

Article

« Sur le début de la Méditation troisième (AT VII, 34-36 ; IX, 27-28) : de la certitude au doute »

Michelle Beyssade

Laval théologique et philosophique, vol. 53, n° 3, 1997, p. 575-585.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401114ar>

DOI: 10.7202/401114ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

SUR LE DÉBUT DE LA MÉDITATION TROISIÈME (AT VII, 34-36 ; IX, 27-28) : DE LA CERTITUDE AU DOUTE

Michelle BEYSSADE

RÉSUMÉ : Tant que pèse sur mes perceptions claires et distinctes la menace d'un éventuel Dieu trompeur, je n'ai aucune certitude pleine et stable, aucune véritable science, pas même celle de mon existence, aucune assurance sur mon aptitude à atteindre le vrai, sur la règle et le critère du vrai. Il faudra pour cela que l'existence d'un Dieu véridique soit démontrée, et c'est à cet examen que la Troisième Méditation s'attachera.

SUMMARY : So long as there hangs over my clear and distinct perceptions the threat of a deceiving God, I enjoy no plain and stable certainty, no true science, not even concerning my own existence, no assurance as to my ability to attain the truth, as to the rule and the criterion of truth. This will require that the existence of a truthful God be demonstrated, and this is what the Third Meditation sets out to examine.

Je voudrais essayer de mettre en évidence, au début de la Méditation troisième, après la réaffirmation de la première certitude acquise et la position d'une règle de la vérité, un retour du doute le plus général. Le tournant s'opère à partir de *Verumtamen* (AT VII, 35, l. 16), « Toutefois » (AT IX, 27). Jusque-là, rien ne vient troubler la certitude nouvellement acquise, celle de mon existence comme chose pensante. Au contraire, celle-ci comporte en elle le principe de son extension, puisque Descartes en tire une règle générale permettant de reconnaître le vrai. *Verumtamen* introduit un doute, d'abord facilement écarté, mais pour ressurgir bientôt en se concentrant sur les perceptions claires et distinctes. La règle générale et la première certitude elle-même seront alors mises en question. De la certitude au doute : tel est le mouvement du pré-

ambule de la Méditation¹, qui nous conduit à la question, dès lors pressante, de l'existence d'un Dieu véridique.

CERTITUDE

La Troisième Méditation commence par le rappel des deux précédentes : remémoration, ou plutôt réactualisation (*Claudam nunc*) de leurs résultats. *Claudam, obturabo, delebo*, ces futurs de décision et d'action soulignent l'aspect vécu d'exercice, manifeste au tout début de la méditation, mais présent encore dans les deux pages suivantes, et parfois dominant. La méditation est d'abord, dans la première phrase, exercice de négation, rejet de tout apport sensible : la Première Méditation a transformé le doute en négation, la démarche hyperbolique outrepassant ce que le raisonnement justifie. Seul l'*ego* résiste à cette entreprise de destruction. Aussi la seconde phrase réactualise la certitude acquise dans la Seconde Méditation, sous sa forme complète et développée : affirmation de mon existence comme chose pensante et des modalités de ma pensée. Ce sont là les trois temps de l'explicitation du *cogito*². Descartes souligne aussi la restriction de cette certitude aux seules modalités ou modes de la pensée ; le *videre videor* et le *praecise sic sumptum* de la Seconde Méditation (AT VII, 29, l. 14-15 et 17) effectuaient cette réduction. Le contenu de la certitude est à la fois développé et cerné pour être mieux réaffirmé. La séquence s'achève sur le mot *certus*. Ici le terme *modus* est pour la première fois appliqué aux modalités de la pensée et sans doute passe-t-on dans une même phrase, *illos cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt*, du sens courant au sens technique de *modus* : une touche discrètement savante vient nuancer cette reprise de style ascétique. Descartes veut progresser en savoir.

