

Denis Kambouchner *

Descartes : la certitude au risque de la psychose ** ?

L'opération radicale de Descartes, plaçant un doute « hyperbolique » au principe d'une nouvelle métaphysique et d'une nouvelle philosophie, a prêté à toutes sortes d'interprétations. Aujourd'hui encore, elle n'a rien perdu de sa puissance de fascination, y compris sur un plan psychopathologique. Qu'est-ce qui se joue, par exemple, dans l'évocation d'un Dieu qui m'aurait fait tel que je me trompe dans tout ce que je crois voir et dans tout ce que je crois déduire ? La certitude du *Cogito* peut-elle être ainsi emportée ? Et quelle sécurité d'esprit peut être conquise sur le fond d'une telle imagination ? La subjectivité cartésienne est-elle, définitivement, une subjectivité hantée ? Un retour sur la lettre des textes, en même temps qu'une réflexion sur le programme explicite de la philosophie cartésienne devraient permettre de répondre au moins en partie à ces interrogations.

Descartes est pour les analystes un sujet de choix. En témoigne, notamment du côté de Lacan, un rayon entier d'études que je n'ai pu parcourir que de manière très partielle, avec une exception pour le beau livre subtil dû récemment à Frédéric Pellion ¹.

Il y a à ce tropisme une double raison.

D'abord, la position de proue que l'historiographie philosophique, du moins dans ses versions les plus courantes, réserve toujours à l'auteur du *Discours de la méthode*, en tant qu'initiateur d'une sorte de révolution intellectuelle qui ouvre proprement la pensée moderne en fondant le régime moderne du sujet.

Mais aussi et solidairement, il y a la dramatisation particulière que Descartes a imprimée à son entreprise : tout se passe comme si la transformation ou réforme de la philosophie, telle qu'il l'a conçue, ne pouvait avoir lieu ou du moins se présenter sinon sous la condition et la forme de cette dramatisation.

À ce titre, on pourra dérouler une longue histoire, qui commence avec les trois rêves de novembre 1619 et se poursuit avec la recherche de la

solitude dans des « déserts » de Hollande, d'où le philosophe ne se laissera tirer que par l'invitation d'une reine. Cette histoire a sa dimension littéraire, dans la stylisation propre au *Discours*, où Descartes se donne un temps pour « un homme qui marche seul et dans les ténèbres ² », mais aussi dans la dramaturgie des *Méditations* (ainsi au début de la *Seconde* : « comme si j'étais tombé dans une eau très profonde ³ », etc.). Elle a surtout sa structure philosophique, dans la grande scène de la métaphysique (ou « philosophie première ») qui part du renversement de toutes les anciennes opinions, avec des « raisons de douter » de plus en plus impressionnantes, passe par le moment-clé du *Cogito* et se poursuit jusqu'à l'assurance acquise de l'existence d'un Dieu infini et souverainement parfait. Tel est le moment ascendant des trois premières *Méditations*, précédant, selon une symétrie quasi parfaite, un moment descendant (avec desserrement progressif de l'étau du doute hyperbolique), qui porte réinstallation du sujet méditant ⁴ dans l'usage de ses facultés (*Méd. IV*), dans la science (*Méd. V*), et enfin dans son corps avec tout son environnement physique (*Méd. VI*). Entrons un peu dans cette dramaturgie.

1

Au cœur de la dramatisation ou dramaturgie cartésienne, il y a l'auto-réinstitution du sujet cartésien, ou si l'on veut sa re-naissance. Cette re-naissance passe-t-elle par une sorte de mise à nu ? Oui et non. Il y a bien dans la *Méditation II* un passage de mise à nu ; il concerne le morceau de cire donné comme exemple pour l'analyse de la perception :

« Quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain ⁵. »

Le sujet méditant, lui, ne peut pas à proprement parler se mettre à nu ; et ce n'est pas simplement pour des raisons de convenance rhétorique, puisqu'il va jusqu'à se dépouiller de son corps. Que serait un esprit mis à nu ? Il faudrait qu'il ait des contours. Mais, à coup sûr, il y a dans le registre des pensées ou des croyances un dépouillement de tout ce qui peut être suspect d'inauthenticité, de tout ce qui n'appartient pas à titre indéfectible au sujet méditant, et donc une forme de mise à nu de la pensée.

La discussion qu'on peut avoir sur cette notion illustre la difficulté de trouver à la réinstitution, reconstruction ou auto-réinvention du sujet cartésien une figure symbolique ou métaphorique adéquate. Cette difficulté se ramène par un côté à celle qui concerne le mode exact de la relation à soi

dans le *Cogito*, sa symbolisation ou sa catégorisation. Il y a là une espèce d'ombilic mental ou noétique que l'on est voué à n'approcher que par esquisses, *Abschattungen*, selon le terme employé par Husserl à propos de l'objet physique.

Mais ce qui complique encore les choses est que ce grand moment d'auto-réinvention a lieu, je ne dirai pas en présence, mais en rapport avec un autre. Et nous avons ici deux figures de cet Autre, formellement distinguées par Henri Gouhier ⁶ : le Dieu trompeur, et le malin génie. Ceux-ci représentent deux degrés dans l'altérité ou plutôt dans l'adversité ; nous pourrions dire : le grand Autre et le moyen Autre ⁷. En effet, le malin génie est un adversaire avec qui l'on peut se mesurer : il dépense un certain effort, lequel a ses limites. Le Dieu trompeur en revanche, supposé un instant qu'il puisse exister, n'est pas une figure avec laquelle on puisse rivaliser : il fait absolument ce qu'il veut. C'est pourtant contre la menace que laisse planer l'imagination de ce Dieu que les *Méditations* s'avancent, ce qu'on ne peut manquer de se représenter comme un très grand péril ; autrement dit, la charge fantasmatique de cette imagination d'un Dieu trompeur est maximale. On peut évoquer l'énorme fantasme d'un père destructeur (sorte de Saturne dévorant ses enfants), et le fantasme aussi énorme, celui d'un triomphe remporté sur ce Dieu, avec la substitution à la figure de ce Dieu de celle d'un Dieu protecteur (dont la protection s'étend à la science, c'est-à-dire à l'intimité de la pensée, et non plus aux seuls événements). Cependant, un tel triomphe est-il assuré ? Il y a trois raisons d'en douter.

