards) dans la règle de l'évidence, dès qu'elle devient générale et dépasse le cas singulier du *cogito*, autrement dit, dès qu'elle s'applique comme règle. Hors du cas parfaitement unique du *cogito*, tout autre certitude reste subjective et n'est pas remplie par une expérience directe de la chose connue, par une expérience qui serait objective, c'est-à-dire fondée par une réalité extérieure, hors de la représentation subjective, claire et distincte que nous en avons. Paradoxalement, il n'y a que le *cogito*, le sujet, qui échappe à la prison de notre propre subjectivité. Seule la vérité ayant pour objet l'existence de la subjectivité elle-même atteint l'objectivité. Pour toutes nos autres pensées, nous n'avons aucun moyen de confronter la certitude, par nature nécessairement subjective, à un donné objectif qui nous permettrait de sortir de l'évidence pour la confirmer. Toute autre certitude que celle du *cogito* n'est jamais rattachée à une expérience susceptible de prétendre à l'objectivité. Elle ne peut pas l'être, car nous ne disposons d'aucune faculté, dit Descartes (comme nous l'avons déjà rappelé), autre que notre entendement pour nous fournir un donné qui puisse venir confirmer ce que notre certitude nous invite à affirmer⁷⁷⁶. La persuasion agit comme affection de l'esprit, comme une passion qui a pour effet sur moi que je ne peux faire autrement que de croire vrai ce qui est présent à mon entendement de manière claire et distincte. Au fondement de la philosophie première, et donc au fondement de toute science certaine, nous trouvons une doctrine de l'affection de l'esprit par lui-même⁷⁷⁷. Affection de l'esprit par lui-même, dans un sens large, au-delà même de l'expérience du *cogito*, dans la mesure où la persuasion qui détermine nos jugements est provoquée, dans l'expérience de l'évidence, par la clarté et la distinction de nos représentations qui elles-mêmes découlent de l'attention portée à leurs objets. Il s'agit d'une auto-affection en ce sens où l'esprit n'est affecté, n'est passif qu'autant qu'il est d'abord actif ; et il est d'abord actif parce que l'attention est une action de sa volonté. La règle de l'évidence dépasse, ensuite, ce que l'entendement nous donne à concevoir, en le posant comme vrai. Mais ce dépassement du donné ne s'accomplit, en direction de ce que le sujet affirme être vrai, qu'autant que le sujet lui confère une réalité objective, que rien n'est en mesure d'accorder, à ses représentations,

⁷⁷⁶ Voir notamment : « [...] dans nos jugements très clairs et très exacts, lesquels s'ils étaient faux ne pourraient être corrigés par d'autres plus clairs, ni par l'aide d'aucune autre faculté naturelle, je soutiens hardiment que nous ne pouvons être trompés », *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 113 ; « Car, étant assuré que ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eu en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de ne rien leur attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant dans leurs idées, mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses », *A Gibieuf*, 19 janvier 1642, AT, III, p. 474.

⁷⁷⁷ On trouve l'idée d'une auto-affection de l'esprit chez Descartes, sous un rapport sensiblement différent, dans la thèse soutenue par Michel Henry au sujet de l'expérience du *cogito*, voir *supra*, p. 231, n. 475.

si ce n'est sa propre décision. Ce dépassement donne un nouveau statut à ce qui est présent à notre esprit. Il s'agit d'un nouveau statut logique et ontologique à la fois. Logique, parce que nous lui reconnaissons, en tant que vérité, une valeur universelle. Ontologique, parce que nous lui reconnaissons une valeur objective ; nous lui accordons une réalité qui correspond à ce que nous donne à voir notre entendement. Ici, à la différence de l'empirisme, le donné n'est pas un fait matériel, une impression sensible, mais un donné intellectuel. Il s'agit de l'évidence, de l'attention de l'esprit, de l'idée claire et distincte qui en découle. Le donné cartésien, qui est objet de dépassement, est l'idée par laquelle l'esprit se représente toute chose et les natures simples auxquelles l'ont peut toujours ramener ce que nous concevons.