Nunc circumspiciam... : ce deuxième *nunc* est celui d'un présent tourné vers l'avenir. Après le recensement (*recensui*) des acquis, c'est la volonté de conquérir d'autres connaissances (*alia*) qui s'exprime, mais sans sortir de moi (*apud me*), puisque, comme il vient d'être dit, c'est avec moi seul que je m'entretiens et c'est mon intérieur que je considère. *Apud me alia* : curieux oxymore. Le duc de Luynes traduit *alia* par « d'autres connaissances », évitant de dire « d'autres choses », non sans raison, puisque ce que Descartes va trouver en lui-même sera, non pas une chose (*res*) ou quelque chose concernant une *res*, mais une règle (*regula*) pour la connaissance, non pas un nouveau contenu de connaissance portant sur une chose singulière, mais quelque chose concernant la manière dont on connaît, la forme de toute connaissance certaine, une règle générale.

Cette nouvelle connaissance est tirée d'une réflexion sur la connaissance précédemment acquise que Descartes vient de réaffirmer et qu'il réaffirme encore sous une

1. Ce passage a été souvent l'objet de discussions, notamment à Toronto, à Paris, et tout récemment à Louvain et à Helsinki. Aussi serai-je amenée à présenter certaines analyses déjà proposées à Paris en juin 1995 et, non sans quelque changement, à Helsinki en septembre 1996, avec l'espoir de voir diminuer les divergences qui subsistent. Ce texte, plus développé que la communication orale, reprend en grande partie une conférence prononcée à Helsinki.

2. Je suivrai l'usage en désignant par *cogito* l'affirmation de mon existence comme chose pensante.

forme plus condensée, *sum certus me esse rem cogitantem*, pour en dégager les conditions de possibilité : « Ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? » Ce mouvement de retour, caractéristique du genre méditatif, a déjà été mis en œuvre dans la Seconde Méditation pour réaliser le premier pas du progrès dans la connaissance, le passage de *sum* à *sum res cogitans*. Descartes avait commencé par réaffirmer *ego sum, ego existo, certum est*, pour dégager la condition de possibilité de ce premier acquis : le lien nécessaire entre la certitude de mon existence et l'exercice de ma pensée. Mais la réflexion sur la première connaissance permettait alors un accroissement du contenu de la connaissance sur l'*ego*, sur une *res*. Si maintenant le nouvel acquis concerne la forme de la connaissance, c'est qu'à la différence de la Seconde Méditation qui analyse le contenu affirmé comme certain, le *cogitatum*, (*ego sum, ego existo, CERTUM EST*), ce début de la Troisième Méditation analyse la certitude comme modalité ou forme de la pensée, la certitude en tant qu'éprouvée par l'*ego cogitans*, réactualisée dans ce qui précède, *ma certitude (SUM CERTUS)*.

En trois phrases, l'analyse rigoureuse de cette expérience rigoureusement déterminée conduit à l'énoncé d'une règle générale de discrimination du vrai.

Une première phrase, introduite par un *nempe* qui annonce que la suite ne doit pas surprendre, relève les caractères de clarté et de distinction du *cogito*. Clarté et distinction ont déjà été reconnues comme marques du vrai, bien que les *Méditations* n'aient jusqu'ici utilisé ce couple de termes que dans l'analyse du morceau de cire. Le doute métaphysique a invalidé ce critère. Mais maintenant qu'une nouvelle certitude émergeant du doute présente les mêmes caractères, peut-être ce critère va-t-il être réhabilité.

La deuxième phrase, dans sa version française, risque d'être mal comprise : « laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse ». S'agit-il d'un retour — fugitif — du doute, jetant par avance le soupçon sur la règle qui va être énoncée ? Non. La supposition d'une fausseté du clair et distinct, exprimée en latin par des imparfaits du subjonctif, *non sufficeret, si posset*, est présentée ici comme irréaliste et non comme possible, ainsi que pourrait le laisser croire le texte français qui confond dans la forme l'irréel du présent et le potentiel. En exprimant une impossibilité, la phrase constitue le cœur d'un raisonnement par l'absurde, qu'il importe de suivre exactement³. S'il se pouvait même une seule fois (*si unquam*) que quelque (*aliquid*) perception claire et distincte ne soit pas vraie (hypothèse qui contredit la règle générale que Descartes se prépare à poser), il en résulterait que la claire et distincte perception de la première connaissance que je viens d'affirmer ne serait pas une condition suffisante pour me rendre certain de sa vérité. Or je suis certain de cette première connaissance : je viens de la réaffirmer comme une certitude acquise sans conteste, et elle n'a d'autres caractères que sa clarté et sa distinction. Il faut donc rejeter comme fausse l'hypothèse dont la consé-

3. Ce raisonnement est bien formulé par André DOZ dans un article récent : « Postlude sur Descartes », *Revue philosophique*, 1 (1996), p. 138.

quence contredit ce qui est établi et, puisque deux propositions contradictoires ne peuvent pas être toutes les deux fausses en même temps, poser la vérité de la proposition contradictoire : toute perception claire et distincte est vraie.