(a) Tant que l'on ne s'est pas rendu certain que ce Dieu n'est pas trompeur, y a-t-il une seule chose dont on puisse s'assurer ? La *Méditation III* dit bien :

« Je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose [*hac re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*, dans l'ignorance de cette chose, je ne vois pas que je puisse jamais être tout à fait certain d'aucune autre] ⁸. »

On se demandera ici ce qu'il en est du *Cogito* ; et si la menace de tromperie s'étend ici au *Cogito*, comment fera-t-on pour l'écarter ? Si, comme le *Discours de la méthode* le précisait déjà, ce que nous percevons clairement et distinctement n'est vrai que pour autant que Dieu existe ? C'est le problème du cercle cartésien. Au reste,

(b) Supposé qu'on puisse s'assurer de l'existence de Dieu, et d'un Dieu qui se révélera souverainement parfait et donc absolument bon, pourquoi

donc faudrait-il s'y reprendre à trois fois, comme c'est le cas dans les *Méditations* – deux fois dans la *Troisième*, une autre encore dans la *Cinquième* ?

(c) Enfin, ce Dieu qu'on peut prouver ne peut-il, peut-être pour notre bien, nous envelopper de mensonge, en nous faisant paraître vrai, avec la stabilité et la cohérence requises, ce qui restera faux « aux yeux de Dieu et des anges », comme cela est évoqué dans les *Réponses aux secondes objections* ⁹ ? Nous verrons dans un instant ce que Descartes indique sur ce point, mais ce qui reste vrai, à le suivre, est que ce Dieu qui nous garantit que $5 = 2 + 3$ *aurait pu faire que ce ne soit pas vrai*. Il faut donc faire état d'une sorte de contingence généralisée, même des vérités qui sont pour nous les plus indiscutables. Aussi le regard de notre esprit est-il invinciblement attiré par l'abîme de cette contingence, avec aussi peut-être l'idée que la vérité instituée pour les esprits humains n'est pas la vérité instituée pour d'autres créatures pensantes, s'il y en a dans l'univers (comme Descartes l'estime possible).

Toute une série de problèmes cardinaux sont donc ici conjugués : celui du sérieux du doute, et celui du « cercle », mais aussi de ce qu'on appelle l'idéalisme cartésien, de la solidité des preuves de Dieu, et du sens de la théorie de la création divine des vérités éternelles. Et c'est en considération de ce complexe ou écheveau de problèmes qu'on pourrait dire – en forçant certes un peu le trait et sans aucune prétention à l'expertise clinique – qu'ici l'élément psychotique se profile partout : dans la volonté de récuser tout ce qui offrirait le plus petit doute ; dans le fantasme du Dieu tout-trompeur ; dans l'entreprise de pulvériser ce fantasme ; dans le fantasme d'un Dieu tout-protecteur (inversion de signe par rapport au précédent) ; dans l'angoisse de ne pas avoir assez fait pour l'établir ; ou dans l'idée persistante que la réalité obtenue ou reconstruite pourrait être seulement celle que ce Dieu nous donne à percevoir.

À ce propos, que peut donc dire l'historien de la philosophie ? Pour ma part, j'incline à soutenir en ces matières une ligne d'interprétation qu'on pourrait dire déflationniste. Celle-ci passe par trois propositions :

(1) S'agissant du doute cartésien, il convient de se défaire ou du moins de se défier d'une certaine illusion d'optique, caractéristique de ce doute et très certainement organisée par Descartes.

(2) Pour une part qu'il ne faut pas négliger ni sous-estimer, la dramaturgie des *Méditations* a des aspects classiques : elle s'inscrit dans une tradition, qui lui ôte le caractère d'une aventure solitaire.

(3) Aux yeux de Descartes, la réalité de la connaissance humaine n'a jamais été réellement menacée.

2

Les illusions d'optique sont un objet cartésien. Très tôt, Descartes a réfléchi aux moyens d'en organiser. On trouve dans ses notes de jeunesse (connues sous le nom de *Cogitationes privatae*), à une place sans doute mal choisie puisque au milieu de pensées latines sur d'autres sujets, un fragment en français qui dit :

« On peut faire en un jardin des ombres qui représentent diverses figures, telles que des arbres et les autres : *item*, tailler des palissades, de sorte que de certaine perspective elles représentent certaines figures ; *item*, dans une chambre, faire que les rayons du soleil, passant par certaines ouvertures, représentent divers chiffres ou figures ; *item*, faire paraître dans une chambre des langues de feu, des chariots de feu et autres figures en l'air ; le tout, par de certains miroirs qui rassemblent les rayons en ces points-là ¹⁰ », etc.

On peut, d'autre part, créditer Descartes d'un art d'écrire qui a été nourri aux meilleures sources : la rhétorique classique de Cicéron et de Quintilien, la fréquentation scolaire des poètes latins, celle aussi des grands écrivains des années 1620, dont en premier lieu *l'unico eloquente*, Jean-Louis Guez de Balzac ¹¹. Or cet art d'écrire ne peut manquer d'être lui aussi, d'une manière au moins occasionnelle, un art d'organiser des apparences, et de réaliser, à l'occasion, dans un écrit philosophique, des « perspectives curieuses » comparables à celles qu'aménagent les jardiniers. Encore faudrait-il évoquer, outre l'art des jardins dans ses rapports avec l'optique, la peinture, à laquelle le *Discours* se réfère plusieurs fois ¹² ; et tout aussi bien l'architecture, qui y a aussi sa place ¹³.

