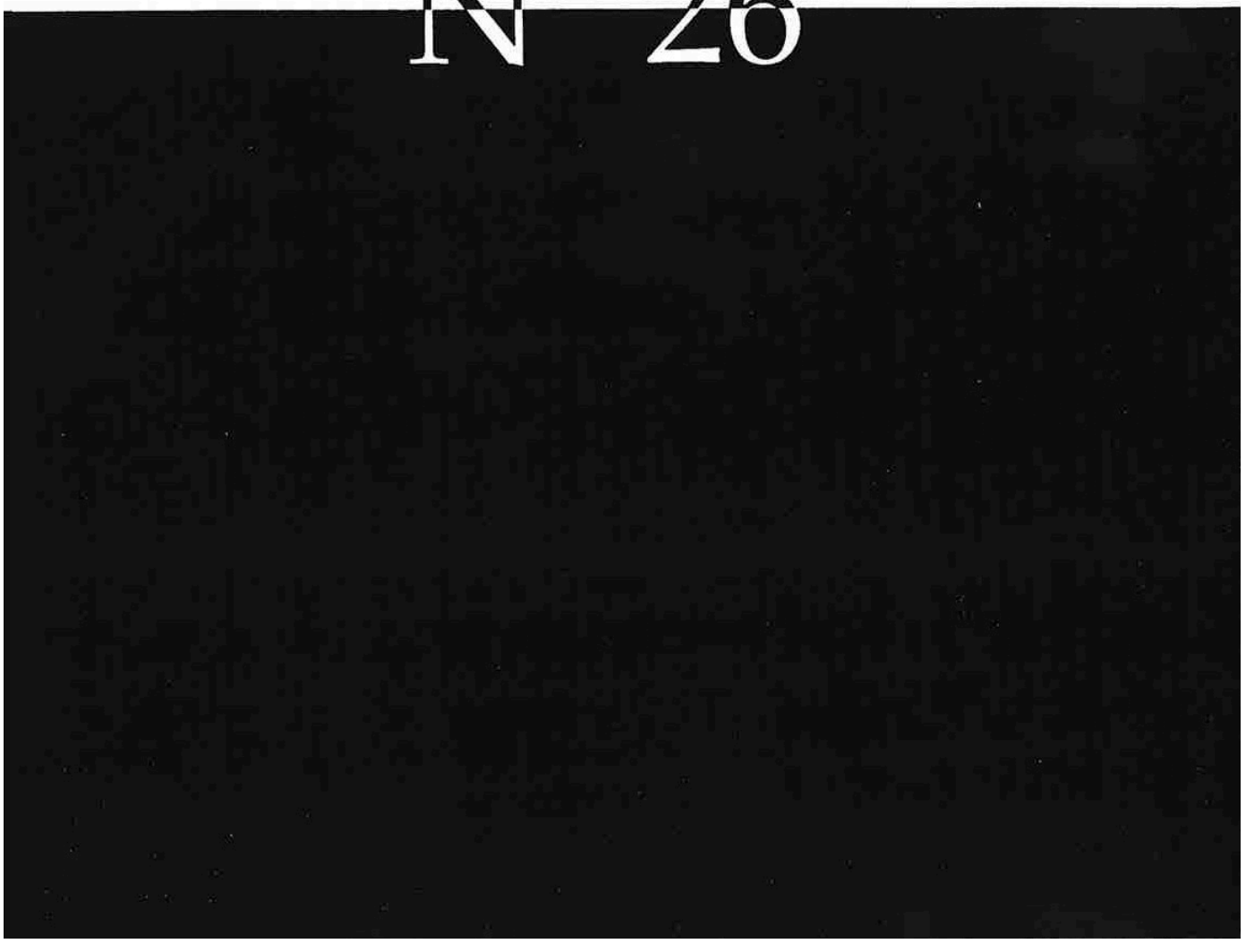
Les

PAPIERS

DU COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N° 26



ETHIQUE ET FINITUDE

II

Le sujet de la plainte

Jean-Pierre MARCOS

Papiers n°26
Mai 1995

ETHIQUE ET FINITUDE

II

LE SUJET DE LA PLAINTE [1]

-Lecture de *Meditatio* IV de René Descartes-

"Tu te plains, ô captif solitaire du seuil"
Mallarmé

---

1 Il s'agit ici d'un double génitif. Soit : ce dont il y a -ou aurait- lieu de se plaindre (autrement dit, l'*objet* de la plainte), et évidemment, celui qui porte plainte (nommément, le plaignant).

Préambule

Chrysippe ajoute ensuite ces paroles qui viennent donner plus de force à son opinion : "C'est pourquoi les pythagoriciens ont adopté cette maxime : Sachez que les hommes ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes de leurs maux. Ils pensaient, en effet, que chacun est l'auteur de ses maux, et que c'est par notre propre mouvement et par notre détermination que nous devenons le jouet de l'erreur, que nous tombons dans le vice et dans la misère, qui en sont la conséquence." C'est pourquoi, reprend ce philosophe, n'écoutez pas ces hommes pervers, lâches et criminels, qui, convaincus de fautes et de crimes, se réfugient dans la fatalité comme dans un asile sacré et soutiennent qu'il faut attribuer leurs mauvaises actions, non à une erreur volontaire de leur part, mais au destin. Le plus ancien et le plus sage des poètes exprime le premier cette pensée dans les vers suivants :"Eh quoi ! les mortels accusent les dieux ! C'est nous, disent-ils, qui leur envoyons les maux : que ne s'accusent-ils eux-mêmes, car ils sont les victimes de leur propre folie ?""

Aulu-Gelle, Nuits attiques, VI, 2.

"Pendant très longtemps, les Grecs se sont servis de leurs dieux pour écarter d'eux la "mauvaise conscience", pour pouvoir se réjouir de la liberté de leur âme : donc dans un sens contraire à l'usage que le christianisme a fait de son Dieu. Dans cette voie ils sont allés très loin , ces grands enfants superbes et téméraires; rien moins que l'autorité du Zeus homérique leur donne parfois à entendre qu'ils en prennent trop à leur aise. "Misère! dit-il -il s'agit du cas d'Egisthe, c'est-à-dire d'un cas très grave. "Misère ! écoutez les mortels mettre en cause les dieux ! De nous seuls leur viendraient tous leurs maux, quand ce sont eux, par leur propre sottise, et même contre le destin, qui se créent leurs malheurs.""
Nietzsche, Généalogie de la morale, *Deuxième dissertation*, § 23[2].

Au-delà de la restitution totalisante de l'ordre des raisons du texte[3], de la description objective de l'ordonnance interne des arguments, la lecture philosophique des *Meditationes de prima philosophia* de René Descartes, se doit d'être attentive aux moments les plus singuliers de l'argumentation pour *in fine* exhiber la logique qui les lie et les fonde.

Le problème ne se réduit pas à remarquer que le philosophe cache quelquefois ce qu'il pense[4], ou méconnaît ce qu'il dit et écrit, mais qu'il se trouve porté, sinon transporté, par le rythme propre de sa pensée, par le mouvement même qui sous-tend son travail. Or, celui-ci, transcende toujours son objectivation. A ce titre, il

---

[2] Chrysippe -dont les propos sont rapportés par Aulu-Gelle-, cite comme Nietzsche, le même texte. Cf. Homère, Odyssée, I, 32-34.

[3] Cf. Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, 2 vol., Paris, Aubier, 1953.

[4] Cf. sur ce point, Leo Strauss, *Sur un art d'écrire oublié* in Qu'est-ce que la philosophie politique ?, Paris, P.U.F., 1992, chap. IX et La persécution et l'art d'écrire, Paris, Presses Pocket, 1989.

existe un excès de la pensée sur tout énoncé, qui sans être tu, "impensé"[5], se trouve limité, cerné, diminué sinon annulé par la lettre même du texte.

Nous nous intéressons donc moins à ce que le philosophe ne dit pas, moins à ce qu'il refuse de savoir, qu'à ce qu'il livre et délivre, mais dénonce tout aussi bien, ou encore relativise. Si le texte est bien un lieu où l'auteur s'essaie, c'est-à-dire, exerce sa pensée pour en connaître l'étendue, témoigne de sa puissance pour apprendre quelles en sont les limites, il n'est pas assuré que l'expérience soit receuillie dans toute sa richesse par l'écrivain.