La certitude éprouvée dans ma première connaissance est le point d'appui du raisonnement et lui reste sous-jacente. *Quae sane non sufficeret...*, « laquelle de vrai ne serait pas suffisante... » : *quae* (« laquelle ») représente la clarté et distinction de ma perception dans ma première connaissance, qui a suffi à me rendre certain, *ad me certum reddendum*, de cette connaissance réaffirmée à l'instant. (Clerselier a raison de le souligner en traduisant « laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer que ce que je dis est vrai », reprenant l'expression de la phrase précédente, *ejus quod affirmo*, que Luynes traduit de manière inexacte par « de ce que je connais »). Ce que j'expérimente dans cette certitude, en reconnaissant qu'à son fondement je ne trouve rien d'autre (*nihil aliud*) que la clarté et la distinction de ma perception, c'est le lien nécessaire entre ce caractère de ma perception et ma certitude. Cette expérience de nécessité justifie le passage à la proposition universelle qu'est la règle.

Il y a là quelque chose de semblable à la saisie du lien nécessaire entre *je pense* et *je suis*. *Apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat*, écrit Descartes dans les *Secondes Réponses*. « Il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense s'il n'existe » (AT VII, 140 ; IX, 110-111). La nécessité de la relation est éprouvée. De même ici l'*ego cogitans* sent en lui-même (AT VII, 35, l. 5, *apud me*) et éprouve qu'il ne se peut pas faire qu'il soit certain si le clair et distinct n'est pas vrai. Et de même que je forme, à partir de l'expérience du lien nécessaire entre *je pense* et *je suis*, la proposition générale « Tout ce qui pense est ou existe », de même ici, à partir de l'expérience du lien nécessaire entre la clarté et la distinction de ma perception et ma certitude, je pose la proposition générale « Tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai ». La généralisation se fonde, dans les deux cas, sur l'expérience singulière d'une nécessité. « Car c'est le propre de notre esprit de former les propositions générales de la connaissance des particulières » (*Secondes Réponses*). L'analyse explicite le passage d'une nécessité éprouvée sur un cas singulier à l'universalité de la règle générale que cette nécessité implique.

Il convient alors de bien saisir le sens des mots qui introduisent la règle, dans la troisième phrase : *ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*.

Videor. Nous savons le sens, difficile à rendre en français, de *videor* accompagné d'un infinitif. *Videre videor, audire...* avons-nous dans la Seconde Méditation, « il me semble que je vois, que j'ouïs... ». Même traduction, ici, du *videor* par « il me semble », qui affaiblit le sens de l'expression latine. Cette « semblance » est une expérience intérieure certaine. *Videre videor* : j'ai conscience de voir. Cette conscience en elle-même n'est pas une illusion. *Videor posse statuere* n'est pas non plus une illusion. Ce pouvoir de poser comme une règle générale, de généraliser ou plus précisément d'explicitier comme général ce que je saisis comme nécessaire sur ma première certitude, je le sens en moi, je l'éprouve. La règle est posée dans le mouvement

de découverte d'une première certitude ; elle exprime un pouvoir dont je fais l'expérience (*videor posse*), un pouvoir et un espoir.

Le rapprochement de notre texte avec celui des *Secondes Réponses* conduit à voir dans la règle générale énoncée ici une notion commune, comparable à « tout ce qui pense est », donné comme exemple de notion commune dans les *Principes de la philosophie*, 1^{re} partie, 49, les notions communes étant à distinguer des choses (*res*). La règle n'est pas une *res*.

On peut aussi y voir un principe, en l'un des sens définis dans la lettre à Clerse-lier de juin ou juillet 1646, tout à fait différent du sens auquel « notre âme existe » (le *cogito*) est un principe. Celui-ci nous fait connaître une chose existante ; celui-là, non. On remarquera que les deux seuls emplois du verbe *statuere* dans les *Méditations* introduisent deux principes, principes en deux sens différents, l'autre occurrence étant *statuendum sit* (AT VII 25, l. 11) qui introduit la proposition *ego sum, ego existo*.