Entendons-nous : aucune comparaison tirée des autres arts ne sera entièrement pertinente pour caractériser le travail de pensée et d'écriture du philosophe métaphysicien ; mais il n'y en aura aucune qui ne soit pertinente *dans une certaine mesure et à sa façon*. C'est ce que nous devons, me semble-t-il, garder à l'esprit en abordant les *Méditations*, dont la composition soigneusement symétrique (avec pour sommet le moment contemplatif de la fin de la *Troisième*) indique assez le caractère supérieurement concerté.

L'illusion tiendra, en l'espèce, au point suivant : la *Méditation I* nous présente quelqu'un qui va se jeter à l'eau. J'appelle « se jeter à l'eau » le fait d'entreprendre de détruire ou du moins renverser (*evertere*) méthodiquement et jusqu'au fond (*funditus*) ¹⁴ tout le système des certitudes dont il croyait disposer auparavant. Bien entendu, pour autant que le langage de la *Méditation I* est celui des *fondements*, ce langage suggère davantage – comme celui du *Discours de la méthode* – un problème de construction (avec un édifice à reconstruire, plus unitaire et solide que le précédent)

qu'un problème de transport ou d'accès à un lieu donné, impliquant traversée d'un océan, d'un lac ou d'un fleuve. Cette image du « se jeter à l'eau » n'est pas absente des *Méditations* elles-mêmes : elle est impliquée dans le début de la *Méditation II*, où il s'agit de se tirer d'un gouffre profond et tourbillonnant, *gurgues profundus* – le périlleux de l'entreprise étant par là beaucoup mieux dépeint.

Je parle de « quelqu'un qui va se jeter à l'eau » – mieux vaudrait dire : quelqu'un qui s'y jette aussitôt, avec le minimum de préliminaires. Tout ce que dit, pour commencer, le sujet des *Méditations* se réduit à quelque chose comme ceci : *Cela fait un bon moment que j'ai pensé que pour atteindre un certain point, il faudrait que je me jette à l'eau ; maintenant, j'ai assez attendu, et donc j'y vais.* Et il y va en effet, tout aussitôt, abandonnant ou défaisant un à un les principes sur lesquels reposait sa représentation du monde ou du tout de la réalité, ou du moins sa confiance dans cette représentation.

Cette rapidité mérite d'être soulignée. Et avec elle, méritent de l'être, (a) le coefficient de résistance du sujet du doute aux applications de sa propre résolution (l'opération affectant les maximes de la vie et de la pensée ordinaire s'accompagne en lui d'une protestation instinctive, proportionnée à l'ancienneté et à la familiarité des pensées dont il s'agit) ; (b) le caractère tourbillonnant du texte cartésien, où l'énoncé de chaque résistance débouche sur la proposition d'une raison plus forte (ainsi avec le fameux renversement de l'« argument de la folie » par l'argument du rêve).

Supposons donc un lecteur exceptionnellement attentif, que l'on placerait *directement* devant ce texte, et qui en accepterait les prémisses. On imaginera ce lecteur s'enfonçant, avec le sujet des *Méditations*, dans les raisons de douter de toutes choses, et se retrouvant à la fin de la *Première* ou au début de la *Seconde* dans la même situation que ce sujet : incapable de se tenir à la surface de l'eau de ce gouffre tourbillonnant. Nous avons tous un tel lecteur à l'esprit, et cette représentation sert de norme pour notre propre lecture.

On peut toutefois se demander si un tel lecteur est *possible*. Ma conviction est qu'il ne l'est pas, et que la distance entre ce lecteur et nous est aussi irréductible que la distance entre l'auteur des *Méditations* et l'esprit que ce texte met en scène. C'est à dessein que j'évite ici de parler d'une distance *entre Descartes et Descartes* – entre le Descartes *auteur* et le Descartes *sujet* des *Méditations*. Les commentaires qui usent de formules comme : « Pour commencer, Descartes considère... », « Arrivé à ce point, Descartes se rend compte que... », présupposent toujours entre le sujet de

l'énonciation et le sujet de l'énoncé une forme d'identité qui précisément fait question. Il y a, au contraire, de fortes raisons de nier que le sujet des *Méditations* soit Descartes lui-même : formellement parlant, est ou plutôt devient le sujet des *Méditations* quiconque assume les actes intellectuels qui lui sont attribués. Nul doute que ce sujet n'ait été *en premier lieu* Descartes, mais la composition même de ce texte vaut *construction* de son sujet et dissociation de ce sujet d'avec la personne de l'auteur. La situation à cet égard peut être résumée comme suit :

(a) Les *Méditations métaphysiques* sont la réélaboration d'une matière philosophique définie des années auparavant. Descartes l'a plusieurs fois indiqué : ses premières méditations métaphysiques datent de 1629 et 1630. Elles ont donné lieu à un premier traité, vraisemblablement inachevé, en tout cas perdu, qui constitue le texte même dont la quatrième partie du *Discours de la méthode* (1637) est supposée fournir le résumé. C'est dans l'intervalle de ces deux textes que la plupart des critiques situent aujourd'hui le dialogue inachevé intitulé : *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*¹⁵, qui comprend l'équivalent de la *Première Méditation* et d'une partie de la *Seconde*. Dans ces conditions, les *Méditations* constitueront non pas le premier écrit portant exposé au moins partiel de la métaphysique cartésienne, mais le troisième ou même le quatrième ; et ce ne sera pas encore le dernier, puisqu'il faut compter au moins avec celui que fournira la première partie des *Principes de la philosophie* (texte dont la rédaction est en fait engagée en 1641, dès avant la fin de la rédaction des *Réponses aux objections*).