La lecture est ici attention au désaveu, précaution à l'égard du murmure, écoute de toute forme de dénégation où se révèle dit et dédit le même énoncé. Il ne s'agit donc pas d'une archéologie du silence, mais d'une géographie des ponctuations les plus importantes du texte, de ses retenues et de ses offrandes mêlées.

Loin qu'ainsi, l'oeuvre paraisse décousue, elle apparaîtra clairement ordonnée selon une trame définie dont la mise au jour est notre tâche.

Si finalement l'*ego* soutient qu'il n'est guère étonnant qu'il se trompe[6], notre devoir herméneutique ne peut pas ici se limiter à restituer les raisons de l'erreur, c'est-à-dire à simplement prendre acte du compte-rendu que donne Descartes lui-même de son objectif[7]. L'exercice de la méditation donne lieu à bien plus qu'à une définition méthodologique de la prévention dans l'ordre de la connaissance.

Après la *Méditatio Tertia* où se trouve dénoncé notre impuissance ontologique, la *Meditatio Quarta* exhibe un motif discret sinon secret : **la plainte**. Comme une trame constante, le texte se trouve généré à partir de cette interrogation : *y-a-t-il lieu de se plaindre de notre site ontologique ?*, c'est-à-dire tout aussi

---

5 Au sens où Michel Foucault évoque l'impensé du *cogito* moderne in Les Mots et les Choses, Paris, Gallimard 1966, chap. IX, § 5.

6 Cf. : "de façon que je ne dois pas étonner si je me trompe." (AT IX-1, 30-31 = AT VII 55, 23-24 : "non adeo mirum esse quod fallar.")

7 Cf. également, "je suis néanmoins sujet à une infinité d'erreurs, desquelles recherchant la cause de plus près" (AT IX-1, 43, 17-19 = AT VII, 54, 12: "quorum causam inquirens" (*inquiro*, rechercher, chercher à découvrir). La *Meditatio Quarta* se présente comme une enquête, un examen qui donne lieu bien vite à une inquisition. Cf. aussi : "et considérant quelles sont mes erreurs" (AT 45, 1-2 = AT VII 56, 9-11 : "et qualesnam sint errores mei (...) investigans", "la cause de mes erreurs" (AT IX-1, 46, 27-28 = AT VII 58, 15-16 : "causam (...) errorum meorum","avoir découvert la cause des faussetés et des erreurs" (AT IX-1, 49, 28-29) = AT VII, 62, 10-11 : "erroris et falsitatis causam investigarim". Cf. également : "nous désirons rechercher la cause de nos erreurs, et en découvrir la source (ut errorum nostrorum originem et causam investigemus), afin de les corriger" (Principes, AT IX-2, §31)

bien, les Meditationes peuvent-elles apparaître comme l'espace même d'une récrimination fondamentale?

La vertu d'une telle lecture pointilliste des textes -laquelle ne sacrifie jamais le mouvement d'ensemble de l'oeuvre étudié-, se mesure au problème philosophique général qu'elle permet d'identifier et peut-être, au-delà, à la contribution à l'élaboration de sa parfaite compréhension en attendant la détermination de sa résolution.

Pour notre propos la question est la suivante : il s'agit d'interroger le rapport entre subjectivité et plainte, c'est-à-dire de se demander si le sujet ne naîtrait pas d'une relation surmontée au discours de lamentation. Selon cette perspective, l'écriture philosophique doit bien être entendue comme un travail de construction de soi, sur fond d'élucidation et de résolution des différents obstacles à l'advenue heureuse à soi du sujet Quelle "subjectivation" trouve son origine dans le dire de récrimination et dans son surmontement[8]? L'abolition de la réclamation du plaintif requiert-elle que le plaignant instruise un procès où il voit sa protestation annulée, sa plainte déboutée ? A supposer que la réponse à cette dernière question soit positive, cela présuppose que l'étant humain soit consolé par l'intelligence de la vanité de sa demande.

Il convient désormais, sans plus tarder, d'interroger le motif de la plainte dans le texte cartésien et de soulever l'ensemble des problèmes philosophiques qui lui sont afférents.

---

8 Dont le modèle est distinct de celui élaboré par John Elster (né en 1940) dans un article intitulé *Les Raisins verts*, Bulletin du Mauss, n°6, où cet auteur exhibe à la lumière d'une lecture de la fable de La Fontaine, *Le Renard et les Raisins*, la logique de "la préférence adaptative". Faute de parvenir à obtenir ce que nous désirons, et pour ne pas nous plaindre de manquer notre but et de demeurer insatisfaits, nous choisissons -tout en nous dissimulant à notre même, cette décision-, de qualifier d'indésirable ce que nous avions pourtant commencé par souhaiter. Cette soumission à une réalité qui n'a pas été choisie par nous, n'est donc justifiée qu'après que nous ayons échoué à satisfaire notre désir et donne lieu au "dénigrement des options inaccessibles" tout en témoignant d'une réelle frustration.

Cf. : "Certain renard gascon, d'autres disent normand,
Mourant presque de faim, vit au haut d'une treille
Des raisins mûrs apparemment
Et couverts d'une peau vermeille.
Le galand en eût fait volontiers un repas;
Mais comme il n'y pouvait atteindre :
"Ils sont trop verts, dit-il, et bons pour des goujats."
Fit-il pas mieux que de se plaindre ?"
Le Renard et les Raisins, Fables III-11.

Descartes, nous le verrons, ne se libèrera pas ainsi de la souffrance du défaut, puisqu'il n'annulera pas rétroactivenement son désir après avoir vérifié qu'il était impossible à satisfaire.

Introduction : la justice de Dieu

"Unde ergo nascuntur mei errores ?"[9]

Dès lors que l'être infini s'avère l'être parfait[10], il ne saurait souffrir aucun défaut et par conséquent, vouloir tromper[11]. Au nombre des attributs de Dieu, figure l'indéniable véracité d'un être qui en aucune façon, ne saurait provoquer intentionnellement les erreurs auxquelles se trouvent exposées l'*ego*.

Descartes commence par dénoncer une fausse inférence -"si je tiens de Dieu tout ce que je possède (...), il semble que je ne me doive jamais abuser (non videor posse unquam errare)"[12]-, laquelle *a contrario* , révèle que je puisse être moi-même, l'auteur de mes propres fautes. Je ne suis pas dispensé de l'erreur si l'Autre n'est pas trompeur et ce, dans la mesure où la nécessité du vrai n'est pas la conséquence nécessaire de la thèse du Dieu vérace : "il arrive que nous nous méprenons souvent, quoique Dieu ne soit pas trompeur"[13].

---

9 AT VII, 58, 20 = AT IX-1, 46, 33 :"D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ?"

10 Cf. : "une réelle et positive idée de Dieu, ou bien d'un être souverainement parfait" (AT IX-1, 43, 20-21).

11 Cf. : "premièrement, je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie (fallacia vel deceptione) il se rencontre quelque sorte d'imperfection. Et quoiqu'il semble que pouvoir tromper (posse fallere) soit une marque de subtilité, ou de puissance (potentiae), toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice. Et partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu." (AT IX-1, 42, 33 - 43, 5) Cf. également : "toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif (omnia clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid = est quelque chose), et partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur (quem fallacem esse repugnat = dont il est contradictoire qu'il soit trompeur)" (AT IX 49, 35 - 50, 1 = AT VII, 62, 15-19). Cf. également Principes §29 : "le premier de ses attributs qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la causes des erreurs auxquelles nous sommes sujets"(trad. franç., AT IX-2) Cet énoncé n'excluant pas que Dieu puisse être la cause indirecte de nos errances.

12 AT IX-1, 43, 13-15 = AT VII, 54, 7-8. Cf. : "il ne se rencontre de vrai, rien en moi qui me puisse conduire dans l'erreur, en tant qu'un souverain être m'a produit" (AT IX-1, 43, 25-27 = AT VII, 54, 18-20 : "quatenus, a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar (ou m'induise en erreur)".

13 Principes, AT IX-2, §31.

L'erreur est ainsi bien humaine et la responsabilité du faux n'incombe qu'à la créature. Nous ne pouvons pas alléguer que les choses se passent en nous sans nous. Nous devons mesurer l'étendue de notre puissance de juger et vouloir ce que nous pouvons.