Ce principe qu'est le *cogito* recèle en lui un nouveau principe, d'un autre genre. À la certitude déjà acquise s'ajoute et s'unit l'espoir d'autres certitudes. Aucune ombre, jusqu'ici, sur cette certitude et cet espoir certain⁴.

DOUTE

« *Verumtamen* [...] » ; « Toutefois [...] » (AT VII, 35, l. 16 ; IX, 27). Et une page et demie plus loin nous lisons : « *hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse* » ; « car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose » (AT VII, 36, l. 28-29 ; IX, 29). Voilà notre pouvoir d'accès au vrai suspendu. Tout espoir de certitude apparaît ici banni tant que subsiste une certaine ignorance. La règle générale posée tout à l'heure semble maintenant reléguée, inutile, inefficace pour accroître nos connaissances.

Que s'est-il donc passé ?

Entre-temps, le texte a révélé une fragilité de la règle générale, ainsi que du *cogito* lui-même d'où la règle a été tirée : la poursuite de la méditation, avec la réactualisation de l'hypothèse d'un Dieu tout-puissant et trompeur, a jeté le soupçon sur la validité de la règle générale et sur la certitude de ma première connaissance elle-même.

Tout de suite après l'énoncé de la règle, *verumtamen* semble bien introduire une objection. Descartes s'avise que certaines choses d'abord reçues pour manifestes et certaines se sont ensuite révélées douteuses. Que vaut alors la règle qui vient d'être formulée ?

4. Je retiens une expression de Descartes, mais en la détachant de son contexte. Cf. Sixième Méditation, AT VII, 80, l. 18-19 : « *certam* [...] *spem* ».

En fait, les cas considérés en premier lieu (dans ce qui correspond au 3^e alinéa de la version française) ne constituent pas une objection sérieuse. Les connaissances envisagées, issues des perceptions sensibles, sont complexes, sujettes à confusion ; elles ne sont pas claires et distinctes. Descartes ici les analyse pour n'en retenir comme résidu clair et distinct, et donc certain, que la présence à son esprit des seules idées ou pensées de ces choses. Nous voici ramenés à la simple affirmation de la pensée et de ses modalités, c'est-à-dire au *cogito*. L'objection, qui était faible, est dissipée, mais nous n'avons guère progressé. Ce passage, en somme, illustre la remarque qui, dans le *Discours de la méthode*, suit l'énoncé de la règle : « Il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer celles [les choses] que nous concevons distinctement ». Il faut en effet bien discerner les cas où la règle peut s'appliquer. Cela est certes important, mais ne constitue pas une objection à la validité de la règle.

Mais ensuite, à partir de *Quid vero* ? (dans ce qui correspond au 4^e alinéa de la version française), Descartes se concentre sur les connaissances très simples et faciles dont les mathématiques nous offrent des exemples et qui rentrent dans le cadre de la règle. *Valde simplex et facile* : ce sont là d'autres termes pour dire l'évidence, comme « clair et distinct ». Descartes en effet ne se fixe pas sur ce dernier couple ; et si nous avons un doute sur l'équivalence des expressions, il serait levé par la présence dans cette phrase du verbe *intueri* et de l'adverbe *perspicue*, qui nous confirment que ces connaissances sont objet de l'*intuitus mentis* défini dans les *Regulae ad directionem ingenii*, où elles sont données comme modèles de distinction et de certitude. Descartes rappelle la certitude qui leur était reconnue. Voici des choses que j'ai admises comme très certaines et très manifestes ; et n'étaient-elles pas, à la différence de celles qui viennent d'être évoquées (la Terre, le Ciel), claires et distinctes ? « Ne les concevais-je pas au moins assez clairement pour assurer qu'elles étaient vraies ? » L'interrogation apparente laisse attendre une réponse affirmative. Mais Descartes rappelle aussitôt la raison qu'il a eue d'en douter. « Certes, si j'ai jugé depuis qu'on pouvait douter de ces choses, ce n'a point été pour autre raison que parce qu'il me venait en l'esprit que peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent le plus manifestes. » C'est là l'argument qu'on peut appeler du Dieu trompeur (que Dieu me trompe ou me laisse me tromper, peu importe), avancé dans la Première Méditation. La raison de douter, ici, n'est pas du tout le manque de clarté et de distinction des perceptions. Nous sommes dans un cas tout à fait différent du cas précédent. L'hypothèse d'un Dieu trompeur et d'une nature viciée de mon esprit est la seule et unique raison (*non aliam ob causam...*) de douter de ces connaissances simples et faciles. Descartes ne dit pas qu'à la réflexion il ne les a pas trouvées assez claires et distinctes. Il souligne au contraire que l'hypothèse du Dieu trompeur a été la seule raison d'en douter.