Il faut en conclure que le Descartes qui entreprend, dans le courant de 1639, la rédaction des *Méditations*, et à plus forte raison celui qui, un certain nombre de mois plus tard (fin 1640), met la dernière main à cette rédaction, *sait parfaitement où il va et quelles sortes de difficultés il doit affronter*. Et si l'on retient pour les *Méditations* l'idée d'une « longue chaîne de raisons », il faut penser que cette chaîne a été fabriquée, anneau par anneau, non pas à partir du premier d'entre eux, c'est-à-dire de la *Méditation I* (quel serait du reste cet anneau, si les « raisons de douter » ne sont pas des raisons positives ?), mais à partir du dernier. À tout le moins, chaque question, dans les *Méditations*, est avancée avec l'arrière-pensée de sa solution.

(b) Au reste, le lecteur des *Méditations* lui-même est censé savoir parfaitement où on le mène. Supposons qu'il ne soit instruit de rien concernant l'œuvre de Descartes, et qu'il n'ait jamais lu le *Discours de la méthode* : en ouvrant les *Méditations métaphysiques* (le livre, tel que Descartes l'a publié), il se trouvera placé non pas directement devant le début de la

Méditation I, mais devant une *Lettre dédicatoire aux doyen et docteurs de la Sorbonne*, suivie, en latin et dans les bonnes éditions modernes en français, d'une *Préface de l'auteur au lecteur* et d'un *Abrégé (Synopsis) des Six méditations suivantes*. Et à la fin de cet *Abrégé*, que lira-t-il ? Ceci :

« Dans la sixième [*Méditation*], je distingue l'action de l'entendement d'avec celle de l'imagination. [...] J'y montre que l'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui. Toutes les erreurs qui procèdent des sens y sont exposées, avec les moyens de les éviter. Et enfin, j'y apporte toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles : non que je les juge fort utiles pour prouver ce qu'elles prouvent, à savoir, qu'il y a un monde, que les hommes ont un corps, et autres choses semblables, qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens (*de quibus nemo unquam sani mentis serio dubitavit*) ; mais parce qu'en les considérant de près, l'on en vient à connaître qu'elles ne sont pas si fermes ni si évidentes, que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme ; en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber sous la connaissance de l'esprit humain. Et c'est tout ce que j'ai eu dessein de prouver dans ce traité ¹⁶. »

Voilà qui est surprenant : tout le début des *Méditations* aurait-il été consacré à la mise en doute de choses dont aucun homme sain d'esprit n'a jamais sérieusement douté ? Mais alors, comment considérer cette mise en doute elle-même comme une chose sérieuse ? Ne s'agira-t-il pas plutôt d'un pur jeu d'esprit ? Et s'agissant par exemple de l'existence des corps, ne devra-t-on pas plutôt reconnaître qu'elle a toujours été en toute rigueur indubitable, au point même qu'il faille reconnaître à sa connaissance une forme de première place dans notre esprit ?

Cet étonnement quant à la réalité du doute cartésien a d'abord été, dans l'archive textuelle dont nous disposons, celui de deux des premiers lecteurs des *Méditations*, Gassendi et le père Bourdin. Ainsi Gassendi écrit-il au début de ses *Objections* :

« Pouvez-vous assez sur vous-même [sc. : pouvez-vous vous forcer jusqu'à obtenir de vous-même], que de croire que vous ne soyez point éveillé, et que toutes les choses qui sont et qui se passent devant vos yeux soient fausses et trompeuses ? Quoi que vous en disiez, il n'y aura personne qui se persuade que vous soyez tellement persuadé (*qui persuadeatur te esse persuasum*) qu'il n'y a rien de vrai dans tout ce que vous avez connu, et que les sens, ou le sommeil, ou Dieu, ou un mauvais génie vous ont continuellement imposé ¹⁷. »

Quant au père Bourdin, il prend à la lettre certaines déclarations cartésiennes, par exemple que, pour rejeter en doute des vérités très familières, il ne suffira pas ici de les considérer comme douteuses, mais de les

considérer comme fausses ; mais il les prend à la lettre pour mettre en doute la possibilité d'une telle opération ¹⁸.

Du reste, les auteurs des *Secondes Objections* eux-mêmes (en fait le père Mersenne) écrivaient fort tranquillement, comme s'ils renvoyaient à une déclaration de Descartes lui-même :

« Vous vous souviendrez que ce n'est pas actuellement et en vérité (*actu et revera*), mais seulement par une fiction de l'esprit (*animi fictione*), que vous avez rejeté, autant qu'il vous a été possible, les idées de tous les corps, comme des choses feintes ou des fantômes trompeurs, pour conclure que vous étiez seulement une chose qui pense ¹⁹. »

Tous ont d'une certaine manière raison : la modalité du doute sera *moyenne entre une expérience contraignante et un régime de pure fiction*.

D'un côté, le sujet des *Méditations* est bien celui d'un trouble intellectuel. Même si les « raisons de douter » que Descartes emprunte au fonds sceptique ancien et moderne ne sont « proposées » par lui « que comme vraisemblables » (ainsi qu'il est dit au début des *Réponses* à Hobbes ²⁰), la méditation de ces raisons suffit à créer dans le temps de la lecture de la *Première Méditation* un vertige intellectuel qui ne saurait être feint.

D'un autre côté, Bourdin a raison : la *négation* de l'existence des corps, qui est donnée comme un fait au début des *Méditations II* et *III*, n'est pas encore *adhésion entière de l'esprit à l'idée que les corps n'existent pas*. Cette adhésion, qui constituerait une véritable croyance à l'inexistence des corps, n'irait pas seulement au-delà du doute le plus radical : elle nous installerait dans un contre-dogmatisme en l'occurrence absolument extravagant, et encore moins désirable que l'est l'empire des préjugés, auquel l'esprit a entrepris de se soustraire. Il ne s'agit pas de croire *pour de bon* que les corps n'existent pas, mais seulement, comme Descartes le précise dans les *Septième Réponses*, de « vouloir tâcher de s'en persuader pour quelque temps » (*me velle aliquandiu conari mihi persuadere* ²¹), et en tout cas de *faire comme si* les corps n'existaient pas. Un tel état d'esprit n'est pas facile à définir, mais il est constitutivement double : la croyance suspendue n'est ni supprimée ni éliminée du champ de la conscience.