Je porte donc l'entière responsabilité du faux, de l'égarement -sous la double figure de l'erreur et de l'errance morale[14]-, puisque Dieu ne m'a pas doté d'une puissance pour faillir[15]. Lorsque je suis dans l'erreur, lorsque qu'il m'arrive de me tromper (contingere ut errem)[16], c'est "que je *me* trompe"[17].

Il ne suffit donc pas d'être indemne de toute tromperie pour être dans le vrai. J'"expérimente (experior) bien en moi-même" "une certaine puissance de juger (judicandi facultatem)" que "j'ai reçue de Dieu", je sais qu'il ne veut pas m'abuser (nolit me fallere), mais je ne peux pas conclure pour autant, de tout cela, que "je ne me puis jamais me tromper (me igitur errare nunquam posse)."[18] S'il est donc vrai que "lorsque je ne pense qu'à Dieu, je ne découvre (*deprehendo*, surprendre, prendre sur le fait) *en moi* aucune cause d'erreur ou de fausseté"[19], Si Dieu n'est pas la cause en moi de l'erreur, je ne peux pourtant nier que l'erreur est un fait dont il faut rendre raison, c'est-à-dire livrer la cause non divine. Que suis-je donc pour être la propre cause de mes errances ?

Sans être un défaut, sans participer uniquement du néant[20] -si je ne suis pas sans défauts, je suis bien quelque chose (res)-, je manque à mes propres tâches, je faillis souvent lorsque je recherche le vrai. Descartes dès le début de la *Meditatio Quarta*

---

14 Cf. au sujet de la volonté : "elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai (facile a vero et bono deflectit = s'écarte, se détourne (deflecto) facilement du vrai et du bien). Ce qui fait que je me trompe et que je pèche (atque ita et fallor et pecco." (AT IX-1, 46, 37-39 = AT VII, 23-25) Cf. également : " la raison formelle de l'erreur et du péché" (ratio formalis falsitatis et culpae) (AT IX-1, 48, 26-27 = AT VII, 60, 31 - 61,1), et : "dum ea recte utor, possim unquam errare." (AT VII, 54, 2-3)

15 Cf. : "il ne m'a pas donné de puissance pour faillir" (AT IX-1, 43, 14) = "nec ullam ille dederit errandi facultatem" (AT VII, 54, 6-7) et "je n'ai pas besoin pour faillir de quelque puissance qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet" (AT IX-1, 43, 34-36) = AT VII, 54, 26-28 : "nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa".

16 AT VII, 54, 28.

17 AT IX-1, 43, 36, souligné par nous. Cf. : "si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe" (AT IX-1, 47, 33-34).

18 Cf. AT IX-1, 43, 6-13 et AT VII, 53, 30 - 54, 5.

19 AT IX-1, 43, 15-16, souligné par nous = AT VII, 54, 8-10.

20 Cf. : "je me considère comme participant en quelque façon (quodammodo) du néant ou du non-être, c'est-à-dire en tant que je *ne* suis *pas* moi-même le souverain être" (AT IX-1, 43, 27-29, souligné par nous).

semble conclure sur ce point : "Ainsi je connais que l'erreur en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut"[21].

Cependant, l'interrogation n'est pas terminée car l'inquiétude n'a pas disparue : "Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout à fait ; car l'erreur n'est pas une pure négation (pura negatio), c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais plutôt une privation (privatio) de quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder."[22] Le manque n'est jamais intelligible en terme d'absence objectivement reconnue. Faire l'épreuve du manque ne revient jamais simplement à établir le constat objectif de ce qui fait défaut. Il n'y a de manque que là où nous nous attendions à trouver quelque chose, il n'y a d'absence que sur fond de présence espérée et déçue.

Comment dès lors ne pas poser la question décisive : *aurait-il pu en être autrement ?* Si d'une part, "il n' y a pas de doute" (Nec dubium est) que Dieu aurait "pu me créer tel que je ne me pusse jamais tromper"[23], si d'autre part, "il est certain" (nec etiam dubium est = il n'est pas non plus douteux) qu'il veut toujours ce qui est le meilleur (optimum)[24], faut-il donc qu'il me soit plus avantageux (melius) de faillir que de ne point faillir[25]? Si Dieu n'est pas trompeur, il m'a néanmoins créé tel que je me trompe souvent. Le Créateur n'a donc pas fait en sorte que les conditions de possibilité de l'erreur soient rendues impossibles. Pourquoi donc a-t-il rendu possible que je me trompe? Comment rendre raison de la justice du Créateur au regard de ces interrogations ?

---

21 AT IX-1, 43, 32-34 = AT VII, 54, 24-26 : "Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tanteummodo esse defectum".

22 AT IX-1, 43, 39 - 44, 2 = "non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet" (AT VII, 54, 31- 55, 3). Le texte du début de la *Meditatio Quarta* était déjà marqué par un certain nombre de réserves notables. Cf. : "Et il ne resterait aucun doute de cette vérité, si l'on n'en pouvait, ce me semble, tirer cette conséquence (...) Et de vrai (...) ; mais puis après... " (AT IX-1, 43 10-17).

23 AT IX-1, 44, 10-11. Cf. également : "Il est vrai que Dieu pouvait établir la nature de l'homme de telle sorte, que..." (AT IX-1, 70, 14-15).

24 Ceci n'est d'ailleurs pas sans soulever une grave difficulté. Le Dieu cartésien ne choisit pas entre plusieurs mondes possibles, le meilleur. Le monde qu'il crée, du seul fait qu'il le crée, est le meilleur. Ainsi, ce qui m'apparaît un défaut ne peut pas être supprimer immédiatement par la seule considération du meilleur, car le meilleur ne s'impose pas à Dieu.

25 Cf. AT IX-1, 44, 9-12 et AT VII, 55, 10-13.

De telles questions conduisent à terme à soulever le problème des fins de Dieu et à exposer une théodicée[26]. Mais, s'il est de l'essence de l'entendement fini que bien des choses échappent à son intellection et s'il est de l'essence d'en entendement créé d'être fini[27], il apparaît en toute clarté que l'ignorance annule toute entreprise d'interrogation de la justice divine[28]. L'investigation des fins de Dieu est d'avance ruinée par la considération de ma faiblesse : "Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de choses (totum illud causarum genus = tout ce genre de causes) qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage (nullum usum) dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu (investigare fines Dei)."[29]

Descartes ne va pas annuler la portée de la question en considérant, par exemple, qu'il s'agit là d'une chose "incompréhensible de sa nature"[30] -comme il invalidera dans les Principes, l'interrogation sur la conciliation de la liberté humaine et

---

[26] En fait, Descartes expose en deux temps sa théodicée dans les *Meditationes* : au regard du problème de la finité de l'entendement (*Meditatio* IV) et au regard de la nature du composé humain (*Meditatio* VI).

[27] Cf. AT IX-1, 48, 7-9 = AT VII, 60, 13-15.

[28] Cf. : "Considérant cela avec plus d'attention, il me vient d'abord en la pensée que je ne me dois point étonner, si mon intelligence n'est pas capable de comprendre (quorum rationes non intelligam) pourquoi Dieu fait ce qu'il fait, et qu'ainsi je n'ai aucune raison de douter de son existence, de ce que peut-être je vois par expérience beaucoup d'autres choses, sans pouvoir comprendre (comprehendo) pour quelle raison ni comment (quare vel quomodo) Dieu les a produites. Car, sachant déjà (Cum enim jam sciam) que ma nature (naturam meam) est extrêment faible et limitée (valde infirmam et limitatam), et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître (scio) qu'il y a une infinité de choses en sa puissance (innumerabilia illum posse), desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit (quorum causas ignorem)." (AT IX-1, 44, 13-23 = AT VII, 55, 14-23) L'incompréhensibilité de Dieu apparaît bien ici comme la raison suffisante de l'impossibilité de toute théodicée rationnelle.

[29] AT IX-1, 44, 23-28 = AT VII, 55, 23-26. Si cette investigation se voit annulée, une autre semble légitime. Le lexique de l'investigation est récurrent dans cette *Méditation*. Cf. par exemple : "qualesnam sint errores mei (...) investigans" (AT VII, 56, 9-11). Il s'agit, à n'en pas douter, d'une enquête dont le ton est judiciaire. Cf. pour ce qui regarde la condamnation de la "recherche des causes finales", Principes, AT IX-2, § 28 : "nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes, que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils". L'arrogance de la créature -"quia non tantum nobis debemus arrogare" (AT VIII-1, § 28)- revient pour la créature *in fine* à demander des comptes à Dieu, en commençant par faire venir Dieu à soi.