Le rappel de cet argument est peut-être un peu réticent, mis en retrait par *Equidem*, « certes », que va suivre un *Sed*, « mais », introduisant une mise au point. (Clerseilier rend ce *sed* par « or », accentuant ainsi l'aspect de mise au point.) Et c'est cette mise au point qui nous intéresse, car elle concerne le présent. Qu'en est-il maintenant ? Les phrases précédentes étaient au passé, elles rappelaient une certitude passée, puis un doute passé, développé dans la Première Méditation. Les phrases qui

viennent sont au présent. Dans le présent, maintenant que la Seconde Méditation a fait surgir du doute une certitude, en ce début de la Troisième Méditation, s'agissant des connaissances simples et faciles, claires et distinctes, est-ce le doute ou la certitude qui l'emporte ?

Il y a des moments de doute et des moments de certitude, alternance de doute et de certitude. Il faut lire de manière continue l'ensemble des deux phrases introduites l'une par *sed quoties*, l'autre par *quoties vero*, jusqu'à *manifestam* (AT VII, 36, l. 8-21). *Quoties* est un répétitif. *Quoties, quoties vero* indique une alternance. Les deux états se succèdent tour à tour sans que l'un s'installe en supprimant l'autre. Il n'y a pas simplement deux temps, le second abolissant définitivement le premier, le premier devenant définitivement du passé. L'*ego cogitans* est comme ballotté, oscillant entre deux pôles. Le seul fait de ce ballotement manifeste une certaine fragilité de la règle générale énoncée tout à l'heure, puisque je ne parviens pas à m'en tenir à une certitude même sur le clair et distinct. Ma certitude n'est pas stable. En outre, si l'on considère de près les deux pôles de cette oscillation, le texte appelle plusieurs remarques qui confirment et accentuent la fragilité de la règle ainsi que de notre espoir.

Premier pôle : « 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. » On voit que la raison de douter évoquée à l'instant peut toujours se présenter ; elle me contraint à douter même de mes intuitions les plus évidentes. Telle est la force de l'hypothèse d'un Dieu trompeur. La persistance de l'hypothèse inquiétante s'oppose à la réticence que nous avons cru voir dans la phrase précédente ; c'est aussi un des sens du *sed*. Le doute n'est pas seulement du passé, il est toujours possible dans le présent, et il se réalise dès que revient à mon esprit la pensée d'un Dieu tout-puissant. Il n'y a aucune récusation de la clarté et de la distinction des perceptions, pas plus que dans la phrase précédente. Or, si je crains de me tromper dans mes intuitions claires et distinctes, la règle formulée plus haut est sans usage. Elle est elle-même mise en doute, ébranlée par cette suspicion jetée sur la nature de mon esprit et mon pouvoir de connaître. L'idée d'une tromperie ou d'une erreur toujours possible me trouble. La règle générale ne résiste pas à l'évocation de la toute-puissance de Dieu.

On peut se demander si le *cogito* lui-même n'est pas ici l'objet d'un doute. Il ne l'est pas explicitement, ni directement. Mais la fragilité de la règle générale rejaillit sur lui. Et en tout cas, à supposer même qu'on accorde que le *cogito* fasse exception, le clair et distinct en général apparaît ici comme suspect. La règle générale est en danger.

