

L'HYPOTHESE D'UN DIEU TROMPEUR

La réfutation de l'hypothèse d'un Dieu trompeur prend place dans les *Méditations troisième, quatrième et cinquième* :

- a) La *Méditation troisième*, à partir de la règle générale de l'évidence, qui a déjà permis d'en finir avec l'hypothèse du malin génie, démontre l'existence de Dieu et sa véracité sur le fondement de sa perfection. Elle y parvient au terme d'une double enquête sur l'origine en moi de l'idée de Dieu et sur ma propre origine.
- b) La *Méditation quatrième* ferme toute tentation et possibilité d'opposer au principe de véracité divine les erreurs que, de fait, nous commettons.
- c) La *Méditation cinquième* apporte une nouvelle preuve, de l'existence et de la véracité de Dieu qualifiée par le commentaire d'ontologique. Cette nouvelle preuve, *a priori*, requiert, une nouvelle fois, la validité de la règle générale de l'évidence, comme le faisait déjà la preuve par les effets de la *Méditation troisième*.

Nous souhaitons montrer, ici, que l'hypothèse d'un Dieu trompeur n'a que très peu de force et qu'elle est mise hors-jeu, très rapidement, comme nous montrerons que l'est en même temps la fiction du malin génie, sur le même fondement de la règle générale de l'évidence.

§ 1. UNE HYPOTHÈSE ÉCARTÉE PAR LA RÈGLE GÉNÉRALE DE L'ÉVIDENCE

Nous suivons volontiers Martial Gueroult lorsqu'il affirme que la preuve *a priori* de l'existence de Dieu, présentée dans la *Méditation cinquième*, suppose acquise la règle générale de l'évidence établissant la vérité de nos idées claires et distinctes. Descartes est sur ce point explicite :

Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre³⁸⁶.

Nous ne suivons plus, en revanche, Martial Gueroult lorsqu'il ne soumet pas à la même condition la preuve par les effets, dite aussi *a posteriori*³⁸⁷, de l'existence de Dieu de la *Méditation troisième*. En effet, M. Gueroult soutient, à l'inverse, que la règle générale posant l'équivalence entre l'évidence de nos idées claires et distinctes et la vérité telle que nous pouvons la connaître est démontrée par la preuve *a posteriori* de l'existence et de la véracité divine de la *Méditation troisième* :

La preuve ontologique [...] est soumise à la même condition préalable que ces vérités [les vérités géométriques], c'est-à-dire à la démonstration de la valeur objectives des idées claires et distinctes. Or, cette démonstration a été fournie par la preuve de Dieu au moyen des effets. Cette dernière preuve n'a pas eu besoin, pour s'accomplir de recourir à la valeur objective d'une essence quelconque. C'est simplement en s'appuyant sur la réalité objective immédiatement perçue dans l'idée considérée qu'elle est parvenue à poser au principe de cette réalité le Dieu véracé qui anéantit, avec l'hypothèse du Malin Génie, le doute métaphysique touchant la valeur

³⁸⁶ AT, IX, 1, p. 52.

³⁸⁷ Dans le commentaire contemporain, on trouve notamment cette équivalence de dénomination entre preuve par les effets et démonstration *a posteriori*, renvoyant, à l'expérimentation de la présence en moi de l'idée de Dieu, chez Henri Gouhier « Pas plus le *cogito* n'est séparable des doutes dont il triomphe et par la suite de l'opération critique qui assure la pureté de son évidence, la démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu n'est séparable de l'expérimentation dont elle est le dernier épisode et qui suppose une ontologie des idées [...] », H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, [« Bibliothèque d'histoire de la philosophie »], 1962, p. 126. Plus généralement, et auparavant, la dénomination de la preuve de Dieu par les effets comme preuve *a posteriori* appartient à la théologie et à la métaphysique spéciale d'obédience thomiste. Son emploi est largement attesté au début de l'époque moderne chez des auteurs connus de Descartes tels que Francisco Suarez, Gabriele Vasquez, Scipion Dupleix, Eustache de Saint-Paul, autant d'auteurs qui, à l'inverse de Descartes, jugent la preuve *a posteriori* être la seule démonstration possible de l'existence de Dieu ; voir sur ce point J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp.161-171.

objective des connaissances mathématiques, et d'une façon générale, de la connaissance de toutes les essences³⁸⁸.

Or, cette thèse rend incompréhensible la manière dont la démonstration par les effets de l'existence de Dieu et de sa véracité pourrait être vraie, si elle n'exigeait pas, déjà, la validité de la règle générale de l'évidence qui accorde une valeur objective à nos idées claires et distinctes, qui autorise, pour reprendre la terminologie cartésienne héritée de la scolastique, le passage de la réalité objective de nos idées aux réalités formelles auxquelles elles renvoient, autrement dit, du connaître à l'être. De ce point de vue, nous soutenons que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont chez Descartes logées à la même enseigne et subordonnées à l'admission préalable de la règle générale. Nous avançons pour cela cinq arguments :

Premièrement, *L'Entretien avec Burman*, si besoin était, dissipe toute possibilité d'hésitation sur ce point en affirmant que si nous pouvions douter de la vérité de nos idées claires et distinctes, lorsqu'elles sont présentes à notre esprit, nous ne pourrions jamais démontrer l'existence de Dieu :

Alias enim, etiamsi nesciamus esse Deum, quando ad ipsas veritates advertimus, non possumus de iis dubitare, nam alias non possumus demonstrare Deum esse³⁸⁹ ; [Même sans savoir que Dieu existe, nous ne pouvons les [nos idées claires et distinctes] mettre en doute quant notre attention est fixée sur elle, autrement nous ne pourrions démontrer que Dieu existe³⁹⁰]

L'énoncé de la validité de la règle générale de l'évidence précède, selon l'ordre des raisons, la preuve par les effets de l'existence de Dieu, puisqu'on la trouve posée dès le début de la *Méditation troisième* qui va s'employer à leur démonstration. Ainsi, lorsque M. Gueroult fait dériver la validité de la règle générale de l'évidence et, par conséquent, la valeur objective de nos idées de la preuve par les effets de l'existence de Dieu, sa thèse contrevient à l'ordre des raisons qu'il défend pourtant si opiniâtement. Car, l'ordre des raisons, que Descartes dit lui-même s'être appliqué à suivre dans les *Méditations*, exige précisément que les vérités connues les premières le soient sans l'aide des suivantes :

³⁸⁸ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, t. 1, p. 337.

³⁸⁹ AT, V, p. 178.

³⁹⁰ *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p.127.

L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être disposées de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. Et, certainement, j'ai tâché, autant que j'ai pu de suivre cet ordre en mes Méditations³⁹¹.

Il est donc impossible que la validité de règle générale, étant posée avant la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, puisse en dépendre. L'interprétation de ce point par M. Gueroult entre manifestement en contradiction avec son propre principe général de lecture des *Méditations*.

Secondement, on lit encore, dans les *Réponses aux secondes objections*, en réponse au quatrième point de la série des objections présentées à Descartes, ce passage dont la dernière phrase souligne l'impossibilité de sérieusement penser que Dieu nous trompe :

Car Dieu étant le souverain Être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant, il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté. Mais puisqu'il ne y avoir rien en nous de réel qui ne nous ait été donné par lui, comme il a été démontré en prouvant son existence, et puisque nous avons en nous une faculté réelle de distinguer le vrai d'avec le faux [...] si cette faculté ne tendait au vrai, au moins lorsque nous nous en servons comme il faut [...], ce ne serait pas sans raison que Dieu, qui nous l'a donnée serait tenu pour un trompeur.

Et ainsi vous voyez qu'après avoir connu que Dieu existe il est nécessaire de feindre qu'il soit trompeur si nous voulons révoquer en doute les choses que nous concevons clairement et distinctement ; et parce que cela ne se peut pas même feindre, il faut nécessairement admettre ces choses comme vraies et très assurées³⁹².