[30] Principes, AT IX-2, §41, 42, 29.

de la préordination[31]- et ce, dans la mesure où il ne peut nier l'évidence : "Je vois (Video) néanmoins qu'il était aisé à Dieu de faire en sorte que je ne me trompasse jamais, quoique je demeurasse libre et d'une connaissance bornée (cognitionis finitae), à savoir en donnant à mon entendement une claire et distincte intelligence de toutes les choses dont je devrais jamais délibérer, ou bien seulement s'il eût profondément gravé dans ma mémoire (memoriae impressisset) la résolution de ne juger jamais d'aucune chose sans la concevoir clairement et distinctement, que je ne la pusse jamais oublier."[32] Si Dieu a établi "les lois en la nature ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume"[33], il fait plus cependant que le monarque humain, dans la mesure où les vérités éternelles sont *mentibus nostris ingenitae* (innées en nos esprits) alors qu'un roi "s'il en avait aussi bien le pouvoir", "imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets"[34]. L'impératif de la méthode, la loi du savoir n'est donc pas en moi imprimée assez fermement (firmiter).

Or, une telle problématique ne trouve sa condition de résolution que dans un certain nombre de réponses à des questions sous-jacentes qui, loin de n'être qu'un moyen de se soustraire à l'interrogation initiale, l'approfondissent bien plutôt et lui permettent de se déployer pleinement.

Ainsi, le problème de la justification de Dieu conduit-il à s'interroger sur ce qui m'est dû et sur ce qui ne m'est pas dû soit, à faire la critique, à établir le juste partage au coeur de ce que j'estime devoir légitimement posséder.

A supposer que s'imaginer un Dieu tel, qu'il apparaisse comme m'ayant ôté ou ayant retenu injustement les autres

---

31 Cf. : "Mais, à cause que ce que nous avons depuis connu de Dieu nous assure que sa puissance est si grande que nous ferions un crime de penser que nous eussions jamais été capables de faire aucune chose qu'il ne l'eût auparavant ordonnée, nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes (facile possumus nos ipsos magnis difficultatibus intricare) si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances (si hanc Dei praeordinationem cum arbitrii nostri libertate conciliare) (...) Au lieu que nous n'aurons point du tout de peine de nous en délivrer, si nous remarquons que notre pensée est finie, et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infini. Ce qui fait que nous avons bien assez d'intelligence (satis attingi) pour connaître clairement et distinctement que cette puissance est en Dieu; mais que nous n'en avons pas assez pour comprendre (satis comprehendi) tellement son étendue que nous puissions savoir comment elle laisse les actions des hommes entièrement libres et indéterminées" (Principes, AT IX-2, §40, 42, 3-8 et §41, 41, 14- 22).

32 AT IX-1, 48, 39 -49, 5 = AT VII, 61, 9-17.

33 *A Mersenne*,15 avril 1630, Oeuvres philosophiques, Paris, Garnier, 1963-1973, tome I, p. 260.

34 Ibid.

perfections qu'il ne m'a point données soit un sentiment injuste[35], il n'en reste pas moins que la question de la justesse ou de la justice de ce qui ne m'est point revenu se pose.

Ces pensées ne peuvent pas ne pas être pensées, sinon déclarées. Ces pensées déployées en interrogations multiples font suite nécessairement à la prise de conscience par l'*ego* de sa propre finitude, comprise et entendue désormais, comme finitude reçue, venant de l'Autre. Si Dieu m'a accordé deux puissances, l'une de vouloir et l'autre de concevoir[36], se pourrait-il qu'elles s'avèrent impuissantes à m'offrir le vrai, qu'elles se révèlent faiblesses plutôt que forces?

En effet, "si je tiens de Dieu tout ce que je possède", tout ce qui est en moi[37], le problème de la théodicée devient : pourquoi Dieu ne m'a-t-il pas donné ce *plus*, *tout ce plus*[38], dont le défaut a pour conséquence de me distinguer irréductiblement de lui ?

Pourquoi ne m'a-t-il pas parfait dès lors qu'il m'a fait? Lui était-Il pleinement possible de le faire, de me faire en tous points semblables à lui? Non plus *imago Dei*, mais double. Dieu n'aurait-il pas achevé sa création ?

Evidemment cette dernière question se donne à lire aussi en ces termes : pourquoi ne suis-je pas Dieu comme Dieu ? Dieu se réserve-t-il le privilège de la perfection ? Pourquoi Dieu est-il le seul à être Dieu ?

*

Précisons ultimement, concernant la structure juridique de toute théodicée, un dernier point[39]. A supposer qu'une plainte soit légitime, une question immédiatement se fait jour : qui constituera le tribunal ? En fait la structure de la plainte oppose un plaignant

---

35 Cf. : "bien loin de concevoir des sentiments si injustes que de m'*imaginer* qu'il m'ait ôté ou retenu injustement les autres perfections qu'il ne m'a point données." (AT IX-1, 48, 11-14, souligné par nous)

36 Cf. : "la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu" (AT IX-1, 46, 26-27 = AT VII, 58, 14-15 : "vim volendi, quam a Deo habeo") et "la puissance d''entendre ou de concevoir (...) ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir" (AT IX-1, 46, 28-31 = AT VII, 58,17-18 : "vim intelligendi, nam quidquid intelligo, cum a Deo habeam ut intelligam".

37 AT IX-1, 43, 13 = AT VII, 54, 5-6 : "nam si quodcunque in me est, a Deo habeo". Cf. également à propos de la lumière naturelle, l'expression : "celle que je tiens de lui" (AT IX-1, 48, 7). Le latin redouble la formule du **don** : "dederit quam dedit" (AT VII, 60, 72).

38 Cf. Dieu possède "toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire" (AT IX-1, 41, 19) = "majora ista omnia" (tout ce plus) (AT VII, 51, 27-28).

39 Cf. pour toutes ces questions, le très bel article de Philibert Secretan, *Remarques sur la théodicée*, notamment, 1. *Le Dieu jugé*, in Studia Philosophica, 45/1986, p.68-85.

(la créature) à un accusé éventuel (le Créateur) dans une relation duelle, faite de récriminations et de prières. Porter plainte au sujet de quelque chose contre quelqu'un implique d'exposer ses propres doléances, de témoigner de ses griefs, bref de déposer plainte. Qui pourrait arbitrer en la matière et défendre les droits de la créature ou celle du Créateur [40]?

Il apparaît donc que le plaignant instruit seul un procès, dresse un chef d'accusation dans le silence d'un prétoire imaginaire où l'accusé s'il est jugé coupable, le sera nécessairement par coutumace. Le plaignant soumet finalement ce qui lui semble le désordre de la création, la malfaçon du monde, à sa Raison et entretient avec l'Absent un rapport de conflit et de disculpation.

Peut-être, le plaignant n'est-il qu'une figure de réthorique judiciaire où feignant de s'adresser à Dieu, il se fait l'avocat du Diable et parle pour l'athée, stupéfait par le désastre du monde et interdit devant le spectacle de l'injustice : "On donne le nom de théodicée à la défense de la très haute sagesse du Créateur contre les reproches que la raison lui adresse des malfaçons du monde. On appelle cela plaider la cause de Dieu (...) Le promoteur d'une théodicée consent par définition à ce que l'affaire soit soumise au tribunal de la raison; il s'engage, comme avocat de la défense, à disculper son client par une réfutation en règle des griefs de l'accusation"[41].

*

Une première ligne de justification tient à la démonstration par Descartes, que l'erreur n'est pas une **privation**, mais une **négation**[42].

L'auteur des Meditationes va s'employer à expliquer la nécessaire co-détermination de la création et de la finité de l'esprit humain en reconduisant la question de la théodicée vers sa source première, l'articulation entre le **Don** et la **Dette**.

---

40 Cf. à ce sujet la réponse de Dieu à Job : "Ceins donc tes reins comme un brave. Je te questionne; fais-moi connaître. Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ?" ?

41 Emmanuel Kant,*Insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée (1791)*, trad. franç. Paris, Vrin, 1967, p. 195-196.