Cet état de doute n'est pas le seul que je vive. Deuxième pôle : « Et au contraire toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles [...] ». Si j'opère une conversion du regard de l'esprit et porte mon attention sur des perceptions claires et distinctes, dans l'actualité de leur évidence, je ne doute pas. Je les affirme comme vraies. Telle est la force de l'évidence actuelle. Elle

est irrésistible. Si l'on oubliait que cette phrase introduite par *quoties vero* est précédée d'une phrase introduite elle aussi par *quoties*, en disjoignant le couple qu'elles forment et en désarticulant le texte, la phrase paraîtrait rassurante, peut-être, à première vue. On pourrait croire que le dernier mot est à la certitude. À première vue seulement. En réalité, même à la considérer en elle-même, dans son mouvement propre et dans certains de ses termes, cette phrase est étrange et, à la réflexion, inquiétante sur le type de certitude ou le genre d'assentiment donné au *cogito* lui-même.

Rien ne nous arrête d'abord quant aux premières affirmations, celle de mon existence et, formulée sur l'exemple de cette première certitude, l'affirmation de la permanence de la vérité. Que mon idée de la vérité émerge, indubitable, du doute et du *cogito*, cela retient notre attention, mais ne fait pas difficulté. Cependant voici qu'au *cogito* s'ajoutent aussi une proposition mathématique et toutes celles qui ont la même évidence. La certitude s'étend, dans l'élan (*sponte erumpam*) de la réaffirmation d'une première et nouvelle certitude. Et cette extension de la certitude, dans l'expérience de mon pouvoir d'accès au vrai, est à rapprocher de la généralisation opérée par la règle. Mais quelque chose d'étrange apparaît si nous rattachons directement la fin de la phrase à son début : « me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq [...] ». Cela n'est pas justifié ; cela est incompréhensible du point de vue démonstratif, ou du point de vue du système, pour reprendre la distinction de Michel Foucault entre système et exercice. Mais cela se comprend bien du point de vue de la méditation comme exercice : la certitude du *cogito*, dans l'élan de la découverte, tend à se communiquer à d'autres connaissances aussi claires et distinctes, dans l'irrésistibilité de leur évidence actuelle. L'aspect d'expérience est ici manifeste ; il l'emporte sur l'aspect démonstratif. Le texte original latin nuance d'une réserve, *vel forte etiam*, l'introduction de la proposition mathématique et souligne ce qu'elle a de risqué : « ou peut-être même » n'est pas du langage démonstratif, mais l'expression d'un espoir dans la découverte d'un pouvoir. Un espoir hésitant. Or, dans la mesure où l'extension de la certitude du *cogito* à d'autres perceptions claires et distinctes apparaît ici hésitante, la généralisation formulée dans la règle, appuyée sur la même expérience, nous apparaît aussi, maintenant, risquée, non pleinement assurée.

Ce n'est pas tout. Les propositions mathématiques tendent à se hisser au niveau du *cogito* et à partager sa certitude. Mais quel type de certitude ? Est-ce ici une certitude absolue ? *Persuadeor, sponte erumpam*, ces termes signalent que l'assentiment donné ici, dans un élan spontané, ne correspond pas à la certitude la plus assurée. En effet, même si je suis pleinement persuadé, la persuasion n'est pas la certitude parfaite de la véritable science. Dans une lettre à Regius du 24 mai 1640, contemporaine de l'achèvement des *Méditations*, Descartes précise le sens courant des termes : « Il y a *persuasion* lorsqu'il reste quelque raison qui peut nous porter au doute ; mais la *science* est la persuasion qui vient d'une raison si forte qu'aucune autre plus forte ne puisse jamais l'ébranler ». En employant ici le verbe *persuader*, Descartes n'exclut pas le retour d'une raison de douter, ce qui est en accord avec le ballottement du *quoties...*, *quoties vero*. La plénitude de la persuasion (*plane persuadeor*) en présence de l'évidence fait que « de moi-même (*sponte*) je me laisse emporter [...] ».

Mais ce mouvement spontané d'adhésion à l'évidence actuelle est celui qui s'attache naturellement, en vertu de la nature de mon esprit, dans l'actualité de l'évidence — comme Descartes le dit à Regius, et déjà dans les *Méditations*, par exemple dans la cinquième (AT VII, 65 ; IX, 52) — aux perceptions claires et distinctes. Rien de plus. Rien de plus pour le *cogito* lui-même. En ce sens on peut dire qu'il est rabaisé au rang des vérités mathématiques ; il est un exemple parmi d'autres de perception claire et distincte. Pour lui comme pour elles, la persuasion n'est pas à l'abri du soupçon sur ma nature issu de la pensée d'un éventuel Dieu tout-puissant, soupçon qui risque toujours de ressurgir. Même s'il ne survient qu'après coup, lorsque l'esprit se détourne des perceptions claires et distinctes, ce doute rétrospectif rend l'évidence instable. Cette précarité, le seul fait du ballottement décrit dans le texte l'indiquait, mais la nature de l'assentiment donné à l'évidence, dans les moments où elle s'impose, la confirme.