L'on ne s'étonnera pas que F. Alquié, pour qui Dieu garantit toute évidence chez Descartes parce que l'on peut toujours penser qu'il nous trompe tant que l'on ne le connaît pas, ait jugé « assez obscure » la fin de ce passage³⁹³. En effet, rétrospectivement, l'affirmation par Descartes que l'on ne peut pas même feindre que Dieu nous trompe vient ruiner la force et la pertinence de cette raison de douter de la *Méditation première*. Elle entraîne la ruine de la thèse selon laquelle la démonstration et

³⁹¹ *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 121.

³⁹² AT, IX, 1, p. 113.

³⁹³ « La phrase de Descartes est assez obscure. Elle signifie que, pour, douter des idées claires en connaissant Dieu, il faudrait pouvoir feindre que ce Dieu soit trompeur. Mais, précisément, la connaissance de Dieu bannit cette hypothèse, et la rend inconcevable. La vérité des idées claires est donc assurée », R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 2, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1967, p. 569, n. 1.

la connaissance de la véracité Dieu sont les conditions de toute certitude puisque l'hypothèse inverse n'est pas même envisageable.

Troisièmement, on ne saurait, avec Martial Gueroult, tirer argument du fait que la preuve *a priori* n'est pas présentée dans la même méditation que la preuve par les effets, mais dans une méditation qui la suit, pour soutenir que la règle générale de l'évidence n'est établie qu'en fin de *Méditation troisième* par la démonstration de l'existence de Dieu par les effets³⁹⁴. Cette interprétation respecte, certes, la superposition de l'ordre logique et de l'ordre chronologique suivi par les *Méditations* qu'il occultait tantôt. Seulement, elle le fait, justement sur ce point précis, à contre-emploi et se heurte au texte de manière frontale. Car Descartes écrit explicitement l'inverse. Il déclare, en effet, parfaitement autonome la preuve ontologique au regard de ce qui a été conclu, autrement dit, démontré, dans les *Méditations* précédentes :

Et partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes, ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine, que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des mathématiques, qui ne regardent que les nombres et les figures : bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme³⁹⁵.

Ce qui justifie, ici, l'ordre suivi par Descartes et l'exposition de la preuve dite « ontologique » dans la *Méditation cinquième* tient manifestement à une toute autre raison que celle proposée par Martial Gueroult. Sa place tient, en effet, tout simplement, au fait que la *Méditation cinquième* traite de l'examen des essences et que, dans le cas de la preuve dite « ontologique », l'existence de Dieu se déduit de la seule considération de son essence ou nature. Cette justification de la place de la preuve *a priori* ne permet donc aucunement d'établir la dépendance logique de la valeur objective de nos idées claires et distinctes envers la preuve de l'existence de Dieu par les effets.

Quatrièmement, avouons que le raisonnement suivi par Martial Gueroult est pour le moins spécieux, puisqu'il revient à dire que pour prouver l'existence de Dieu, il faut l'avoir déjà prouvée, autrement dit, que la preuve *a priori* ne prouve rien, ce qui équivaut à totalement disqualifier la force de l'argument avancé par Descartes, avec cette preuve, dans *Méditation cinquième*. Il se trouve, en réalité, que la preuve dite ontologique n'a besoin d'aucune autre démonstration préalable, et se contente de

³⁹⁴ M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, t. 1, pp. 337-339.

³⁹⁵ *Méditation cinquième*, AT, IX, 1, p.52.

reposer sur la seule règle générale de l'évidence qui n'exige pas chez Descartes que Dieu la garantisse. Car, c'est manifestement, à l'inverse, la règle générale de l'évidence qui est, chaque fois, mobilisée dans les *Méditations troisième et cinquième*, pour garantir et prouver l'existence et la véracité de Dieu, et qui y suffit.

Cinquièmement, nous concluons des précédentes remarques que la *Méditation cinquième*, dans sa manière d'introduire la preuve dite ontologique, accrédite l'idée plus générale que Descartes ne fonde pas en Dieu l'expérience de l'évidence et, par là même, sa théorie de la connaissance. Car, affirmant, d'une part, que la preuve *a priori*, ou ontologique, repose sur la valeur objective de nos idées claires et distinctes que pose, avant elle, la règle générale de l'évidence, et affirmant, d'autre part, que la preuve *a priori* ne repose sur rien qui ait été préalablement conclu, il faut en déduire, sans ambiguïté, que la règle générale de l'évidence n'a jamais été conclue donc démontrée. C'est en elle que réside, de la sorte, l'ultime fondement de notre connaissance.

Il s'ensuit que l'hypothèse d'un Dieu trompeur qui n'est, rappelons-le, que l'évocation d'une vieille opinion³⁹⁶, ne résiste pas longtemps à l'usage méthodique de la raison. Elle commence à être mise hors-jeu dès que les prémisses de sa réfutation sont posées, au début et non à la fin de la *Méditation troisième*, avec l'énoncé de la règle générale de l'évidence qui exclut que nos idées claires et distinctes puissent nous tromper. L'hypothèse d'un Dieu trompeur est évacuée pour la même raison et, dans son principe, en même temps que celle de son avatar qu'est la fiction du malin génie. La preuve par les effets ne fait que tirer les conséquences de ce qui est déjà acquis. Cette rapide éviction de l'hypothèse d'un Dieu trompeur révèle sa fragilité et sa faiblesse à nous convaincre, presque autant que celle de la fiction du malin génie.

§ 2. UNE HYPOTHÈSE DISQUALIFIÉE A PRIORI

À l'appui de la démonstration de la faiblesse de l'hypothèse d'un Dieu trompeur, pourtant généralement prise pour la plus puissante des raisons de douter, il est important de s'arrêter sur la manière dont Descartes les qualifie lui-même. En fin de *Méditation sixième* l'ensemble des doutes, suscités et entretenus les jours passés, seront qualifiés d'hyperboliques et de ridicules à commencer par l'indécision entretenue au sujet de la distinction de la veille d'avec le sommeil :

³⁹⁶ Le texte latin de la *Méditation première* dit expressément « *vetus opinio* », *Meditatio prima*, AT, VII, p. 23.

Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules` particulièrement cette incertitude si générale touchant le sommeil, que je ne pouvais distinguer de la veille [...] ³⁹⁷.

Nous sommes très loin des termes de la *Méditation première* qui annonçaient, après l'exposé des raisons de douter, que toute opinion auparavant tenue pour vraie faisait désormais l'objet de doute, non par irréflexion ou légèreté, mais pour des raisons fortes et méditées, ainsi que le dit le texte latin :

[...] sed tandem cogor fateri nihil esse ex iis quae olim vera putabam, de quo non liceat dubitare, idque non per inconsiderantiam vel levitatem, sed propter validas et meditata rationes ³⁹⁸ ; [Mais, je suis enfin contraint d'avouer que rien de ce que je pensais autrefois être vrai, et il ne soit désormais permis de douter, et cela non par irréflexion ou légèreté, mais pour des raisons fortes et méditées (notre traduction)]

« Très fortes et mûrement considérées », renchérit le texte français de 1647 ³⁹⁹. Comment ces raisons, prises ensemble, si fortes et, à tous les sens du terme, si bien considérées peuvent-elles finir par être qualifiées d'hyperboliques et de ridicules ? N'y a-t-il pas là matière à s'étonner ? Nous sommes immédiatement tenté de résoudre cette apparente contradiction par la thèse, fort logique, consistant à dire que ce revirement dans la qualification des raisons qui soutiennent l'exercice du doute est la preuve même que l'enquête conduite par les six méditations méritait d'être menée à son terme et qu'elle a su porter ses fruits. Rétrospectivement, ce qui menaçait notre certitude pourra être enfin écarté et reconsidéré comme étant dénué de tout véritablement fondement ⁴⁰⁰. Cette argumentation tire sa force, non seulement de son bon sens, mais des positions respectives des deux énoncés, le premier, élogieux sur le sérieux des raisons de douter, se trouvant au début du cycle méditatif, le second, nettement péjoratif, se situant à son extrême fin et lui apportant sa conclusion. Le changement dans le jugement porté par

³⁹⁷ AT, IX, 1, p. 71.

³⁹⁸ *Meditatio prima*, AT, VII, p. 21.

³⁹⁹ « [...] mais je suis contraint d'avouer que, de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsideration ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées », AT, IX, 1, p. 17.