42 La thèse est clairement défendue dès 1640. Cf. la Lettre à Regius, du 24 Mai 1640, où Descartes soutient que notre volonté se trouve en mesure de corriger sa précipitation (praecipitantiam emendare), de s'amender et précise : "vel, si non faciat, error inde ortus privatio quidem est respectu nostri, sed respectu Dei mera negatio." (AT III, 65, 23-24). Cf. pour la traduction française, Ferdinand Alquié, Descartes. Oeuvres philosophiques, t. II, Paris, 1967, p.245-246 : "et, si elle ne la corrige pas, l'erreur qui en naît est une privation par rapport à nous, et une pure négation par rapport à Dieu."

De ce point de vue, il apparaît clairement que le savoir de la finitude à pour enjeu non pas simplement une connaissance ou une reconnaissance, mais également, une acceptation ou un consentement, c'est-à-dire un état intérieur d'acquiescement à la volonté de Dieu.
Au-delà, la méditation métaphysique définit les conditions de possibilité d'une éthique du contentement fondée sur l'acte de donner son assentiment.

Le motif de la plainte

> *"Tous les hommes recherchent d'être heureux. Cela est sans exception, quelques différents moyens qu'ils y emploient. Ils tendent tous à ce but (...) Et cependant depuis un si grand nombre d'années jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent, princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes, forts, faibles, savants, ignorants, sains, malades, de tous pays, de tous les temps, de tous âges, et de toutes conditions."*
>
> Pascal, Pensées[43]

Le texte de la *Meditatio IV* va successivement présenter des motifs possibles de plainte et les raisons[44] qui les annulent. Mais les raisons n'effacent pas la litanie des motifs et le texte de manière récurrente, instruit ce qui pourrait bien être un chef d'accusation porté contre Dieu.

Car dire que je n'ai ainsi aucune raison de me plaindre que Dieu ne m'ait pas donné une puissance d'entendre (vim intelligendi)

---

43 Lafuma, 148. La plainte gagne le riche comme le pauvre. Il suffit d'écouter le riche pour apprendre que ce dont se plaint le pauvre n'est pas réductible à sa misère.

44 Cf. : "Car je n'ai certes aucun sujet de me plaindre" (AT IX-1, 48, 4-5) = "Neque enim habeo *causam* ullam conquerendi" (AT VII, 60, 11 souligné par nous). La *cause* de la plainte est dénué de fondement.

ou une lumière naturelle (lumen naturale) plus grande qu'il ne l'a fait[45], revient à poser que Dieu en quelque façon m'a conféré l'impuissance.

Il s'agit là d'un moment particulièrement singulier de l'écriture philosophique où la négation apparaît à bien des égards comme une dénégation selon le modèle clairement exhibé par Freud[46]. Mieux, la (dé-) négation de la plainte concerne une négation : Dieu **ne** m'a **pas** en effet donné une puissance plus grande : "je n'ai certes aucun sujet de me plaindre, de ce que Dieu ne m'a pas donné une intelligence plus capable (non majorem vim intelligendi), ou une lumière naturelle plus grande(non majus lumen naturale) que celle que je tiens de lui"[47]. Mais si être créé revient à ne pas être le souverain être, nul créature ne peut exister sans participer en quelque façon du néant. Ainsi la finité, véritable idée négative, explique pourquoi Dieu n'a pas majoré ou augmenté ma puissance[48].

Il semble que la plainte soit déniée. Aussitôt formulée, elle est annulée ou mieux elle est énoncée tout en étant refusée. La négation ici fonctionne bien comme ce qui protège de l'expansion indéfinie du reproche, de la démesure de la protestation. La négation permet ainsi d'exprimer le motif de la plainte sans exposer celle-ci comme telle, tout en reconduisant la pensée à l'originaire négation inaugurale : advenir à l'être pour la créature signifie *ne pas* être le Créateur. Je *ne* me plains *pas* d'être, tout en *n'*étant *pas* souverainement ou parfaitement : telle est la formule logico-ontologique de l'écriture de la plainte déniée.

---

45 Cf. AT VII, 60, 11-13.

46 *Die Verneinung*, Gesammelte Werke, XIV, pp.11-15. A ceci près que Descartes n'écrit pas : *je ne me plains pas*, mais : *je n'ai pas de raison de me plaindre*. On peut tout aussi bien avancer dans une perspective hégelienne, que la plainte se trouve posée *et* déposée, affirmée et niée dialectiquement. L'écriture de la négation procéderait ainsi d'une véritable *Aufhebung* de la récrimination. De ce point de vue, la plainte serait un moment nécessaire du devenir-sujet, dont le texte des *Meditationes*, témoignerait tout en se plaçant déjà, au terme de son dépassement.

47 AT IX-1, 48, 4-7.

48 Cf. : "quod Deus mihi *non* majorem vim intelligendi, sive *non* majus lumen naturale dederit quam dedit" (AT VII, 60, 11-13, souligné par nous).

Privation / Négation

" il n'y a aucun bien dont la privation ne soit un mal"
Passions de l'Ame[49].

La caractérisation ontologique de l'erreur procède comme une conséquence de la compréhension de la Création comme **don** ou comme **dette**. La *Meditatio* IV, avant de reconnaître la gratuité de la création, témoigne des premières pensées du plaignant, lesquelles identifie erreur et privation[50]. Il n'y a de carence (carentia) dans l'ordre de la connaissance, que là où ce qui me manque se trouve perçu comme ce qui devrait me revenir et dont j'ai été privé.

Or, l'identification du manque et de la privation apparaît clairement dès la *Meditatio* III dans le cadre d'un examen de la création divine : "si j'étais l'auteur de ma naissance et de mon existence, je ne me serais pas *privé* au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir, de beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée; je ne me serais pas *privé* non plus d'aucune des choses qui sont contenues dans l'idée que je conçois de Dieu"[51].

A ce titre, tout manque -interprété encore en ce lieu des *Meditationes* comme privation-, du point de vue de l'*ego*, est un effet de la volonté divine. Si je manque à être, c'est que Dieu me fait être sur le mode de l'imperfection.

Descartes va s'employer à démontrer, avec précision, que l'erreur et la faute (culpa), ne procèdent pas d'une privation dans la mesure où elles ne réclament pas le concours de Dieu.

La fausseté ne procède pas d'une privation si elle ne peut pas être identifiée à un défaut ou à un manquement de quelque perfection qui me serait dûe. Etre dans l'erreur n'est donc pas faire l'épreuve de la privation de quelque connaissance que par ailleurs, il peut me sembler que je devrais posséder.

*

---

[49] AT XI, art. 87, 393, 7-8.

[50] AT IX-1, 43, 39 - 44, 2.

[51] AT IX-1, 38, 30-34, souligné par nous. Il s'agit là de la version française. En 1641, Descartes avait écrit : "non mihi illa saltem quae facilius haberi possunt denegassem (je ne me serais pas refusé)" (AT VII, 48, 17-18).

Or la privation (sterêsis) pour Aristote[52], correspond à l'absence dans un sujet d'un certain attribut que par suite de l'imperfection de sa nature, il n'est pas fait pour posséder ou qu'il ne possède pas, bien qu'il soit fait pour le posséder au moment requis de son développement. Ainsi de la cécité qui doit être entendue comme la privation de la vue chez un homme. La privation désigne également ce que le sujet ne possède pas encore, mais qu'il possèdera le moment venu. La privation est ainsi privation de la forme future dans un sujet apte à la posséder et qui aspire à la posséder.

La privation présuppose la relation d'un sujet avec un prédicat qui ne lui appartient pas mais qui n'est pas incompatible avec son essence ou avec sa définition. La privation se distingue donc de la négation d'incompatibilité ou d'exclusion. Elle concerne le manque ou le défaut de tout ce qui devrait normalement être possédé par le sujet.

Ainsi, il y a une infinité de choses dans le monde dont l'*ego* n'a aucune idée en son entendement, sans que l'on puisse dire pour autant, qu'il s'en trouve privé dans la mesure où ce savoir qui lui fait actuellement défaut, ne lui est pas dû[53]. A proprement parler[54], je dois dire à l'égard de ce que j'ignore, c'est-à-dire à l'égard du défaut ou du manque d'idées en moi, -si d'innombrables choses (res) existent dans le monde dont je n'ai pas d'idée-, que je ne suis pas pourvu d'un savoir correspondant, de manière seulement négative (negative), que je n'en suis pas pourvu[55].