En tous les cas, le doute cartésien est en soi une opération savante au plus haut degré. Savante quant à son matériau, qu'elle sait choisir dans une tradition et mettre en valeur ; quant à son but, qui est déjà fixé ; et aussi quant aux forces et aux faiblesses des raisons qu'elle met en œuvre, et qui ne pourront jamais être de *bonnes raisons*, mais plutôt, pour parler comme *La Recherche de la vérité*, « des fantômes et de vaines images qui font fuir à

l'abord dans une lumière débile et incertaine ²² », mais dont il suffit de s'approcher pour les dissiper.

Frédéric Pellion parle fort bien, à propos du doute cartésien, d'une « mélancolie expérimentale », dont il se demande comment Descartes sort ²³. Il me semble que le premier problème est de savoir s'il y est proprement entré. Mais en tout cas, s'il est nécessaire d'en sortir, il faudra dire qu'il en sort *techniquement*.

3

Autre point : la dramaturgie des *Méditations* est pour une plus grande part qu'on ne le suppose d'ordinaire une dramaturgie classique. On sait que les diverses raisons de douter (erreurs des sens, confusion de la veille et du sommeil) sont prises à un fonds hérité de l'Antiquité. Cela est vrai aussi pour l'idée qu'un Dieu peut nous affecter de toutes les apparences de l'évidence ; et la puissance absolue de ce Dieu est un thème développé par les théologiens nominalistes du ^{xiv}^e siècle ²⁴.

Le caractère traditionnel s'étend aussi au *Cogito*, dont les traités de saint Augustin contiennent une sorte de préfiguration. Supposons (ce qui est raisonnable) que le mot vivre et le mot être soient dans une certaine mesure substituables ; voici ce qu'on lit dans le traité *De la Trinité* (400-416), livre XV :

« C'est de science intime (*intima scientia*) que nous savons que nous vivons, si bien qu'un philosophe de l'Académie ne peut plus même objecter : *Peut-être que tu dors sans le savoir, et que ce que tu vois, tu le vois en songe*. Qui ne sait en effet que les choses qu'on voit en songe sont très semblables (*simillima*) aux choses qu'on voit à l'état de veille ? Mais celui qui, de science certaine, sait qu'il vit (*qui certus est de vitae suae scientia*) ne dit pas : *Je sais que je suis éveillé*, mais *Je sais que je vis* ; donc, soit qu'il dorme, soit qu'il veille, il vit. Et dans cette science il ne peut être trompé par le sommeil : car et dormir et voir en songe sont d'un vivant. Et à cette science l'Académicien ne peut pas objecter davantage : *Peut-être es-tu fou à ton insu (furis fortassis et nescis)* ; car les visions des fous peuvent bien être très semblables aux visions des hommes sains d'esprit ; mais qui est fou vit. Et la réponse aux Académiciens n'est pas : *Je sais que je ne suis pas fou*, mais : *Je sais que je vis*. Car il ne peut jamais se tromper ni mentir, celui qui dira qu'il sait qu'il vit. Mille genres de fausses représentations (*fallacia visa*) peuvent être objectées à celui qui dit : *Je sais que je vis* ; mais il n'en redoutera aucune, puisque même celui qui se trompe vit ²⁵. »

Ces thèmes ont été repris, trois ans avant la publication du *Discours de la méthode*, par un auteur chrétien, académicien et courtisan, Jean de

Silhon, que Descartes a certainement rencontré et qui figure parmi ses correspondants. Je crois intéressant de citer un peu longuement ce qu'on lit dans son traité *De l'immortalité de l'âme* :

« Mais afin de contenter pleinement les esprits les plus difficiles, et convaincre les plus opiniâtres : afin de forcer les volontés les plus déterminées à ne rien croire du tout, et à mettre tout en doute, et afin qu'il n'y ait pas même de quoi repartir vainement, ni de quoi faire une mauvaise objection en faveur du pyrrhonisme : voici une connaissance certaine, en quelque sens qu'on la tourne, et de quelque jour qu'on la regarde, et dont il est impossible qu'un homme qui est capable de réflexion et de discours puisse douter et ne s'assurer pas. Tout homme dis-je, qui a l'usage du jugement et de la raison, peut connaître *qu'il est*, c'est-à-dire qu'il a un être, et cette connaissance est si infaillible, que soit ou [*sic*] que toutes les opérations des sens externes soient en elles-mêmes trompeuses, ou qu'on ne puisse pas distinguer entre elles et celles de l'imagination altérée, ni s'assurer entièrement si l'on veille ou si l'on songe, et si ce qu'on voit est vérité ou illusion et feinte, il est impossible qu'un homme qui a la force, comme plusieurs l'ont, de rentrer en lui-même, et de faire ce jugement, *qu'il est*, qu'il se trompe en ce jugement, et qu'il ne soit pas. C'est une vérité aussi sensible à la raison, que celle du soleil l'est aux yeux sains, que l'opération suppose l'être, qu'il est nécessaire qu'une cause soit afin qu'elle agisse, et qu'il est impossible que ce qui n'est pas fasse quelque chose. [...]