⁴⁰⁰ C'est la thèse que retient finalement Monsieur Denis Kambouchner au terme d'une analyse dense qui pose frontalement la question de la force et de la faiblesse des raisons de douter. Voir D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-Grands textes »], 2005, pp. 245, 328, 351-354.

Descartes mesurerait donc le chemin parcouru, l'effectivité du travail des six méditations. Les raisons de douter qui finissent par être disqualifiées, n'auraient pas manqué de commencer par être sérieuses et même redoutables. Peut-on se satisfaire de cette interprétation ? Tout d'abord, le choix du lexique voulu par Descartes peut surprendre. Les termes employés dans la *Méditation sixième* sont violents : « hyperboliques » et « ridicules », « digne de risée » signifie exactement le texte latin⁴⁰¹. En quoi le fait que les motifs de douter aient finalement pu être écartés devrait-il les rendre, même rétrospectivement, hyperboliques et ridicules ? Pourquoi seraient-ils soudain exagérés et ridicules, manifestement du fait même de leur caractère exagéré, s'ils ne l'étaient pas auparavant ? Si ces raisons sur lesquelles étaient appuyées le doute n'avaient déjà comporté en elles-mêmes quelque faiblesse originelle, le simple changement opéré par les démonstrations mises en œuvre dans les *Méditations* suffirait-il à justifier la sévérité de tels termes ? L'on peut en douter. Mais à supposer même que l'on veuille s'en tenir à cette lecture d'une disqualification rétrospective des raisons de douter, elle n'est guère recevable en ce qui concerne l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Car, nous nous heurtons à une difficulté, du moins à une exception, lorsqu'il s'agit de son évocation. Un élément textuel retiendra, ici, notre attention : la sentence sans appel qui frappe les raisons de douter avancées les jours précédents, en fin de *Méditation sixième*, est précédée d'un jugement, non moins sévère, sur la raison de douter qui repose sur l'opinion qu'il puisse exister un Dieu trompeur. Or, c'est dès les premiers mouvements de la *Méditation troisième* que la raison de supposer un Dieu trompeur est déjà qualifiée de « bien légère, et pour ainsi dire métaphysique »⁴⁰², le terme de métaphysique étant ici investi d'une résonance toute péjorative. Le moment auquel intervient de cette première disqualification, dans la *Méditation troisième*, doit être pris en considération. Car, à la différence de la sentence de la *Méditation sixième* qui disqualifie tous les doutes nés de la *Méditation première*, après le déploiement des arguments qui les dissipent, ce jugement sur la raison de douter de nos pensées fondée sur l'idée d'un Dieu trompeur intervient dans la *Méditation troisième*, non pas après, mais avant même que soit avancé le moindre commencement de preuve de l'existence de Dieu, de sa perfection et de sa véracité. Il ne s'agit pas d'un jugement rétrospectif. Descartes n'attend pas d'être sorti du régime du doute qu'elle engendre pour remettre en

⁴⁰¹ « [...] non amplius vereri debeo ne illa, quae mihi quotidie a sensibus exhibentur, sint falsa, sed hyperbolicae superiorum dierum dubitationes, ut risu dignae, sunt explodendae [...] », *Meditatio Sexta*, AT, VII, p. 89 ; [« [...] je ne dois pas craindre plus longtemps que les choses qui se présentent à moi, tous les jours, par l'entremise de mes sens, soient fausses, mais les doutes hyperboliques des jours passés doivent alors être rejetés comme étant dignes de risée [...] » (notre traduction)]

⁴⁰² « Et certes, puisque je n'ai aucune raison de croire qu'il y ait quelque Dieu qui soit trompeur, et même que je n'aie pas encore considéré celles qui prouvent qu'il y a un Dieu, la raison de douter qui dépend seulement de cette opinion, est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique », AT, IX, 1, p. 28.

cause la plus fragile, avec celle du malin génie, des raisons de douter, du moins pour remettre en cause sa vraisemblance, sa pertinence et sa force.

§ 3. UNE HYPOTHÈSE PARFOIS ABSENTE OU ABANDONNÉE

Nous avons déjà signalé, en comparant le doute du *Discours* et celui des *Méditations*, que l'hypothèse d'un Dieu trompeur est totalement absente des raisons de douter exposées dans la première présentation que fait Descartes de sa philosophie première, à savoir dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*. Nous avons alors vu comment l'on pouvait en conclure que son évocation n'est pas fondamentale, que l'exposition de la philosophie première de Descartes peut s'en passer. L'on tirera encore argument, en ce sens, de la manière dont elle survient, pour immédiatement être écartée, dans *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*. Il est, en effet, saisissant de constater que le dialogue de *La Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, marginalise immédiatement cette hypothèse, dès l'exposé des raisons de douter, sans même devoir attendre sa réfutation. Eudoxe y expose quatre raisons de douter dans le même ordre que celui des *Méditations*. Ainsi, évoque-t-il : i) les erreurs des sens que nous reconnaissons parfois et qui sont susceptibles de nous faire craindre qu'ils nous trompent toujours ; ii) puis l'exemple des mélancoliques qui ne sont pas comme ils s'imaginent être, mais qui s'imaginent comme ils se perçoivent par leur l'entremise de leur sens, ce en quoi les autres hommes ne se distinguent pas d'eux ; iii) puis l'expérience du rêve dont l'acuité des représentations ne correspond pourtant à aucune réalité présente de sorte que rien ne dit que nous ne rêvons pas les réalités qui nous semblent présentes alors que nous nous croyons éveillés ; iv) enfin, la possibilité que Dieu nous ait créés incapables de connaître la moindre vérité bien que nous croyons l'inverse⁴⁰³. Il y a pleine conformité entre la nature et l'ordre des arguments mobilisés ici et ceux mobilisés dans les *Méditations*. Mais, lorsque le personnage de Poliandre se persuade, à la suite des incitations d'Eudoxe de pratiquer, lui-même, pour sa propre gouverne, l'exercice du doute, il se propose pour cela d'avoir recours aux difficultés les plus fortes qui puissent soutenir son doute. Or, étrangement, pour qui est habitué à lire l'ordre des raisons de douter de manière inflationniste, et à considérer l'hypothèse d'un Dieu trompeur comme la plus puissante, il ne la retient pas. Il retient celle des erreurs des sens et celle d'un rêve généralisé. Si l'on veut bien admettre que ce choix n'est pas celui de Poliandre en tant que tel, qui n'a d'ailleurs, comme les deux autres personnages mis en présence, aucune épaisseur psychologique dans le dialogue, il faut en conclure

⁴⁰³ AT, X, pp. 510-512.

que l'argument du Dieu trompeur apparaît à Descartes comme philosophiquement plus fragile que ceux du rêve et du doute sensible qu'il fait retenir par Poliandre comme les arguments les mieux à même de remettre en cause ce qu'il croyait pourtant jusqu'alors savoir avec certitude.

§ 4. UNE HYPOTHÈSE QUI S'AUTODÉTRUIT

Aux faits textuels précédemment invoqués, nous nous proposons d'adjoindre une considération de type logique qui interdit, de penser que l'hypothèse d'un Dieu trompeur, bien que la plus générale, soit aussi la plus massive, la plus puissante des raisons de douter. Car, à bien y réfléchir, cette hypothèse est intenable en raison de son caractère autodestructeur. Étrangement ce caractère autodestructeur de l'argument ne sera opposé à Descartes par aucun de ses objecteurs. Et le commentaire cartésien ne s'y est guère attaché, à quelques exceptions près⁴⁰⁴. Quelle est précisément la nature de cette contradiction éludée, laissée dans l'ombre, par Descartes lui-même, ses objecteurs et ses commentateurs ? Il s'agit de l'impossibilité d'envisager, de fait, l'idée d'un Dieu absolument trompeur de manière sérieuse. Car, sans même avoir à démontrer que Dieu existe et que sa nature infiniment parfaite contrevient à la faiblesse de vouloir nous tromper, ce que Descartes fera dans les *Méditation troisième* et *Méditation cinquième*, sans avoir donc à examiner la validité de la vérité de la proposition « Dieu me trompe toujours » en elle-même, un autre argument permet de la réfuter. Cet argument peut nous délivrer immédiatement du doute, il repose sur la seule considération, non de l'idée, mais du fait d'avoir l'idée d'un Dieu trompeur. Comment pourrais-je, en effet, avoir le soupçon que Dieu veuille me tromper s'il le voulait vraiment ? Car, s'il est tout puissant, s'il m'a créé et s'il veut véritablement me tromper, comme le suppose l'hypothèse, il n'a pu faire en sorte que je puisse le soupçonner de tromperie. Si les trois postulats (ma création par Dieu, son absolue puissance et son absolue tromperie) contenus dans l'hypothèse d'un Dieu trompeur étaient vrais, je ne pourrais pas même concevoir l'idée d'un Dieu trompeur. Sa toute-puissance avant même d'être en contradiction avec la volonté de tromper, est en contradiction avec le fait que je puisse