Le latin de 1641 est lumineux. Il prononce que la juste nomination du défaut n'est pas la *privatio* mais la *negatio*. Ainsi je dois dire de manière seulement négative, que je *ne* suis *pas* pourvu des idées innombrables qui re-présenteraient des choses externes non moins innombrables[56]. La négation dans sa forme logique et ontologique, désigne le défaut sans le présenter comme une privation. Elle présente en quelque sorte l'effectivité de ce qui

---

52 Cf. sur ce point le très éclairant article de Pierre Rodrigo, *La "stérêsis" chez Aristote : statut et efficacité méthodologique de la privation*, L'Enseignement philosophique, Janvier-Février 1991, 41e Année, Numéro 3, pp.4-13.

53 Cf. : "Et encore qu'il y ait peut-être une infinité de choses (innumerae) dans le monde, dont je n'ai aucune idée en mon entendement, on ne peut pas dire pour cela qu'il soit *privé* de ces idées, comme de quelque chose qui soit due à sa nature, mais seulement qu'il *ne* les a *pas*" (AT IX-1, 45, 11-15, souligné par nous).

54 Cf. AT VII, 56, 19-20 : "non tamen proprie illis privatus".

55 AT VII, 56, 20 : "sed negative tantum destitutus". La "destitution" n'est pas ici un abandon, mais demeure un défaut, un manque sinon un manquement.

56 Cf. : "non tamen proprie illis privatus, sed negative tantum destitutus, sum dicendus" (AT VII, 56, 19-20).

manque dans l'ordre du savoir sans le mesurer à l'aune de ce qui devrait se trouver là. L'absence n'est pas ici présentée comme le malheur de la présence en défaut, mais comme le fait du manque. En quelque sorte, la grammaire désigne une forme de positivité du défaut. Il y a manque mais sans que l'on soit en mesure de dire à propos de lui, qu'il aurait dû ne pas être.

Il n'en reste pas moins qu'en raison de l'omnipotence de Dieu, il me semble qu'il aurait pu ne pas être. La mention de la toute-puissance de l'Autre apparaît comme la condition nécessaire et suffisante de tout motif de plainte de la créature. C'est bien à supposer que Dieu aurait pu me faire autre et mieux que je ne suis, que le problème de la raison d'être de mon imperfection ontologique trouve son unique sens. Moins puissant serait mon créateur, moins je serais en mesure de revendiquer une perfection augmentée[57] : "Et considérant la nature de Dieu, il ne me semble pas possible qu'il m'ait *donné* quelque faculté qui soit imparfaite en son genre (quae non sit in suo genere perfecta), c'est-à-dire qui manque de quelque perfection qui lui soit *due*[58]; car s'il est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis, quel être imaginerions-nous avoir été produit par ce souverain Créateur de toutes choses, qui ne soit parfait et entièrement achevé en toutes ses parties?"[59].

D'une certaine manière, la plainte suppose pour être fondée un Autre à qui elle s'adresse, toujours grandi à la mesure de sa propre ampleur. Descartes évoque clairement notre activité d'imagination[60]. Imagination qui de l'idée de la toute-puissance de l'Autre, tire l'illusion d'une dette infinie[61]. Se plaindre revient

---

57 Nous modifions ici, évidemment, la propre formule de Descartes qui, dans la *Meditatio* I établissait clairement une corrélation entre la puissance du créateur et la perfection de la créature. Cf. AT IX-1, 17, 1-3 = AT VII, 21, 22-26.

58 Le latin témoigne mieux ici, pour ce qui regarde la problématique du **don** de la perfection, du lien entre **dette** et **privation** : "sive quae aliqua sibi debita perfectione sit privata." (AT VII 55, 5-6)

59 AT IX-1, 44, 2-9, souligné par nous. Au-delà de la problématique de la dette et du don, et de la mesure de l'un par l'autre, il apparaîtra que les facultés humaines sont bien, en leur genre, parfaites.

60 Le latin de 1641 n'évoque pas l'"imagination" d'un être "parfait et entièrement achevé en toutes ses parties", mais souligne la nécessité logique d'une création par le Parfait de quelque chose d'achevé : "Nam si, quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiscantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse quod non sit omnibus numeris absolutum ?" (AT VII, 55,)

61 Cf. pour ce qui regarde l'augmentation de notre santé ("plus de santé") et l'accroissement de nos richesses ("plus de richesses") considérées comme "dues à notre nature", A Elisabeth, 4 août 1645, AT IV, 266, 11-14.

toujours à porter plainte contre quelqu'un[62]. Or se plaindre à quelqu'un de quelque chose, implique que l'on prête à l'autre la puissance d'être cause de la privation. Ainsi du rapport politique lui-même : "le peuple souffre tout ce qu'on lui peut persuader être juste, et s'offense de tout ce qu'il *imagine* d'être injuste ; et l'arrogance ces princes, c'est-à-dire l'usurpation de quelque autorité, de quelques droits, ou de quelques honneurs qu'il *croit* ne leur être point *dus*, ne lui est odieuse que parce qu'il la considère comme une espèce d'injustice."[63]

J'attends d'autant plus de toi que je te prête plus de puissance. A reconnaître que toi aussi, tu ne peux pas, tu manques, je serais reconduit sans issue aucune, à ma propre déréliction.

Il faudra bien avancer -dans une perspective cartésienne-, que l'Autre est tout-puissant et tout à la fois, accepter qu'il m'a créé imparfait.

Le nombre des choses existantes dans le monde demeure supérieur au nombre de mes idées, mais il ne s'agirait là d'une privation que si ce savoir qui me fait défaut devait me revenir justement.

Or, il n'y a en effet "aucune raison[64] qui puisse prouver que Dieu ait dû me donner une plus grande et plus ample faculté de connaître que celle qu'il m'a donnée"[65].

---

62 Selon la très juste remarque de Freud qui s'appuie sur "le vieux sens du mot allemand" (Anklage : ancien terme juridique signifiant une mise en accusation) : "Ihre Klagen sind Anklagen" (dont les traductions varient : *se plaindre est pour eux porter plainte*, *Leurs plaintes sont des plaintes portées contre*, ou encore : *Leurs plaintes sont des plaintes accusatrices*) in *Deuil et mélancolie* (1917), Métapsychologie, G.W. X, 434.

63 A Elisabeth, septembre 1646, AT IV, 491, 24-31, souligné par nous.

64 Cf. AT IX-1, 45, 16-18 = AT VII, 56, 21 : "quia nempe rationem nullam possum afferre".

65 Cf. : "qua probem Deum mihi majorem quam dederit cognoscendi facultatem dare debuisse" (AT VII, 56, 21-23)

La dette[66] et le don

"Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden.""[67]

La plainte est annulée par une négation au moment même où le manque est pensé sous le registre ontologique de la *negatio*. L'*ego* qui ne comprend pas le défaut de son être comme une privation ne formule aucun reproche tout en écrivant qu'il ne se plaint pas.

Il faudra tout l'exercice de la *Meditatio* pour saisir le lien véritable entre la création pensée comme un **don** et l'erreur caractérisée comme **négation.**

Plutôt que de penser que Dieu m'a privé de ce qu'il ne m'a pas donné, il convient d'entendre et de (se) rappeler qu'il ne me devait rien[68]. Le don est achevé en son caractère limité de ce qu'il ne procède pas d'une dette. L'offre ne peut pas être mesurée à l'aune d'une attente lorsqu'elle ne répond pas à une demande.

La création ne relève pas des catégories de l'échange réciproque et convenu des biens. Elle procède de la libre et pure -c'est-à-dire unilatérale- initiative de Dieu. Une inégalité ontologique première préside à la création d'une relation sans réciprocité, mutualité, ou symétrie exacte.

Je n'ai pas non plus de raison de me plaindre (causam conquerendi) que Dieu m'ait donné une volonté dont le champ est plus large que celui de l'entendement car la volonté demeure en son essence, "une seule chose", indivisible, et qu'à ce titre, on ne peut rien lui ôter sans la détruire. Sa nature (natura) ne souffre pas

---

66 Notre lecture du motif de la dette demeure ici onto-théologique. Elle n'exclut évidemment pas une compréhension juridique du même motif. Cf. sur ce point, André Gombay, *Le discours de la dette chez Descartes*, in J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Descartes. Objecter et Répondre, Paris, P.U.F., 1994, pp.365-375. L'inspiration nietzschéenne du propos est évidente dans la mesure où l'expression de la dette se trouve comme dans la *Deuxième Dissertation* de la Généalogie de la morale, reconduite aux rapports de contrats entre créanciers et débiteurs.