« Or ce jugement que l'homme fait *qu'il est*, n'est pas une connaissance frivole, ni une réflexion impertinente. Il peut de là monter par discours jusqu'à la première et originelle source de son être, et à la connaissance de Dieu même. Il en peut tirer la démonstration de l'existence d'une Divinité, comme je montrerai au premier discours du livre suivant. Il en peut tirer les premiers mouvements de la Religion, et le germe de cette vertu qui nous incline à nous soumettre à Dieu, comme à la première cause, et au souverain principe de notre être. [...] Bref les plus saints et inviolables devoirs de l'homme selon sa condition naturelle sortent de cette racine et découlent de ce principe ²⁶. »

Ainsi, le *Cogito* cartésien rejoue un thème connu ; comme il est connu qu'à partir de lui l'on peut prouver à la fois l'immatérialité de l'âme humaine et l'existence de Dieu. Sur le premier point, Augustin écrivait, dans le *De Trinitate*, que l'âme peut certes se méprendre sur ce qui est elle-même : « En maintes occasions, l'âme, comme oublieuse d'elle-même, agit sous l'empire de la concupiscence ²⁷ » ; elle roule (*convolvit*) en elle-même les images des corps auxquels elle s'est attachée, et se joint à ces images avec un si grand amour qu'elle en vient à se juger elle-même comme quelque chose de cette sorte ²⁸. C'est ainsi qu'elle se figure qu'elle est un corps ²⁹ – ce à quoi du reste l'incitent les théories des philosophes, qui confondent l'âme

avec le sang, ou avec le cerveau, ou avec le cœur, ou la croient faite d'atomes, d'air ou de feu, et qui tous la pensent mortelle ³⁰.

Mais cette erreur de ceux qui font de l'âme un corps ne vient pas d'un défaut de connaissance :

« L'âme n'a pas à se chercher comme si elle était absente à elle-même. Qu'y a-t-il en effet d'aussi présent à la connaissance que ce qui est présent à l'âme ? Et qu'y a-t-il de plus présent à l'âme que l'âme elle-même (*quid tam menti adest, quam ipsa mens*) ³¹ ? »

L'erreur des philosophes vient de ce qu'ils ajoutent à la connaissance que l'âme a d'elle-même des éléments sans lesquels ils ne peuvent concevoir aucune nature ³². Et c'est l'erreur même des pécheurs :

« Comme [l'âme] est dans les choses auxquelles elle pense avec amour, elle ne peut plus être en soi sans les images des corps ; c'est donc son impuissance à se séparer des images sensibles pour se voir seule ³³. »

Dès lors, l'âme n'a pas à se chercher comme absente, mais comme présente. Lui dire : *Connais-toi toi-même*, ce n'est pas comme lui dire de connaître ceci ou cela, pas même : *Regarde ton visage (Vide faciem tuam)*. Dès l'instant qu'elle comprend ces mots, toi-même (*te ipsam*), elle se connaît ³⁴. Il faut seulement qu'elle se distingue de ce qu'elle sait n'être pas elle (*se ab eo quod alterum novit dignoscat* ³⁵). Elle sait d'elle-même plusieurs choses : qu'elle est, qu'elle vit, donc comment est et vit l'intelligence (*intelligentia*) ; que pour comprendre, il faut vivre, et que pour vivre, il faut être ; qu'elle veut, et que pour vouloir, il faut être, il faut vivre, et pour se souvenir aussi ³⁶. Toutes ces connaissances ont leur mode tout à fait spécifique :

« Écartons de notre considération toutes les connaissances qui nous viennent de l'extérieur par les sens corporels [...] L'air a-t-il le pouvoir de vivre, de se souvenir, de comprendre ? Le feu a-t-il ce pouvoir, ou le cerveau, ou le sang, ou les atomes, ou je ne sais quel cinquième élément [...] ? Les hommes ont eu des doutes à cet égard, et l'un s'est efforcé d'affirmer ceci, l'autre cela. En revanche, qui doutera qu'il vive, qu'il se souvienne, qu'il comprenne, qu'il veuille, qu'il pense, qu'il sache, qu'il juge ? Puisque même s'il doute, il vit ; que s'il doute d'où vient son doute, il se souvient ; que s'il doute, il comprend qu'il doute ; que s'il doute, il veut être certain ; que s'il doute, il pense ; que s'il doute, il sait qu'il ignore ; que s'il doute, il juge qu'il convient de ne pas donner son consentement à la légère. Chacun peut douter du reste, mais de toutes ces choses il ne doit pas douter : car si elles n'étaient pas, il ne pourrait douter de quoi que ce soit ³⁷. »

Il est parfaitement clair qu'ici comme plus tard chez Descartes, c'est la différence radicale de mode entre la connaissance que l'âme (ou l'esprit,

mens) a d'elle-même et celle qu'elle a du corps qui oblige à conclure à la différence de nature ou d'essence entre les deux.

La connaissance si spécifique que l'âme peut prendre d'elle-même conduit aussi à la connaissance de l'existence de Dieu : cela se vérifie chez saint Augustin, et derechef chez Silhon qui écrit :

« Ou nous tenons de nous-mêmes l'être dont nous jouissons, ou nous l'avons reçu de quelque cause qui est hors de nous, et il nous a été communiqué de dehors. Il est certain et hors de doute que nous ne le tenons pas de nous-mêmes, et partant qu'il nous a été communiqué. Et ainsi nous sommes assurés de toute certitude, qu'il y a pour le moins un être contingent, quand il n'y en aurait que le nôtre. Or s'il y a seulement un être contingent en la nature, et qui ne soit pas de lui-même, il faut évidemment qu'il y en ait un autre par qui l'être contingent soit, et s'il n'est pas contingent, qu'il soit par conséquent nécessaire, puisqu'évidemment tout être est ou contingent ou nécessaire. [...] Et partant il faut évidemment qu'il y ait [...] un être nécessaire, qui est ce que nous appelons *Dieu* ³⁸. »

La structure de l'opération cartésienne, pour ce qui est du versant ascendant des *Méditations*, n'est donc pas absolument originale, pas plus que les allusions, images et références dont elle se pare, comme celle que le début de la *Méditation II* fait au point d'Archimède. L'originalité cartésienne réside moins dans le sujet, au sens pictural, que dans le trait qui est supérieurement ferme et fin. Des thèmes connus sont ici mis en place, agencés et retraversés avec le maximum de rigueur, et, comme on pourrait le montrer en détail sur la séquence du *Cogito*, c'est cette rigueur, avec laquelle chaque formule, chaque proposition est calculée et pèse son poids, qui produit dans l'esprit cette forme de netteté que Descartes appelle certitude.