⁴⁰⁴ Monsieur Mark Olson évoque brièvement l'idée que la portée générale de l'hypothèse d'un Dieu trompeur jette le doute sur l'argument lui-même et qui de la sorte se détruit. Voir M. A. OLSON, « Descartes' *First Meditation*: Mathematics and the Laws of Logic », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, n° 3, 1988, p. 407. Monsieur Denis Kambouchner évoque, d'une phrase, le caractère autodestructeur de l'argument du Dieu trompeur qui, s'il avait fait que nous nous trompions toujours, aurait aussi fait que nous nous trompions à son sujet. Voir D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-Grands textes »], 2005, p. 316.

en avoir seulement l'idée. Formellement, l'on peut traduire cette contradiction ainsi : je ne peux supposer que Dieu me trompe toujours et affirmer, en même temps, que la proposition par laquelle je le pense soit vraie. Nous retrouvons ici le problème posé par ce que l'on s'entend à désigner comme le « paradoxe » dit d'Epiménide le Crétois⁴⁰⁵ qui ne peut pas dire que tous les Crétois sont menteurs sans se contredire, ou de tout énoncé du type « je ne dis jamais la vérité » ou « ce que je suis en train de dire est faux ».

Moins que d'un paradoxe, il s'agit d'une autocontradiction, que nous pourrions appeler aussi un énoncé contre-performatif, ou contradiction performative⁴⁰⁶ au sens où la proposition selon laquelle j'affirme que Dieu tout puissant me trompe toujours, ou celle selon laquelle un Crétois soutient que tous les Crétois sont toujours des menteurs, ne forment pas des énoncés purement constatifs. Ces propositions créent, en étant énoncées, une contradiction avec le fait de les énoncer. Alors qu'un énoncé performatif revient à accomplir ce qu'il énonce par le seul fait de le dire, une contradiction performative ne peut pas produire ce qu'elle énonce et revient, en revanche, à produire un effet contraire au contenu de son énoncé. Dans les deux cas, l'acte locutoire est doublé d'un acte perlocutoire⁴⁰⁷ qui agit en modifiant immédiatement la situation du

⁴⁰⁵ « Oui, il y a beaucoup d'insoumis, de gens qui parlent pour ne rien dire, d'imposteurs, surtout parmi les circonscris, qu'il faut bâillonner car ils renversent des maisons entières en enseignant ce qu'il ne faut pas, et pour un honteux profit. L'un des leurs, leur propre prophète a dit : "Crétois toujours menteurs, méchantes bêtes, ventres paresseux". Ce témoignage est vrai. », SAINT PAUL, « Lettre à Tite », I, 12, in *La Bible*, trad. F. Boyer et A. Myre, Paris-Montréal, Bayard-Médiaspaul, 2001, p. 2624. Diogène Laërce attribue ce paradoxe à Eubulide de Millet, élève d'Euclide et adversaire d'Aristote dont il dit : « A Euclide succéda Eubulide de Millet qui inventa, dans la dialectique, plusieurs sortes de questions syllogistiques, à cause de la manière dont elles étaient conçues, menteuses, trompeuses, électres, enveloppées, sorites, cornues, chauves, par où il fournit matière à la plume des poètes comiques », DIOGENE LAËRCE, *Les vies des plus illustres philosophes de l'Antiquité*, (II, 10, 108), trad. du grec J.-G. de Chauffepié, Paris, Lefèvre, 1841, pp. 100-101.

⁴⁰⁶ Pour ce type de propositions, Alfred North Whitehead et Bertrand Russell emploient le terme général de contradiction. Voir A. N. WHITEHEAD, B. RUSSELL, *Principia mathematica*, t. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, pp. 63-68. Le concept de contradiction performative est forgé et systématiquement utilisé pour ce type de propositions dans les travaux de Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel sur l'éthique de la discussion. Jürgen Habermas définit ainsi une contradiction performative : « On fait intervenir ce concept lorsqu'un acte de parole constatif "Cp" repose sur des présuppositions non contingentes dont le contenu propositionnel contredit l'affirmation "p" », J. HABERMAS, *Morale et communication*, trad. de l'allemand C. Bouchindhomme, Paris, Flammarion [« Champs-Essais »], 1999, pp. 101-102. Récemment Monsieur Jean-Luc Marion a recouru à ce concept pour disqualifier la portée de l'argument de la folie dans ma *Méditation première* « [...] elle [le maintien de l'hypothèse de la folie] accomplirait une contradiction performative : les conditions de la discussion demandent la rationalité commune, qu'anéantit précisément l'argument utilisé ; la folie ne peut discuter rationnellement d'elle-même », J.-L. MARION, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2013, p. 105.

⁴⁰⁷ On entend par un acte perlocutoire, un acte d'énonciation qui, en plus d'être une locution, et de dire, à ce titre, quelque chose, produit aussi quelque chose qui n'est pas le seul fait de dire (illocution) par le fait

locuteur du seul fait de l'énonciation. Ainsi dans le cas de l'énonciation selon laquelle Dieu est trompeur, l'effet créé par l'énonciation, est doublement contradictoire. Car, si je dis « Dieu me trompe toujours », il faut immédiatement admettre soit que Dieu ne me trompe pas toujours, si ce que j'affirme est vrai en disant qu'il me trompe toujours, soit qu'il me trompe toujours mais, par conséquent, qu'il me trompe encore lorsque j'affirme qu'il me trompe toujours, ce qui revient à dire que le fait qu'il me trompe toujours est nécessairement faux. La seconde branche de l'alternative renvoie alors à la première qui renvoie, à son tour, à la seconde. Dans un cas comme dans l'autre, je ne peux soutenir que Dieu me trompe toujours ; cela est contradictoire avec l'acte d'énonciation de l'hypothèse⁴⁰⁸. En termes logiques, l'énoncé produit soit la négation de ce qu'il affirme (il est faux de dire que Dieu me trompe toujours si ce que je dis est vrai en le soutenant), soit l'affirmation de ce qu'il nie (il est vrai de dire que Dieu me trompe toujours si ce que je dis est faux en le soutenant). Si je prenais au sérieux l'hypothèse d'un Dieu trompeur, cela signifierait que je dise une chose (je me trompe toujours à cause que Dieu veut me tromper) et, qu'en la disant, en me trompant ou non, je fasse nécessairement l'inverse de ce que je dis ou dise l'inverse de ce que je fais. Que je me trompe en l'affirmant ou que je ne me trompe pas, Dieu ne peut, en aucun cas, être déclaré toujours trompeur. La situation que l'énonciation réalise contredit nécessairement sa vérité, dans les deux hypothèses. Un tel raisonnement ne soulève pas de contradiction intrinsèque à l'idée de Dieu, mais une contradiction extrinsèque, non pas une contradiction conceptuelle, mais une contradiction de fait⁴⁰⁹. L'énonciation d'une telle proposition crée immédiatement, et en cela elle est performative, une situation contradictoire, puisque la soutenir revient à en fournir implicitement un contre-

de le dire. Voir sur ce point J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, trad. fr. G. Lane, Paris, Éditions du Seuil [« Points-Essais »], 1970, pp. 101-131.