Il est vrai que le *cogito*, à la différence des propositions mathématiques, peut se réactualiser à chaque retour du doute, dans ce retour du doute. De tout nouvel assaut du doute, il ressort victorieux. Mais sa victoire reste toujours menacée, elle n'est jamais définitivement assurée. Le *cogito* n'a pas lui non plus la stabilité de la vraie science. La règle générale qui en a été tirée ne l'a pas davantage. En commentant la phrase précédente (introduite par le premier *quoties*), nous disions que la fragilité de la règle pouvait rejaillir sur le *cogito* d'où elle a été tirée. Nous voyons maintenant que le *cogito* lui-même a une certaine fragilité, et il est sûr que cette fragilité se communique à la règle. Intimement liée au *cogito*, la règle a le même sort et le même statut que lui. Elle n'est pas définitivement établie.

Rien n'est stable. Rien n'est ferme et définitivement établi, ni la règle, ni le *cogito*.

C'est bien ce que dégagent les lignes qui suivent (AT VII, 36, l. 21-29), que l'édition AT met dans le même alinéa, en marquant une pause après *hac re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse* : distribution plus juste, me semble-t-il, que celle de la version française (AT IX, 28-29) qui, du reste, ne suit pas littéralement le latin. Certains écarts sont sans conséquence, mais l'omission du *plane* qui précède *certus* est regrettable.

« [...] sans la connaissance de ces deux vérités » : « ces deux vérités » ne traduit pas *hac re*, mais reprend sans fausser la pensée de Descartes les deux questions précédentes dont l'examen s'impose : y a-t-il un Dieu ? Peut-il être trompeur ?

« [...] je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose » laisse tomber *alia*, mais sans fausser la pensée de Descartes. *Alia* signifie : d'aucune autre chose que *hac re*, c'est-à-dire d'aucune autre chose qu'un Dieu non trompeur, et non d'aucune autre chose que le *cogito*, dont il n'a pas été question dans cette dizaine de lignes. Le *cogito* n'est pas excepté. Il est vain de se référer au texte latin pour soutenir le contraire. Deux passages de la Cinquième Méditation le confirment. AT VII 69, l. 15 ; IX 55 : [...] *ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit*, « [...] sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement », la connaissance dont il s'agit étant manifestement, d'après ce qui précède, celle de l'exis-

tence de Dieu. AT VII 71 ; IX 56 : *Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim*, « [...] la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu, en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose ».

L'omission malheureuse, dans la version française, est celle du *plane*. *Plane certus*, « pleinement certain ». La certitude qui me fait défaut est la pleine certitude de la science, et non cette certitude spontanée, naturelle, mais instable, qu'est la simple persuasion. Il me manque la certitude parfaite, à l'abri de tout doute possible, celle qui « vient d'une raison si forte qu'aucune autre plus forte ne puisse jamais l'ébranler » selon les termes de la lettre à Regius du 24 mai 1640, cette certitude stable, toujours égale à elle-même. « Ceux qui ignorent Dieu n'en ont aucune de telle », dit Descartes à Regius, comme ici dans la phrase qui clôt ce qu'on peut considérer comme le préambule de la Troisième Méditation.

Tant que pèse sur mes perceptions claires et distinctes la menace d'un éventuel Dieu trompeur, je n'ai aucune certitude pleine et stable, aucune véritable science, pas même celle de mon existence, aucune assurance sur mon aptitude à atteindre le vrai, sur la règle et le critère du vrai. En ce début de la Troisième Méditation, après un temps de réaffirmation de la certitude et d'espoir d'extension de la certitude, nous avons un temps de doute et de trouble.