4

Étant donné ce caractère doublement savant de l'opération cartésienne, quelle réalité doit-on accorder à des menaces abyssales sur la connaissance humaine ? Soit dit assez rapidement : assez peu.

D'abord, à la bien considérer, la figure du Dieu trompeur est chez Descartes moins qu'un fantôme : une figure qui se dissout. « Dieu trompeur » est une expression intrinsèquement contradictoire, si par Dieu nous devons entendre un être infini, autrement dit un être « souverainement parfait », dont les perfections sont infinies. Aux yeux de Descartes, et comme il est indiqué au début de la *Méditation IV* ³⁹, il est transcendentalement évident que si pouvoir tromper est puissance, vouloir tromper est impuissance ; et Descartes évite constamment d'accoler ces deux termes, « Dieu trompeur », ce en quoi il y aurait une forme de blasphème.

Dans le premier grand traité cartésien, les *Règles pour la direction de l'esprit*, nous trouvons une thématization de la connaissance humaine où rien à proprement parler ne menace l'esprit. Certes, la mémoire y est dite « glissante », et c'est pourquoi il faut développer certains artifices pour ne lui laisser « presque aucun rôle ⁴⁰ » ; mais cette imperfection tout empirique est bien ici la seule qui soit à prendre en compte. Entre les *Regulae* (dont on suppose, faute de certitudes, qu'elles ont été laissées inachevées en 1628) et les *Méditations* (1641), doit-on imaginer chez Descartes une sorte de crise de confiance dans la réalité de la connaissance humaine et dans la puissance de l'esprit humain ? Non seulement nous n'en avons pas la moindre trace, mais tout ce que nous savons du développement des projets cartésiens, en passant par le *Discours* et les *Essais de la méthode*, parle plutôt en sens inverse. Le fait est seulement, comme Descartes ne s'est pas lassé de le répéter, qu'il fallait à la nouvelle science des fondements solides, ce qui impliquait, selon la comparaison développée dans les *Septième Réponses*, que l'on creuse le sol jusqu'au roc, moyennant, nous l'avons vu, la plus minutieuse des préparations.

En outre, s'il faut en effet faire état d'une sorte de contingence métaphysique des vérités créées, on ne peut dire que celle-ci soit liée chez Descartes à l'imagination de mondes alternatifs. Le point-clé figure dans la dernière des trois fameuses lettres du printemps 1630 au père Mersenne sur la création divine des vérités éternelles (les premiers documents de la métaphysique cartésienne qui nous aient été conservés) : « Je dis qu'il [Dieu] a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre [du cercle] à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde ⁴¹. » L'alternative n'est pas entre ce monde et un autre où la vérité serait autrement constituée, mais entre ce monde, avec les vérités qui s'y rapportent, et pas de monde du tout.

En revanche, ce qui reste vrai et manifeste s'agissant du sujet cartésien est son extrême besoin de protection. À la suite immédiate de l'hypothèse du Dieu trompeur, dans la *Méditation I*, figure celle, un peu plus sérieuse, ou du moins un peu plus longue à invalider, d'une nature qui serait tout entière l'œuvre du hasard. Il apparaîtra que si tel était le cas, non seulement le monde ne serait pas ordonné comme il l'est (selon des lois déterminées), mais notre esprit n'aurait pas pu acquérir l'idée d'un Dieu infini, idée qu'il possède indubitablement. Mais ce qui compte est l'accent placé ici sur le fait qu'au sein d'une nature issue du hasard, l'exercice de nos facultés ne serait d'aucune manière garanti. C'est ce qu'indique cette phrase inimitable et impossible à condenser :

« D'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils [sc. : ceux qui nient l'existence d'un Dieu tout-puissant] attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours ⁴². »

Sans un Dieu tout-puissant, « souveraine source de vérité ⁴³ », pas de réalité stable, et rien d'assuré dans la pensée non plus. Le sujet cartésien, de la sorte, ne se définit qu'en s'arrimant à l'infini.

La protection dont il s'agit n'est pas une action rapprochée. Passé le moment de la Création, le Dieu de Descartes, on le sait, ne fait plus qu'apporter aux mouvements de la nature et de l'univers son « concours ordinaire », et ce doit être de la même manière qu'il veille sur des esprits dont il a prévu de toute éternité les moindres mouvements ⁴⁴. Aucun risque donc que cette protection soit d'un genre étouffant : d'autant moins que ce Dieu en qui voir, vouloir et faire ne font qu'un ne peut se représenter sous aucune espèce de personnalité ; qu'il ne nous demande en réalité qu'une seule chose (c'est la leçon de la *Méditation IV*) : *bien user des facultés ou puissances qu'il nous a données* ; et qu'au philosophe (à distinguer du fidèle) il n'a rien promis que le contentement subséquent. Pour toutes ces raisons, la protection qu'assure le Dieu cartésien est au fond celle de notre liberté. Mais sans elle, il est sûr que notre liberté se réduirait à rien, et sans doute est-ce par ce côté que Descartes vérifie la formule de Lacan, dûment citée par Frédéric Pellion : « L'être du sujet est la suture d'un manque. »

Mots-clés : Descartes, subjectivité, doute, Cogito, psychose.

*↑ Denis Kambouchner, professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, est spécialiste de Descartes (dernier ouvrage paru : *Descartes n'a pas dit*, Paris, Les Belles Lettres, 2015) et éditeur des œuvres complètes du même auteur (Gallimard, coll. « Tel », en cours de parution). Il est aussi l'auteur de plusieurs essais sur les problèmes de la culture et de l'éducation, dont *L'École, question philosophique*, Fayard, 2013.

**↑ Intervention au séminaire Champ lacanien « Croyance, certitude, conviction », à Paris le 23 février 2017.

1.↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes*, Paris, Éditions du Champ lacanien, 2014.