⁴⁰⁸ Alfred North Whitehead et Bertrand Russell mettront à jour qu'aucune proposition ne peut exprimer quelque chose au sujet d'elle-même, parce que la proposition ne peut être contenue en elle-même. Voir A. N. WHITEHEAD, B. RUSSELL, *Principia mathematica*, t.1, Cambridge, Cambridge University Press, 1910, pp. 63-68.

⁴⁰⁹ Monsieur Jaakko Hintikka applique une analyse comparable au *cogito* cartésien dans un article célèbre paru en anglais en 1962, puis en français en 1985. Il relève ce qu'il appelle une inconsistance existentielle dans l'affirmation par moi-même que je n'existe pas. Cette affirmation s'auto-annule. Il s'agit d'un acte d'énonciation absurde dont l'affirmation est impossible à soutenir, bien qu'elle soit parfaitement intelligible et irréprochable en tant qu'énoncé. Sa thèse consiste à interpréter le *cogito* comme résultant de la réalisation, encore confuse, par Descartes de l'inconsistance existentielle qui enveloppe l'idée que, moi qui le pense ou le dit, je n'existe pas. Le *cogito* découle de la tentative par Descartes de penser qu'il n'existe pas en doutant qu'il existe. L'acte de pensée ou performance entre en contradiction avec ce qui est pensé. Voir 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.

exemple. Cette situation entraîne ainsi la ruine logique de l'hypothèse décrite par l'énonciation.

D'un point de vue pratique, à partir du moment où j'ai seulement l'idée que Dieu puisse éventuellement être trompeur, il me suffit de rester sur mes gardes, je peux alors suspendre tout jugement, et c'en est fini du pouvoir de Dieu de me tromper. Le soupçonner de tromperie, c'est déjà pouvoir le mettre en échec. Si j'ai donc l'idée d'un Dieu trompeur, c'est que Dieu n'a pas détourné de lui tout soupçon. S'il n'a pas détourné de lui tout soupçon, soit il ne l'a pas voulu, soit il ne l'a pas pu. S'il ne l'a pas voulu, c'est donc qu'il n'est pas absolument trompeur. Si, en revanche, il ne l'a pas pu, c'est qu'il n'est pas absolument puissant, c'est donc qu'il n'est pas Dieu. Dans un cas comme dans l'autre, Dieu ne peut être et absolument puissant et absolument trompeur. Ce sera le ressort de la preuve, dite ontologique, de la *Méditation cinquième*. L'hypothèse d'un Dieu trompeur n'est pas moins entièrement factice et gratuite, du point de vue de la raison, que celle du malin génie. Comme toute fiction, elle recèle quelque chose d'illogique, d'impossible à penser. Elle associe deux idées sans lien logique, que Dieu me trompe et que je puisse penser qu'il me trompe. C'est une pure juxtaposition de mots. Elle juxtapose des énoncés sans pouvoir en faire une vérité.

§ 5. UNE HYPOTHÈSE MAINTENUE MALGRÉ SA FAIBLESSE

L'on peut alors se demander pourquoi Descartes ne relève pas lui-même la contradiction que recèle la fiction d'un Dieu absolument trompeur et pour quelles raisons il la conserve au titre des raisons de douter. Car, il aurait, en effet, pu déduire de la déficience logique d'une telle hypothèse, qu'elle ne pouvait figurer parmi les raisons susceptibles de soutenir sérieusement l'exercice du doute volontaire. Il aurait pu aussi, à défaut de l'écarter d'emblée et de ne pas la proposer comme raison valable de douter, l'utiliser pour sortir au plus vite possible du doute. Il aurait pu donc s'appuyer sur l'inconsistance existentielle, pour reprendre la terminologie utilisée par Monsieur J. Hintikka, de l'hypothèse d'un Dieu trompeur pour parvenir à établir la validité de la raison humaine. Descartes aurait ainsi d'emblée établi que nous ne pouvons avoir été créés aveugles à toute vérité, puisqu'il ne saurait y avoir de Dieu qui nous trompe toujours. Fort de cet acquis, il serait revenu à un simple problème d'usage de nos facultés de connaître et de méthode pour établir les premières vérités de sa philosophie. Il aurait, à partir de là, tout aussi bien pu démontrer l'existence de Dieu, sa véracité et toutes les vérités qu'il aurait examinées dans l'ordre. C'est ce qui se produit dans le *Discours de la méthode* où l'hypothèse d'un Dieu trompeur n'est jamais évoquée. Or, Descartes ne choisit pas cette voie dans les *Méditations*. Il maintient, malgré son inconsistance, l'idée qu'un Dieu puisse le tromper, à titre d'hypothèse provisoire,

montre qu'il ne peut pas le tromper sur sa propre existence et qu'il ne peut pas penser se tromper lorsqu'il possède une évidence qui atteint un même niveau de clarté et de distinction que celle de sa propre existence. Pourquoi avoir choisi cette voie ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous excluons, ici, suivant un principe de charité interprétative, conforté par le caractère constamment et rigoureusement logique de sa pensée, que Descartes ait pu ne pas percevoir cette possibilité de disqualification immédiate de l'hypothèse d'un Dieu trompeur. Nous en déduisons qu'il ne l'évacue pas, non parce qu'il ne le peut pas encore, mais parce qu'il ne le veut pas⁴¹⁰. Pourquoi donc Descartes ne le veut-il pas et conserve-t-il l'hypothèse, si fragile, en raison de la contradiction performative que porte en elle son énonciation, d'un Dieu trompeur comme une raison de douter ? Nous suggérons que si Descartes avait renoncé à l'utiliser, il se serait privé d'un moyen tactique de rendre impérieux l'éclaircissement de sa pensée sur la question de l'existence et de la véracité de Dieu dans le processus méditatif. L'argument de la contradiction extrinsèque de l'idée d'un Dieu trompeur avec le fait que j'en émette l'hypothèse, ne permet pas d'établir autre chose que l'idée d'un Dieu trompeur ne résiste pas à l'analyse logique. Elle ne permet pas de dire pour autant qu'il existe un Dieu tout puissant, ni qu'il n'est pas trompeur. Elle ne purge aucune des hypothèses envisageables quant à l'existence et la nature de Dieu. L'évacuation immédiate de l'hypothèse d'un Dieu trompeur pour une raison indépendante de l'examen de son existence et de sa nature laisserait subsister deux hypothèses : celle d'un Dieu qui n'existerait qu'en idée mais pas en réalité et celle d'un Dieu qui voudrait me tromper mais dont la puissance serait limitée puisque, *de facto*, il n'y parviendrait pas toujours. Ajoutons sur ce point que la *Méditation quatrième* servira, non seulement, à montrer comment la toute-puissance de Dieu est compatible avec le fait que je me trompe parfois, mais, aussi et tout aussi bien, avec le fait que je puisse ne pas me tromper, en affirmant que ma capacité de déjouer l'erreur n'est pas une limitation de sa puissance, mais un effet de sa bonté, qui a voulu que nous soyons en mesure de faire un bon usage de notre entendement fini et de notre volonté infinie. L'hypothèse d'un Dieu trompeur dans la *Méditation première* se justifie donc, malgré sa faiblesse logique, en raison de l'occasion et de l'obligation qu'elle crée de prouver l'existence et la véracité de Dieu. Son apparition coïncide, dans les *Méditations*, avec l'ampliation du dispositif consacré aux démonstrations de l'existence de Dieu, qui n'était encore que peu développé dans l'exposition antérieure qu'en proposait le *Discours de la méthode*.

⁴¹⁰ Nous divergeons ici, en partie, de la lecture proposée par Monsieur Denis Kambouchner qui souligne bien que le chemin pour mettre à jour l'incohérence de l'hypothèse du Dieu trompeur promet d'être long, mais qui estime que cette hypothèse « ne peut être *immédiatement* dénoncée en terme suffisamment rigoureux », D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presse Universitaires de France [« Quadrige-Grands textes »], 2005, p. 328.

Autrement dit, on peut supposer et admettre que l'hypothèse d'un Dieu absolument trompeur justifie l'accent qui est mis dans les *Méditations* sur la question de l'existence et de la nature de Dieu. Notons que cela ne signifie en rien que Descartes trouve en Dieu la garantie de la vérité de nos connaissances, ce qui est encore une toute autre question. L'hypothèse d'un Dieu trompeur maintient ainsi une tension, participe d'une dramatisation de la pensée propre à l'exercice méditatif aux fins de préparer la voie aux preuves de l'existence de Dieu et à la thèse de sa véracité.