67 "Vous nous faites entrer dans la vie / Vous nous donnez la vie,
Vous laissez le pauvre contracter une dette / devenir coupable (schuldig)."
Goethe, Les années d'apprentissage de Wilhem Meister, livre II, chap. 13, cité par S. Freud in Uber den Traum (1901), trad. franç. Sur le rêve, Paris, Gallimard, 1988, p. 54 et 57.

68 Si la négation affecte le don et mieux, la puissance du don illimitée, mais réservée -"il *ne* nous a *pas* donné tout ce qu'il pouvait nous donner"- il n'en reste pas moins que Dieu "n'était pas tenu de nous donner" ce qu'il nous a refusé (Principes, IX-2, § 31).

la diminution, le retranchement[69]. Bien au contraire, le motif éventuel de plainte se trouve renversé en louanges, car j'ai d'autant plus de grâces à rendre à Celui qui m'a donné une telle volonté qu'elle a plus d'ampleur[70].

Je ne peux pas non plus me plaindre de ce que Dieu ne m'ait pas "donné un libre-arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes (nam sane nullis illam limitibus circumscribi experior, circonscrites par aucune limites)"[71]. De ce point de vue, l'expérience de la liberté est expérience d'une infinie puissance. Mais le revers de cette puissance, nous le savons désormais, c'est précisément d'être exposé au faux, de n'être pas toujours dans le vrai.

Je dois donc célèbrer la bonté de ce dernier don.

Enfin, je ne dois (debeo) pas non plus me plaindre à Celui qui n'avait pas à mon égard de dette, qu'il concoure avec moi pour former l'acte de ma volonté, c'est-à-dire mes jugements par lequel je me trompe car ils sont en Dieu absolument vrais et bons, et en moi, c'est une plus grande perfection de pouvoir les former que si je ne le pouvais pas[72].

---

69 Cf. AT VII, 60, 20-24 : "Non habeo etiam causam conquerendi quod voluntatem dederit latius patentem quam intellectum ; cum enim voluntas in una tantum re, et tanquam in indivisibili consistat (son sujet étant comme indivisible), non videtur ferre ejus natura ut quicquam ab illa demi possit" = AT IX-1, 48, 14,18. L'enjeu est clair : ou c'est ainsi ou ce n'est pas. S'il n'y a rien à ajouter -ou à enlever- au terme de la création, c'est qu'il faut la prendre comme telle ou la laisser.

70 AT VII, 60, 24-25 : "et sane quo amplior est, tanto majores debeo gratias ejus datori." = "et certes plus elle se trouve être grande, et plus j'ai à remercier la bonté de celui qui me l'a donnée." (AT IX 48, 18-20)

71 AT IX-1, 45, 22-24 = AT VII, 56, 26-30. Cf. également : "Il n'y a que la seule volonté (Solas est voluntas, sive arbitrii libertas), que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue (quam tantam in me experior ut nullius majoris ideam apprehendam)" (AT IX-1, 45, 36-38) et "la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu (...) est très ample et très parfaite en son espèce" (AT IX-1, 46, 26-28). Cf. a contrario : "la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue, et grandement limitée" (AT IX-1, 45, 28-30). Cf. Principes, AT IX-2, § 35 : "l'entendement ne s'étend qu'à ce peu d'objets qui se présentent à lui, et sa connaissance est toujours fort limitée (Et quidem intellectus perceptio (...) estque semper valde finita) : au lieu que la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque auttre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre" (= AT VIII-1, 18, 11-13).

L'étendue d'une faculté se mesure à l'amplitude de son champ d'investigation. La limite d'une faculté concerne moins, ici, le régime d'exercice de sa puissance, que l'extension exacte de son domaine.

72 Cf. AT IX-1, 48, 20-25.

Ici encore, la négation prépare **l'inversion du sens de la dette**. Si je n'ai pas raison de me plaindre, c'est que je dois rendre grâces à Celui qui ne me devait rien[73]. Plutôt que de prétendre mesurer le don de Dieu, il convient de rendre grâces à ses largesses. On notera que le même verbe *debeo* désigne les prétendus dettes de Dieu et l'acte de rendre grâces (debeo gratias)[74]. Je dois donc maintenant à Celui qui ne me devait rien. Mon devoir s'origine au lieu précis de l'absence de dette de l'Autre. Je dois d'autant plus remercier la bonté du Créateur que seule, sa liberté demeure au principe de la création. Dieu ne devait rien à ceux qui n'étaient pas. Le texte des *Meditationes* promeut par le jeu réglé des négations, le dépassement de la plainte en procédant à l'inversion de la dette imaginaire en devoir effectif. Je ne*dois* pas me plaindre à Dieu qui ne *doit* rien à personne -pas même l'existence-, mais je dois lui rendre grâces. La méditation accomplit le renversement du rapport créancier-débiteur[75]. L'*ego* doit son origine ainsi que sa conservation présente et future, au geste bienveillant et généreux d'un Dieu délivré de toutes projections idolâtriques qui l'inscrit dans une économie humaine de l'échange des biens, normée juridiquement.

Dieu n'a donc aucune dette à mon égard qui déterminerait l'étendue nécessaire de son don. A ce titre, rien n'est dû à ma nature sinon ce que Dieu librement me donne. C'est bien plutôt la dette que j'ai désormais d'avoir été créé, qui mesure pour l'honorer, la puissance du don divin.

*

---

73 Cf. : " je n'ai certes aucun sujet de me plaindre (...) Mais j'ai tout sujet de lui rendre grâces, de ce que, ne m'ayant jamais rien dû, il m'a néanmoins donné tout le peu de perfections qui est en moi" (AT IX-1, 48, 4-11 = AT VII, 60, 15-17 : "estque quod agam gratias illi qui mihi nunquam quicquam debuit pro eo quod largitus est).

74 Cf. : AT VII, 60, 25 et "agam gratiam" (ibid., 60, 16). Remercier est un acte du sujet par lequel, il témoigne d'une reconnaissance de dette.

75 Nietzsche a poursuivi avec acrimonie cette identification, dans l'histoire de l'humanité du Créateur et du Créancier. Cf. : Zur Genealogie der Moral , Zweite Abhandlung : "Schuld", "schlestes Gewissen" und Verwandtes., §19-22. Cf. par exemple au sujet de "la conscience d'avoir des dettes envers la divinité" (Das Bewusstsein, Schulden gegen die Gottheit zu haben) : "Das Schuldgefühl gegen die Gottheit hat mehrere Jahrtausende nicht aufgehört zu wachsen, und zwar immer fort im gleichen Verhältnisse, wie der Gottesbegriff und dans Gottesgefühl auf Erden gewachsen und die Höhe getragen worden ist." (Le sentiment de la dette envers la divinité n'a cessé de croître pendant des milliers d'années, toujours dans la même proportion où l'idée de Dieu et le sentiment de la divinité ont grandi et se sont développés sur la terre.") (Kritische Gesamtausgabe, Walter de Gruyter & CO, Berlin, 1968, p.345)

Les Principia Philosophiae consacreront un article à la question de la plainte. La justification de Dieu empruntera aux Meditationes l'argument de l'asymétrie Créancier-Débiteur, à la lumière d'une comparaison entre la sphère théologique et la sphère proprement politique.

Il est entendu que "le pouvoir que les hommes ont les uns sur les autres est institué afin qu'ils empêchent de mal faire ceux qui leur sont inférieurs"[76] en leur rappelant par exemple le droit chemin (ad illos a malis revocandos)[77]. La finalité de toute hiérarchie socio-politique établie est donc ordonnée au souci de l'inférieur ; l'exercice de ce pouvoir étant fait d'indication, d'incitation et d'admonestation. Les "maîtres"[78] ont la responsabilité de leurs sujets, c'est-à-dire qu'ils leur doivent la prévention, la mise-en-garde bienveillante à l'égard de l'errance morale et politique. Les subordonnés sont par voie d'institution, commis à la charge et aux bons soins des maîtres.

Selon cette perspective, les sujets sont d'emblée innocentés dans le cas où ils commettraient des méfaits. Leur minorité morale et politique les délivrent de l'obligation de rendre compte de leurs actes et de s'acquitter des peines encourues par celui qui commet une infraction.