Dès lors le problème rencontré, du point de vue épistémologique, est celui de la ressemblance réelle, de la similitude fondée, de la correspondance effective entre nos idées et les choses dont elles sont les idées, dont elles nous donnent l'idée. Les amis de Clerselier auteurs du recueil des principales remarques et critiques contenues dans les *Instances* de Gassendi⁷⁷⁸ reprochent à Descartes sa conception de l'étendue sur laquelle repose toute sa physique. Ils lui reprochent de se résumer à une pure construction intellectuelle de type mathématique qui n'a aucune espèce de réalité hors de la pensée. Elle n'est qu'une abstraction, une hypostase, au regard de la nature des corps, de sorte que toute la physique cartésienne ne peut être qu'imaginaire⁷⁷⁹. En fait, Descartes ne réifie pas l'espace, en tant que réalité intellectuelle sans lien avec l'espace réel. Il admet que l'espace mathématique, tel que le conçoit notre pensée, permet de connaître l'espace physique, que l'un et l'autre se superposent et se correspondent. D'ailleurs, il dit trouver matière à se satisfaire du reproche des amis de Clerselier en ce qu'au moins ils joignent sa physique avec les pures mathématiques :

⁷⁷⁸ Les *Instances* de Gassendi furent achevées le 15 mars 1642, elles circulèrent d'abord dans un petit cercle d'amis, avant d'être publiées, avec une réimpression des *Méditations*, en 1644, à Amsterdam. Réponses à des réponses, elles répliquent aux réponses faites par Descartes aux *Cinquièmes objections* de Gassendi. Ici Descartes répond seulement à Clerselier au sujet d'un recueil de difficultés extraites des *Instances* de Gassendi par des amis de Clerselier. Le texte de ce recueil n'a pas été conservé ni retrouvé. Descartes eut connaissance non seulement du recueil anonyme, mais des *Instances* de Gassendi elles-mêmes.

⁷⁷⁹ Descartes relève que cette objection formulée par les auteurs du recueil ne figure pas dans les *Instances* de Gassendi, mais il convient qu'elle ressemble fort à celles de ce dernier : « Mais ils [les amis de Clerselier auteurs du recueil] ajoutent à la fin une pensée, que je ne sache point que notre auteur [Gassendi] ait écrite dans son livre d'*Instances*, bien qu'elle soit fort semblable aux siennes », A Clerselier, 16 janvier 1646, AT, IX, 1, pp. 211-212.

Mais j'ai bien des raisons de me consoler, parce qu'on joint ici ma physique avec les pures mathématiques, auxquelles je souhaite surtout qu'elle ressemble⁷⁸⁰.

La position soutenue, ici, par Descartes, porte en elle toutes les prémisses de la révolution copernicienne accomplie par Kant au sens où, en exigeant de la réalité physique des phénomènes qu'elle corresponde aux idéalités mathématiques pures, Descartes fait déjà de la connaissance et de la vérité, non ce à quoi l'esprit se conforme, mais ce qui doit se conformer aux notions que nous trouvons en nous, autrement dit, à la structure et aux exigences de l'esprit humain. Sur le plan de la théorie de la connaissance, Descartes sait évidemment que l'on touche, avec l'objection de l'idéalité de sa physique, au fond du problème de la connaissance, même s'il déclare non sans ironie que c'est là « l'objection des objections »⁷⁸¹. Au-delà du ton choisi par Descartes et du contexte polémique dans lequel s'inscrit cette objection, elle mérite certainement moins d'ironie qu'il n'y paraît. Car le problème soulevé ici est loin d'être illégitime ou ridicule. Ce problème est celui de la valeur objective de nos connaissances et de la validité du passage du connaître à l'être. Comment y répond Descartes ? Il réplique que si l'on admet l'objection, il n'y a plus rien que nous puissions encore tenir pour vrai. La géométrie, mais aussi toutes les autres sciences devront alors être tenues pour imaginaires. A tenir pour faux ce que nous concevons clairement et distinctement, il faudrait ne tenir pour vrai que ce que nous ne pouvons ni entendre, ni concevoir ni imaginer ! Un comble. Autant en conclure, soutient Descartes, qu'« il faut entièrement fermer la porte à la raison »⁷⁸² et se contenter d'être, en tenant pour vrai ce que nous ne concevons pas, comme ces singes, lesquels imitent sans savoir ce qu'ils imitent, ou comme ces perroquets proférant des paroles qu'ils ne comprennent pas. Il est possible que nos idées claires et distinctes ne nous présentent pas la norme et le point de vue de l'être absolument parlant, c'est ce qu'envisage le passage des *Réponses aux secondes objections*, examiné plus haut, évoquant la vérité du point de vue de Dieu ou des anges. Il est toujours possible de transposer sur le plan des natures simples ce que Descartes dit de la réalité des qualités sensibles dans sa physique, à savoir qu'elles sont en nous et non dans les choses. C'est ce que Monsieur Jean-Luc Marion appelle un risque de « surcodage »⁷⁸³. Il reste que nous n'avons pas d'autre mesure et norme de la réalité que ces natures simples générales, matérielles ou intellectuelles dont notre esprit