§ 6. UNE FAIBLESSE PRISE EN COMPTE PAR LE TEXTE FRANÇAIS DE 1647 ?

Venons-en, un instant, à l'inflexion du texte français de 1647 par rapport au texte latin de 1641 concernant la qualification de la puissance du malin génie. Elle nous semble particulièrement importante, si tant est que Descartes a saisi, ici, l'occasion de la traduction des *Méditations* pour se corriger lui-même et éclaircir sa pensée comme le déclare la *Préface du libraire au lecteur* de l'édition française de 1647 :

On trouvera partout cette version assez juste, et si religieuse, que jamais elle ne s'est écartée du sens de l'auteur. Je pourrais assurer sur la connaissance que j'ai de la lumière de l'esprit des traducteurs, qui facilement n'auront pas pris le change. Mais j'en encore une certitude plus authentique, qui est qu'ils ont (comme il était juste) réservé à l'auteur le droit de revue et de correction. Il en a usé, mais pour se corriger plutôt qu'eux, et pour éclaircir seulement ses propres pensées. Je veux dire, que trouvant quelques endroits où il lui a semblé qu'il ne les avait pas rendues assez claires dans le latin pour toutes sortes de personnes, il les a voulu ici éclaircir par quelques petits changements, que l'on reconnaîtra bientôt en conférant le français au latin⁴¹¹.

Comparons donc le français au latin. Le texte de 1641 en latin ne distingue pas le degré de perfection des attributs de Dieu de celui des attributs du malin génie, alors que le texte français introduit, à l'inverse, une distinction fondamentale en ne réservant qu'à Dieu le privilège de l'absoluité. Ainsi le malin génie ne sera pas qualifié de souverainement, ou au plus haut point, rusé et puissant, mais seulement de « non moins rusé et trompeur que puissant »⁴¹² dans la *Méditation première*, puis de « très puissant et très rusé »⁴¹³ dans la *Méditation seconde*. Enfin, dans la même méditation, le superlatif

⁴¹¹ AT, IX, 1, pp. 2-3.

⁴¹² *Id.*, p. 17.

⁴¹³ *Id.*, p. 19.

« *potentissimum* »⁴¹⁴ se rapportant au malin génie sera rendu par les termes « extrêmement puissant » et non par l'expression « souverainement puissant » ou « absolument puissant ». L'on est en droit, ici, de se poser la question de savoir si une entière fidélité à la lettre du texte latin, telle que la rétablit la traduction de Madame Michelle Beyssade, en qualifiant le malin génie de « souverainement puissant »⁴¹⁵ ne pêche pas, sur ce point particulier, par excès de zèle. Car, ne peut-on pas penser que la traduction française de 1647, approuvée par Descartes, dissipe, volontairement et à bon escient, toute ambiguïté en réservant le superlatif absolu à la qualification des attributs de Dieu et le superlatif relatif à la seule qualification de la puissance et de la ruse du malin génie ?

Nous pouvons, en premier lieu, écarter l'idée que cette différence entre les deux textes serait anecdotique, sans importance, ni signification et qu'il faille se contenter de la verser au compte d'une approximation de la traduction, d'une infidélité qui n'engagerait pas le fond de la doctrine cartésienne. Pour cela, nous nous appuyons sur le fait que la rectification du latin au français se répète trois fois. Elle porte non pas sur une occurrence isolée et discordante, mais sur toutes les occurrences du texte qui qualifient la puissance du malin génie. Cela exclut donc manifestement qu'il puisse s'agir d'un flottement ou d'une infidélité partielle de la traduction. Nous remarquerons, en second lieu, que la différence de sens entre superlatif relatif et superlatif absolu est loin d'être négligeable, en tant qu'elle réserve ce qui est absolu à Dieu. L'importance de cette décision d'ordre doctrinal nous invite à exclure qu'il puisse s'agir d'une infidélité répétée de la traduction du duc de Luynes à laquelle Descartes n'aurait prêté, par pure négligence, ni attention, ni intérêt. Ainsi, alors que le texte latin distinguait le Dieu trompeur du malin génie selon un principe d'opposition entre totalement bon (« *optimum Deum* »⁴¹⁶) et totalement mauvais (« *malignum* »⁴¹⁷), vérac (« *fontem veritatis* »⁴¹⁸) et rusé ou trompeur (« *summe callidum* »⁴¹⁹), le texte français introduit une nouvelle distinction fondée sur une différence de puissance qui instaure, en fait, une différence de nature, entre une puissance infinie et une puissance, qui pour être très

⁴¹⁴ *Meditatio secunda*, AT, VII, p. 26.

⁴¹⁵ *Méditations métaphysiques*, trad. M. Beyssade, Paris, Le Livre de Poche [« Classiques de poche »], 1990, pp. 45, 53.

⁴¹⁶ *Meditatio prima*, AT, VII, p. 22.

⁴¹⁷ *Ibid.*

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*

grande, n'en est pas moins finie. Cette distinction, apportée par le texte français n'est pas moins importante que la première, déjà contenue dans le texte latin. L'importance de ce changement plaide pour une l'idée que nous avons à faire à une modification volontaire du texte, acceptée ou apportée, par l'auteur même des *Méditations*.

Reste à savoir ce qui justifie ce déplacement de sens dans la qualification de la puissance du malin génie. S'agit-il, comme nous l'avons déjà suggéré, de ne pas heurter les théologiens et les dévots en prêtant, de manière inconvenante, à un mauvais génie l'absoluité qui ne revient qu'à Dieu ? Très probablement. Mais cette seule justification nous paraît insuffisante compte tenu du caractère ouvertement gratuit de l'hypothèse du malin génie qui renvoie moins à un être supposé réel qu'à un artifice. Aussi, nous suggérons que l'inflexion du texte français de 1647 pourrait s'expliquer parce qu'elle permet d'évacuer la contradiction logique par laquelle péchait l'hypothèse du Dieu trompeur. En effet, autant un être absolument trompeur ne peut être absolument puissant, si je l'en soupçonne, autant un être, même très puissant, peut toutefois ne l'être encore qu'insuffisamment pour me tromper toujours, de sorte qu'il devient possible que je l'en soupçonne comme nous le faisons en méditant avec Descartes. Le malin génie sera très puissant, et non absolument puissant, puisqu'il ne parvient pas à me tromper absolument, étant donné que s'il parvenait à me tromper absolument parlant, je ne pourrais pas même le soupçonner d'être trompeur. Il me tromperait et je n'en saurais jamais rien. La manière dont le texte français de 1647 distingue l'absolue puissance de Dieu et la très grande puissance du malin génie concourt à suggérer que Descartes avait à l'esprit la contradiction performative propre à l'hypothèse d'un Dieu trompeur et absolument puissant, qu'il évacue de cette façon en faisant, rétrospectivement, à l'occasion de la traduction française, de la fiction d'un malin génie seulement très puissant son avatar plus présentable sur le plan logique.

Cette atténuation de la puissance du malin génie comparée à celle du Dieu trompeur, bien qu'il s'agisse d'une pure fiction, la rend, sous ce rapport, grâce aux apports du texte français de 1647, logiquement plus cohérente que celle d'un Dieu trompeur. Est-ce à dire qu'avec le malin génie, le doute retrouve une cohérence logique, une valeur et une force supérieure qu'il avait perdues avec l'hypothèse d'un Dieu trompeur ? Et est-ce que cela ne contrevient pas au principe général d'une lecture déflationniste du doute que nous promouvons ? Cette possible objection à la thèse que nous défendons appelle deux réponses. i) Tout d'abord, cette cohérence logique de la fiction du malin génie ne provient, dans notre hypothèse, que d'un ajustement occasionné, *a posteriori*, par la traduction du duc de Luynes. Elle ne concerne pas le texte latin, qui frappe de la même contradiction l'idée en moi d'un Dieu trompeur et celle du malin génie en qualifiant identiquement la puissance trompeuse de l'un et de l'autre à l'aide du même adverbe « *summe* ». En ce sens, une lecture strictement déflationniste des raisons de douter reste valable pour l'interprétation du texte de 1641.

ii) Secondement, même en ne considérant que le texte français de 1647, l'hypothèse du malin génie perd en réalisme ce qu'elle gagne en cohérence logique, en étant soustraite à la contradiction performative entre le fait d'être toujours trompé et de le dire. Car, là encore, si l'hypothèse du malin génie prolonge l'hypothèse du Dieu trompeur, le faisant, cette fois-ci, à visage découvert, sous les traits d'une fiction dévoilée, elle perd en puissance. Elle est une fiction méthodique, un simple truchement de la volonté pour continuer à faire vivre l'exercice du doute qui, sans ce sursaut de détermination et de fiction, risquerait de s'essouffler sous le poids de nos anciennes opinions et d'une certaine acédie. La volonté de douter prend le pas sur la raison même de douter et sa vraisemblance. Elle en prend le relais.