Le *Verumtamen* (AT VII, 35, l. 16) introduisait bien une objection à la validité de la règle générale. L'objection est un peu différée par l'énoncé d'une première difficulté vite dissipée, mais elle surgit une demi-page plus loin, avec le *Quid vero ?* Cette objection, c'est l'hypothèse du Dieu trompeur, réactualisée. Ce *verumtamen* est alors à rapprocher du *verumtamen* qui, dans la Première Méditation (AT VII, 21, l. 1), introduisait cette hypothèse du Dieu trompeur, pour suspecter la certitude des vérités si manifestes des mathématiques, qu'un premier effort de doute a laissé émerger. Ici, la certitude du *cogito*, ce nouvel exemple de connaissance claire et distincte que la Seconde Méditation a fait émerger du doute, et la règle générale de la vérité que le début de la Troisième Méditation en a tirée, sont suspectées pour la même raison. Remarquons que lorsque Descartes dans la Première Méditation développait l'extension du doute résultant d'une telle hypothèse, il ajoutait à l'exemple arithmétique *vel si quid aliud facilius fingi potest* (AT VII, 21, l. 10-11), *ou quelque autre chose plus facile, si l'on peut en imaginer*. Tel sera, tel est le *cogito*, et le doute portera aussi sur lui. Le sort qu'il connaîtra pour un temps était alors indiqué par avance. Un regard rétrospectif sur la Première Méditation confirme ce qui se manifeste à un certain moment de la Troisième Méditation.

Concluons. *Hac re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam* posse répond et s'oppose à *Jam videor pro regula generali posse statuere...* Il me semblait tout à l'heure que je pouvais déjà (*jam*) poser une règle générale d'accès au vrai. J'avais conscience de pouvoir (*videor posse*), après ma découverte d'une première vérité, établir une règle me permettant d'acquérir d'autres vérités. J'ai maintenant conscience de ne pas le pouvoir (*non videor posse*) tant que je n'ai pas éliminé,

par la reconnaissance de l'existence d'un Dieu non trompeur, l'hypothèse d'un Dieu trompeur et le doute sur mon pouvoir d'accès au vrai. La règle générale exprimant ce pouvoir n'est pas assurée. Elle ne l'est pas encore. Le sera-t-elle et retrouverai-je la certitude de mon pouvoir d'accéder à la science ?

Oui, quand l'existence d'un Dieu véridique aura été démontrée, et c'est à cet examen que la Troisième Méditation s'attachera. La *Synopsis* précise que la règle n'a pu être prouvée avant la Quatrième Méditation (AT VII, 13, l. 10-13 ; IX, 10). Les termes qui, plus loin, après toutes les preuves de l'existence de Dieu, introduiront à nouveau la règle seront alors beaucoup plus fermes que *videor posse statuere*. Dans la Cinquième Méditation : *Jam fuse demonstravi...*, « j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies », l'assentiment naturel de l'esprit au clair et distinct étant, dans la phrase suivante, distingué de la certitude appuyée sur cette démonstration (AT VII, 65, l. 5-9 ; IX, 51-52). Et à la fin de cette même méditation : *Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem ; atque inde collegi...*, ... *en suite de cela j'ai jugé* que tout ce que je conçois clairement et distinctement ne peut manquer d'être vrai (AT VII, 70, l. 10-13 ; IX, 55-56). C'est alors seulement que Descartes la nommera *regula veritatis* (AT VII, 70, l. 26). La règle qui donne la marque distinctive, c'est-à-dire le critère, de la vérité trouve son assurance, c'est-à-dire sa garantie, dans la reconnaissance de l'existence d'un Dieu dont la toute-puissance exclut la tromperie.

Descartes ne disait-il pas, dans le *Discours de la méthode* : « Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe » (AT VI, 38).

La règle permettant l'extension du savoir, qui a été tirée d'un premier principe, la connaissance de la *res cogitans*, et qui peut apparaître aussi comme un principe, mais d'un autre genre, parce qu'il ne nous fait connaître par lui-même l'existence d'aucune chose, a besoin de s'assurer dans la connaissance d'une autre *res*, celle d'un Dieu dont tout dépend, toute vérité comme tout être, et qui sera le véritable principe. *Hac re ignorata...* : *res*, ici, désigne Dieu. Le début de la Troisième Méditation, par le retour du doute, appelle le passage d'un principe à un autre, véritablement fondateur.