⁷⁸⁰ *Id.*, pp. 212-213.

⁷⁸¹ *Id.*, p. 212.

⁷⁸² *Ibid.*

⁷⁸³ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1981, pp. 313-345.

dispose de façon innée, de sorte qu'elles doivent nécessairement nous servir d'outils pour juger du réel. C'est cela ou rien. Ou on l'admet que notre pensée est la règle de la vérité des choses ou toute connaissance doit être tenue pour imaginaire et il faut baisser le rideau de la science. En cela l'usage de notre raison est toujours débordant, il excède toujours le donné, les évidences intellectuelles pour les instituer en connaissances. Ajoutons qu'il nous semble, pour aller dans le sens de Descartes, qu'il est, pour le moins, paradoxal que ceux qui, avec Gassendi, voudraient exempter les sciences, à commencer par la géométrie, du risque de n'être qu'un ensemble de fictions, une fantaisie de l'imagination sans amarres dans le monde physique, ne veuillent pas reconnaître le bien-fondé de la raison, seul rempart justement contre les erreurs et errements que l'imagination introduit entre nous et le monde. Admettre, il est vrai, sans fondement absolu, que notre pensée nous dit la vérité des choses, ou quelque chose de cette vérité, c'est tout le pari qu'accepte de faire Descartes. Ce pari cartésien, c'est le pari de la science elle-même qui ne repose, en définitive, que sur une confiance nécessaire dans la puissance de l'esprit humain. Pour ne pas être absolument rationnel, car n'avançant rien qui soit absolument fondé et garanti (ce qui est, par définition, le propre de tout pari), ce pari n'en est pas moins raisonnable. Il choisit de tenir pour vrai ce qui s'impose à la perception de notre esprit comme certain, plutôt que de souscrire à la vérité de ce qui s'y dérobe. Il choisit ce que nous avons quelque prétention à connaître plutôt que ce que nous ne pouvons absolument pas connaître. Ainsi, ce pari cartésien, cette confiance dans l'esprit et dans la possibilité d'une science humaine valable procèdent-ils d'un raisonnement par l'absurde. En quel sens ? Au sens où, s'il n'est que raisonnable, à défaut d'être absolument rationnel, de souscrire à la vérité de nos pensées claires et distinctes, il serait, en revanche, totalement et irrationnel et déraisonnable de souscrire à la vérité de ce que notre esprit ne peut aucunement se représenter de manière claire et distincte. Même s'il ne le dit pas en ces termes, nous pouvons dire que de deux maux, Descartes soutient que nous sommes fondés à choisir le moindre, et de très loin. Il choisit la voie moyenne, dont nous pouvons penser qu'elle correspond à la nature humaine qui est un milieu entre Dieu et le néant, placée entre l'être et le non-être, comme Descartes le dit dans la *Méditation quatrième* : « [...] je suis comme un milieu entre Dieu et le néant, c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non-être [...] »⁷⁸⁴. Pascal est-il si loin ? Entre le tout et le rien, l'absolu et le néant de la connaissance, il convient de tracer notre voie. En ce sens, si les vérités sont chez Descartes des créations de Dieu, la science est, non pas l'œuvre de Dieu, mais la seule œuvre de l'homme, ce à quoi son mérite et sa valeur se mesurent. La puissance de Dieu et la puissance de l'homme sont affirmées, chez Descartes, en

⁷⁸⁴ AT, IX, 1, p. 43.

parallèle, sans se croiser, sans que la première ne vienne secourir la seconde, sans quoi, d'ailleurs il n'y aurait ni puissance, ni indépendance de l'esprit humain.