Avec l'entrée en jeu des deux dernières hypothèses présentées par la *Méditation première*, le doute des *Méditations* a recours à trois niveaux de fiction. i) Il est, tout d'abord, actif et volontaire. Il n'est pas subi. Car, je dois m'efforcer de douter en vertu d'une libre décision de ma volonté. Il s'agit d'un exercice par lequel je feins de douter de ce dont je ne doute pas naturellement. ii) En second lieu, l'exercice du doute conduit à considérer comme des fictions tous nos contenus de pensée. Je feins que tout est fictif, je fais l'hypothèse que tout ce que je pense n'est qu'hypothétique. iii) En troisième lieu, lorsque le doute atteint son extension maximale, avec les hypothèses d'un Dieu trompeur, puis celle du malin génie, il repose sur des raisons de douter qui sont des fictions absolues, des propositions parfaitement artificielles voire logiquement incohérentes, ce qui n'était pas, ou moins le cas (pour la troisième) des premières raisons de douter qui renvoyaient à des réalités, celle de l'erreur perceptive, celle de la folie, celle éminemment banale du rêve. En ce sens, les trois premières raisons qui soutiennent l'exercice du doute sont plus crédibles, plus vraisemblables que les deux dernières. L'hypothèse du Dieu trompeur et celle du malin génie voient leur faiblesse confirmée à l'égard du peu de résistance qu'elles offrent à leur réfutation au cours du parcours méditatif. Elles doivent cette faiblesse au caractère invraisemblable des figures qu'elles mettent scène.

§ 7. UNE HYPOTHÈSE SURESTIMÉE ?

Cela pose alors une question : la fragilité des dernières raisons de douter ne met-elle pas en cause le sérieux de toute l'entreprise du doute consistant à employer tous ses soins à se tromper soi-même ? Les dernières pierres apportées à l'édifice du doute ne fragilisent-elles, ne décrédibilisent-elles pas, finalement, l'ensemble qu'elles sont censées parachever ?

Concernant la crédibilité de l'ensemble de la démarche adoptée dans la *Méditation première*, nous ne saurions suivre complètement Ferdinand Alquié lorsqu'il favorise une interprétation existentielle du doute cartésien, refuse au doute toute dimension tactique, finalisée et calculée et nous invite à prendre résolument au sérieux toutes ses étapes :

[...] son doute est donc bien volontaire. Mais dans les *Méditations*, la volonté qui l'anime n'est pas orientée vers une fin clairement pensée ; en ce cas, en effet, le doute perdrait tout sérieux, et l'on ne comprendrait pas qu'il faille, comme le demande Descartes, s'y livrer tout entier pour le comprendre : se livrer au doute c'est ignorer où il mène, envisager comme possible le fait de n'en pouvoir sortir⁴²⁰.

Les différents niveaux de fictions enchevêtrés dans l'exercice du doute, en font une construction très élaborée, baroque par son goût de l'artifice, et savante par sa maîtrise, qui crée les conditions pour que la méditation entre dans univers de fictions. Descartes joue de la fiction et sait très bien, dès le départ qu'il peut sortir du doute à tout moment. Il sait, aussi, comment il en sortira et quand. Il choisit pour en sortir la voie la plus longue et parce ses détours volontaires permettront d'établir la certitude de l'existence de l'*ego*, puis celle de l'existence de Dieu. Le doute est ainsi parfaitement maîtrisé de part en part et sert de levier aux six méditations. Il permet de se jouer de la raison comme il se joue du réel, mais pour mieux déjouer les risques d'illusion qu'il envisage ; car l'usage cartésien de la fiction n'a pas pour but de tromper, de fabriquer des illusions, mais, à l'inverse, de lutter contre toute forme d'illusion. C'est pour cela que Descartes a recours à la fiction, parce qu'une fiction est tout le contraire d'une illusion, elle se fabrique alors qu'une illusion se subit. Elle est le meilleur antidote contre l'illusion. C'est pourquoi Descartes avoue, non sans quelque réserve, pour ne pas dire quelque regret, dans les *Réponses aux secondes objections*, ne pas avoir trouvé meilleur moyen d'atteindre la certitude et de s'assurer de la vérité :

C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fut jamais sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une méditation toute entière [...] ⁴²¹.

⁴²⁰ F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-Essais philosophiques »], 1950, p. 175.

⁴²¹ AT, IX, 1, p. 103.

Le doute ne doit pas être pris trop au sérieux contrairement à ce que souhaitait Ferdinand Alquié. Arnauld ne s'y est pas trompé. Il suggère que Descartes fasse précéder la *Méditation première* d'une préface spéciale pour avertir le lecteur que ce n'est pas sérieusement et tout de bon que l'on y doute. Le passage des *Objections* dans lequel Arnauld identifie parfaitement le caractère artificiel des raisons de douter mérite d'être ici rapporté :

Toutefois je ne sais s'il ne serait point à propos de la [la *Méditation première*] munir de quelque préface, dans laquelle le lecteur fût averti que ce n'est pas sérieusement et tout de bon que l'on doute de ces choses, mais afin qu'ayant pour quelque temps mis à part toutes celles *qui peuvent donner le moindre doute*, ou, comme parle notre auteur en un autre endroit, *qui peuvent donner à notre esprit une occasion de douter la plus hyperbolique*, nous voyons si, après cela, il n'y aura pas moyen de trouver quelque vérité qui soit si ferme et si assurée, que les plus opiniâtres n'en puissent aucunement douter. Et aussi au lieu de ces paroles : *ne connaissant pas l'auteur de mon origine*, je penserais qu'il vaudrait mieux mettre : feignant de ne pas connaître⁴²².

Descartes suivra le conseil d'Arnauld dans la rédaction de l'*Abrégé des six médiations*, rappelant que ce dont on doute dans les *Méditations* ne saurait être sérieusement mis en doute par un homme de bon sens, que l'on doute précisément de ce dont nous n'avons pas naturellement de raisons de douter, mais que cet usage du doute permet de distinguer l'incertitude de nos connaissances sensibles de la certitude de nos connaissances purement intellectuelles :

Et enfin, j'y [dans la *Méditation sixième*] 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 mise en doute par un 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 [...]⁴²³.

L'artifice et la fragilité des raisons de douter, en particulier des deux dernières, ne sont donc pas des arguments décisifs à l'encontre de l'entreprise du doute qui est lui-même un artifice maîtrisé. Cette fragilité est assumée par Descartes. Il s'agit et il ne peut s'agir que d'une expérience de pensée, comme le souligne Monsieur Denis Kambouchner, qui annonce son caractère délibéré et artificiel, de sorte la question de

⁴²² *Id.*, p. 167. La seconde suggestion d'Arnauld, utilisant le verbe feindre, clarifie la lecture qu'il fait, et qui, selon nous, doit être faite de la *Méditations première*. Les raisons hyperboliques de douter ne sont que des fictions utiles.