2.↑ *Discours, II ; Œuvres*, éd. Adam-Tannery (ci-après AT), nouvelle présentation, Paris, Vrin-CNRS, 1974, t. VI, p. 16.

3.  AT VII, 23-24 (latin) ; IX, 19.
4.  Comme il est notoire, Descartes lui-même ne parle jamais de « sujet » dans le sens moderne du mot, qui ne s'imposera qu'avec Kant. On lit néanmoins à la fin de l'article 160 des *Passions de l'âme* que « la puissance d'user de son libre arbitre, qui fait qu'on se prise soi-même, et les infirmités du sujet en qui est cette puissance, qui font qu'on ne s'estime pas trop », sont choses si merveilleuses « qu'à toutes les fois qu'on se les représente de nouveau, elles donnent toujours une nouvelle admiration » (AT XI, 453 ; je souligne).
5.  AT VII, 32 ; IX, 25.
6.  H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le Discours de la méthode, la métaphysique et la morale*, 3^e éd., Paris, Vrin, 1973, p. 162-163 ; *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 113-121.
7.  Toutes les formulations cartésiennes ne distinguent pas expressément les deux. Mais, par exemple, dans la *Méditation II*, AT VII, 27 ; IX, 21, il s'agit manifestement plutôt du malin génie : « Mais moi qui suis-je maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si j'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ? » ; le latin dit : *deceptorem aliquem potentissimum, et, si fas est dicere, malignum, data opera in omnibus, quantum potuit, me delusisse*, « qu'il y a un certain trompeur très puissant et, si j'ose dire, malin, qui de propos délibéré m'a trompé en toutes choses, autant qu'il peut » (je souligne). En revanche, dans la *Méditation III*, AT VII, 36, il s'agit bien de Dieu : « Toutes les fois que cette opinion ci-devant conçue de la souveraine puissance d'un Dieu se présente à ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte que je m'abuse, même dans les choses que je crois connaître avec une évidence très grande (*etiam in iis quae me puto mentis oculis quam evidentissime intueri*, que je pense voir le plus évidemment qu'il se peut avec les yeux de mon esprit). »
8.  AT VII, 26 ; IX, 28-29.
9.  *II^{es} Rép.*, 4, AT VII, 146 ; IX, 113.
10.  AT X, 215-216 ; voir Descartes, *Œuvres complètes* (ci-après oc), éd. par J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016, p. 214. Le début de ce texte est dûment cité par J. Baltrusaitis dans son livre classique, *Anamorphoses ou Thaumaturgus Opticus*, Paris, Flammarion, 1984 ; rééd. coll. « Champs », 1996, p. 113.
11.  Sur Descartes et Balzac, voir oc I, p. 277-289.
12.  Au projet de « représenter [sa] vie comme en un tableau » (1^{re} partie, AT VI, 4) répond dans la cinquième partie l'évocation de l'art des peintres : « Tout de même que les peintres, ne pouvant représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le jour... » (AT VI, 41).
13.  Au début de la seconde partie, AT VI, 11-13.
14.  *Funditus omnia semel in vita esse evertenda* : AT VII, 17, 5. La radicalité du latin est relativement adoucie dans la traduction française : « Il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance... » (AT IX, 13).
15.  Voir l'excellente édition d'E. Lojacono, Descartes, *La Recherche de la vérité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2009.
16.  AT VII, 15-16 ; IX, 11-12.
17.  AT VII, 258.

18. ↑ Cf. *VII^{es} Obj.*, I, § II, AT VII, 456 : « Mais je vous prie de me dire encore votre pensée là-dessus : *Ce n'est pas une chose certaine que deux et trois fassent cinq ; dois-je donc croire et assurer que deux et trois ne font pas cinq ?* – Oui, dites-vous, c'est ainsi qu'il le faut croire et assurer... »
19. ↑ AT VII, 122 ; IX, 96.
20. ↑ AT VII, 171 ; IX, 133.
21. ↑ AT VII, 465.
22. ↑ AT X, 513.
23. ↑ F. Pellion, *Ce que Lacan doit à Descartes, op. cit.*, p. 142.
24. ↑ Voir O. Boulnois (sous la dir. de), *La Puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.
25. ↑ *De Trinitate*, XV, XII, 21.
26. ↑ J. de Silhon, *De l'immortalité de l'âme*, Paris, chez Pierre Billaine, avec privilège du Roi et approbation des Docteurs, 1634, 1060 pages, livre I, p. 177-180.
27. ↑ *De Trin.*, X, V, 7.
28. ↑ *Ibid.*, X, VI, 8.
29. ↑ *Ibid.*, X, VII, 9.
30. ↑ *Ibid.* Sur le même sujet, voir *De Genesi ad litteram*, VII, XV, 21, et *De Quantitate animae*, I, 2.
31. ↑ *Ibid.*, X, VII, 10
32. ↑ *Ibid.*
33. ↑ *Ibid.*, X, VIII, 11.
34. ↑ *Ibid.*, X, IX, 12.
35. ↑ *Ibid.*
36. ↑ *Ibid.*, X, X, 13.
37. ↑ *Ibid.*, X, X, 14.
38. ↑ J. de Silhon, *De l'immortalité de l'âme, op. cit.*, livre II, p. 248-249. La preuve, il est vrai, n'est guère originale. On y reconnaît la troisième des « cinq voies » de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, I, q. 2, art. 3).
39. ↑ AT VII, 53 ; IX, 43.
40. ↑ *Règle VII*, AT X, 388 ; *Règle XI*, AT X, 409. Voir aussi toute la *Règle XVI*.
41. ↑ À Mersenne, 3 juin 1630, AT I, 152.
42. ↑ AT VII, 21 ; IX, 17.
43. ↑ *Méd. I*, AT IX, 17 (« souveraine » est une addition du français à *fons veritatis*, AT VII, 22).
44. ↑ « Avant qu'il [Dieu] nous ait envoyés en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose » (*À Élisabeth*, janvier 1646, AT IV, 353-354).