⁴²³ AT, IX, 1, p. 12.

savoir si Descartes voulait douter pour de bon a moins de sens qu'il n'y paraît⁴²⁴. Que le doute métaphysique soit un exercice, au sens premier de ce qu'est une méditation, c'est-à-dire, comme tout exercice, une fiction est ce que ni Gassendi, ni Leibniz n'ont voulu admettre. Paradoxalement, eux qui en instruisent si sévèrement le dossier, ont pris le doute cartésien plus au sérieux que Descartes lui-même qui cherche des occasions de douter, quitte à devoir les inventer. Leurs critiques, fondées sur des critères de pure logique, sont d'autant plus éclairantes sur la nature de la démarche cartésienne. Dans les *Cinquièmes objections*, Gassendi reproche à Descartes d'avoir eu recours aux raisons de douter de la *Méditation première* qu'il qualifie de machine (« *machinam* »), de fabrication d'illusions (« *praefligias* ») et de recherche de détours et nouveautés (« *ambages* ») alors qu'il eût suffi de tenir pour fausses les choses tenues pour incertaines et de mettre ensuite à part celles reconnues comme vraies⁴²⁵. Il insiste immédiatement en déclarant ne pas voir en quoi Descartes avait besoin d'un si grand appareil pour parvenir au *cogito*, alors qu'il aurait pu inférer la certitude de son existence de n'importe laquelle de ses actions, et non seulement de l'acte de penser⁴²⁶. Faire à Descartes ce procès revenait, de la part de Gassendi, à méconnaître que l'intérêt de la méditation réside dans l'exercice et les détours qu'il pense devoir dénoncer. Car, ces détours, artificiellement provoqués, vont notamment permettre de prêter attention à la véritable nature de l'*ego*, en la démêlant de tout ce qui ne lui appartient pas. Leibniz fera preuve du même aveuglement au véritable intérêt du doute. Dans ses *Remarques sur la partie générale des Principes de Descartes*, il ouvre le feu, en des termes peu amènes à l'encontre de la démarche cartésienne⁴²⁷. Leibniz, comme Gassendi, voit dans

⁴²⁴ D. KAMBOUCHNER, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, Introduction générale, Première Méditation*, Paris, Presses Universitaires de France [« Quadrige-Grands textes »], 2005, pp. 212-214.

⁴²⁵ « An non futurum fuisset magis et philophico candore et veritatis amore dignum, res, ut se habent, et bona fide ac simpliciter enunciare, quam, quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praefligias, sectari ambages ? », *Objectiones Quintae*, AT, VII, p. 258 ; [« N'eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité de dire les choses simplement, de bonne foi, et comme elles sont, que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine, forger ces illusions, rechercher ces détours, et ces nouveautés ? », trad. Clerselier de 1647, légèrement revue et corrigée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p.708.

⁴²⁶ « Attamen non video tibi opus fuisse tanto apparatu, quando aliunde certus eras, et verum erat, te esse ; poteraque idem vel ex quavis alia tua actione colligere, cum lumine naturali notum sit, quicquid agit, esse », *Objectiones Quintae*, AT, VII, p. 259 ; [« Mais je ne vois pas que vous ayez eu besoin d'un si grand appareil, puisque d'ailleurs vous étiez déjà certain de votre existence, et que vous pouviez inférer la même chose de quelque autre que ce fût de vos actions, étant manifeste par la lumière naturelle que tout ce qui agit est ou existe », trad. Clerselier (édition de 1647), trad. Clerselier de 1647, légèrement revue et corrigée par F. Alquié in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, p. 708.]

⁴²⁷ « Ce que Descartes dit ici [à l'article premier de la première partie des *Principes de la philosophie*] sur la nécessité de douter de toute chose dans laquelle il y a la moindre incertitude, il eût été préférable de la

le doute cartésien un dispositif qui recherche l'originalité, alors que, nous l'avons vu, Descartes regrette précisément l'inverse dans le recours aux arguments sceptiques dont il fait usage. Ils estiment que, d'un point de vue logique, le doute ne s'impose pas, qu'il est inutile. Gassendi et Leibniz n'ont pas totalement tort, car ils pressentent, dans leurs critiques, que la *Méditation première* ne s'écrit pas encore selon l'ordre des raisons et que le doute n'y a pas de vertu strictement logique, mais une vertu simplement propédeutique à l'usage de la raison. L'extravagance du doute doit être prise au sens littéral, comme celle d'un détour, une sortie hors du chemin qu'est la méthode. Les *Méditations* doivent moins se lire que se vivre comme un effort de changement et de conversion de notre pensée auquel la contraint l'exercice du doute. C'est précisément pour cela que les raisons de douter outrepassent ou ignorent les exigences de la logique. La raison est mise en réserve, en position d'attente dans la *Méditation première*.

La fragilité de l'hypothèse du Dieu trompeur, que met en évidence une lecture déflationniste du doute, suggère, par contrecoup, que la véracité divine, mettant fin à l'hypothèse du Dieu trompeur, ne joue pas si bien le rôle que l'on veut trop souvent lui faire tenir dans la théorie cartésienne de la connaissance. L'on peut légitimement soupçonner, par conséquent, que le poids et la considération excessive accordés par les commentateurs à l'hypothèse d'un Dieu trompeur relèvent, en réalité, d'une intention de lecture visant à valoriser l'importance de la véracité divine dans la philosophie première de Descartes et à lui accorder le rôle de premier fondement dans la théorie cartésienne de la connaissance. Aussi suggérons-nous d'inverser la logique interprétative qui guide implicitement la lecture inflationniste et canonique du doute. Ce n'est pas parce que la raison de douter fondée sur l'hypothèse d'un Dieu trompeur a véritablement du poids que le commentaire dominant reconnaît à la véracité divine l'importance qu'il lui accorde, mais c'est bien plutôt parce que le commentaire canonique a voulu accorder aux preuves de l'existence de Dieu et à sa véracité un rôle de premier plan chez Descartes qu'il en a accordé un tout aussi massif à l'hypothèse qu'elles réfutent. En donnant un crédit exagéré au sérieux de l'hypothèse d'un Dieu trompeur que vient disqualifier la connaissance de la véracité divine, c'est au principe de la véracité divine que ce crédit exagéré entend, par voie de conséquence, donner une importance fondamentale. La valeur de l'antidote est fixée par l'importance du mal qu'il combat. Aussi exige-t-elle une lecture inflationniste des moyens de douter de la *Méditation*

ramasser dans le précepte suivant, plus satisfaisant et plus précis : il faut à propos de chaque chose considérer le degré d'assentiment ou de réserve qu'elle mérite, ou, plus simplement, il faut examiner les raisons de chaque assertion. Ainsi les chicanes sur le doute cartésien eussent cessé. Mais peut-être l'auteur a-t-il préféré émettre des paradoxes, afin de réveiller par la nouveauté, le lecteur engourdi », G. W. LEIBNIZ, « Remarques sur la partie générale des *Principes* de Descartes » in *Opuscules philosophiques choisis*, trad. du latin P. Schrecker, Paris, Vrin [Bibliothèque des textes philosophiques], 1978, p. 17.

première, qui place au sommet de la hiérarchie des raisons de douter l'hypothèse d'un Dieu trompeur et celle du malin génie qui en est l'avatar. Ainsi, les thèses d'un doute inflationniste, de la prétendue faiblesse des raisons de douter qui précèdent l'hypothèse d'un Dieu trompeur, de la dépendance de l'hypothèse du malin génie à l'égard de celle d'un Dieu trompeur forment un ensemble solidaire et cohérent. Elles concourent toutes à asseoir que la thèse du fondement en Dieu de la connaissance humaine est la clef de voûte du système cartésien⁴²⁸. C'est précisément cette thèse générale d'un fondement en Dieu de la science qu'une lecture déflationniste du doute peut contribuer à remettre en cause.

⁴²⁸ Ces quatre thèses, bien que formant système, ne se retrouvent pas toujours toutes réunies chez tous les commentateurs de Descartes. C'est, par exemple, le cas chez Monsieur Harry Frankfurt qui adhère, certes, à une lecture inflationniste du doute cartésien, mais sans toutefois soutenir que Dieu fonde absolument la science cartésienne. Voir, sur cet aspect de la question du fondement de la connaissance chez Descartes, H. FRANKFURT, *Démons, rêveurs et fous : la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, trad. de l'anglais S. M. Luquet, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée-Essais philosophiques »], 1989, pp. 237-242.