En revanche, la supériorité du maître humain le conduit à être "blâmé et jugé comme coupable" au cas où un sujet faillit, dans la mesure où l'on imputera sinon toujours, à tout le moins la plupart du temps, à sa puissance d'avoir pu prévenir un mal et de ne l'avoir point empêché : "parmi nous (inter nos homines) celui qui a pu empêcher un mal et ne l'a pas empêché en soit blâmé et jugé comme coupable"[79].

Celui qui dispose d'une puissance supérieure sera donc toujours tenu pour responsable des méfaits commis par un de ses sujets. En employant une terminologie qui n'est pas celle de Descartes, mais de Hobbes, nous dirons que les maîtres sont réputés les véritables auteurs des crimes effectués par leurs sujets. L'acteur n'est point ici, dans la mesure où il dispose d'une puissance inférieure, l'auteur de ses actes. Descartes préfère une terminologie métaphysique qui convient mieux à l'ambition de son propos -rapporter la puissance qu'exerce Dieu sur ses créatures à celle que

---

[76] Principes, AT IX-2, §38, 13-15.

[77] Principia Philosophiae, AT VIII-1, §38, 19, 19-20.

[78] Cf. : "les fautes des sujets peuvent souvent être attribuées aux autres maîtres (aliis dominis)"(Principes, AT IX-2, §38, 2-3). La responsabilité des maîtres se définira donc par l'obligation de réparer les dommages causés par leurs sujets ou de supporter à leur place le châtiment.

[79] Ibid., 11-12.

certains hommes exercent sur d'autres-, et évoque une relation de causalité : les sujets ne sont pas les causes de leurs actes si ceux qui pouvaient les empêcher de mal faire ne l'ont pas fait[80].

*

Nous voyons donc d'une part, que le pouvoir des maîtres sur leurs subordonnés est un pouvoir protecteur et d'autre part, que ce hiérarchie est instituée. Qu'en est-il de Dieu [81]?

S'il est évident que la puissance du Créateur sur ses créatures ne procède en rien d'une institutionnalisation par ces dernières[82], il s'ensuit que Dieu ne doit rien à ceux qui lui sont inférieurs : "la toute-puissance que Dieu a sur l'univers est très absolue et très libre."[83] Le Créateur ne peut pas être tenu et*jugé* responsable des erreurs et des errances de ses créatures et ce, alors même qu'il dispose évidemment du pouvoir de les délivrer de l'erreur et du péché en ordonnant leurs volontés indéfectiblement à la sienne. Mais comme la toute-puissance de Dieu n'a pas été -comme les puissances païennes tutélaires-, instituée afin de protéger les hommes au point de les délivrer de toute responsabilité à l'égard de leurs actions, il apparaît clairement que "nous devons le remercier (debemus gratias) des biens qu'il nous a faits, et non point nous plaindre (sed nullo jure queri possumus) de ce qu'il ne nous a pas avantagés de ceux que nous connaissons qui nous manquent et qu'il aurait peut-être pu nous départir."[84]

Dieu n'ayant pas de dette à notre égard, ne peut pas être désigné comme le responsable de nos errances. Comme nous ne pouvons pas lui imputer nos erreurs, notre plainte dénuée de fondement, se trouve annulée : "Et quand Dieu aurait pu nous donner une connaissance si grande que nous n'eussions jamais été sujets à faillir, nous n'avons aucun droit pour cela de nous plaindre

---

80 Cf. : "si quis habeat potestatem aliquod malum impediendi, nec tamen impediat, ipsum dicimus esse ejus causam" (Principia Philosophiae, AT VIII-1, §38, 19, 14-16).

81 Cf; : "mais non point à Dieu (...) il n'en est pas de même à l'égard de Dieu" (Principes, AT IX-2, §38, 41, 3 et 12-13).

82 Cf. sur ce point Hobbes, De Cive XV, *Regnum Dei per naturam*, et Léviathan XXXI, *Kingdom of God by nature*. La puissance naturelle irrésistible de Dieu dispense ce dernier de toute obligation à l'égard de ses créatures. Cf. sur ce point, Michel Malherbe, *Le règne de Dieu par la nature chez Thomas Hobbes*, in Archives de Philosophie 53, 1990, 245-259.

83 Principes, AT IX-2, §38, 41, 15-16.

84 Ibid., 16-20.

de lui"[85], à Lui et *a fortiori* à quiconque. Nous n'avons pas le droit d'exiger de Lui qu'il nous délivre du mal et du manque[86].

Tout le problème dès lors, est bien d'arriver à penser la positivité de la création à la lumière de la négation, la perfection du don en raison même du *non* qui le conditionne.

La pensée du don et de la dette nous a livré la formule spirituelle de la causalité. L'intelligibilité de l'*ego* ressortit à une analytique de la création dont le motif -onto-théologie de la causalité- laisse pleinement comprendre le nom dernier de l'impuissance : **dépendance**. Je souffre de cette impuissance fondamentale à me créer moi-même, à m'auto-produire dans l'être dont l'effet demeure l'épreuve de la faillibilité, de la perfectibilité, et enfin, du désir infini de l'infini.

Le secret de la plainte

> *"Moi, et rien que moi !"*
> Isaïe XLVII, 8 [87]
>
> *"Chacun est un tout à soi-même, car lui mort le tout est mort pour soi. Et de là vient que chacun croit être tout à tous. Il ne faut pas juger de la nature selon nous mais selon elle."*
> Pascal, Pensées[88]

Il est bien clair que le motif de la plainte concerne au-delà de l'épreuve de l'erreur et de l'errance, la question ontologique du manque. Or, ce dont l'*ego* se plaint prend son sens si nous le rapportons à ce qu'il désire. Il semble ainsi que l'*ego* ne désire pas

---

85 Ibid., 8-10.

86 Cf. : "nullo tamen jure hoc ab ipso possumus exigere." (Principia Philosophiae, AT VIII-1, §38, 19, 12-13)

87 Cf. la citation de Bosssuet : "Je suis, dit l'orgueilleux dans Isaïe, et il n'y a que moi sur la terre."(Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte, Genève, Librairie Droz, 1967, Livre premier, article II, Ire proposition, p.12) Bossuet poursuit en citant Isaïe, V, 8 : "Ainsi chacun veut tout pour soi. "Vous joignez, dit Isaïe, maison à maison, et champ à champ. Voulez-vous habiter seuls sur la terre ?".
Bien évidemment, l'"orgueilleux" s'attribue le langage même de Yahvé en 46,9.

88 Lafuma 668.

seulement, ni simplement, ne jamais se tromper et être toujours dans le vrai.

Le secret de la plainte -confessé dans un aveu-, concerne le désir d'être Dieu -et pas simplement le désir de Dieu-[89], et le désir d'être le Tout de la création, l'objet unique, privilégié de l'amour divin dont la formule serait : *si je ne peux pas être Toi, que je sois au moins le seul que tu chérisses, l'objet exclusif de ta création. Dieu à nous deux, soyons -comme en miroir-, le Créateur unique et la seule créature.*

La plainte témoigne du désir d'être parfait, achevé, non affecté par le défaut. Mais la majoration de mon être à laquelle j'aspire, ne pourrait avoir lieu que si j'étais seul au monde : "Et je remarque bien qu'en tant que je me considère tout seul, comme s'il n'y avait que moi au monde, j'aurais été beaucoup plus parfait que je ne suis"[90], c'est-à-dire que j'aurais été créé "tel que je ne faillisse jamais"[91].

Le texte latin n'exprime pas en terme de *solitude*, mais de totalité, la supposition d'une création unique d'un être singulier :"me, quatenus rationem habeo totius cuiusdam = (en tant que j'ai le statut d'un tout) "[92]. A ce titre, nous ne considérons pas comme Jean-Luc Marion qu'ici "la traduction française glose intelligemment"[93]. Le motif de la solitude de l'*ego* est nous semble-t-il, moins riche que celui de la totalité. Il ne s'agit pas seulement d'être seul, mais d'être le seul créé et par là, d'avoir rang de totalité. **Moins donc être tout seul, que seul à être Tout.** L'hypothétique majoration ontologique se trouve subordonnée à la condition certes de l'unicité, mais pour autant qu'elle se trouve confondue avec celle de la totalité. Il est en effet possible d'être seul sans être parfait. Souventes fois, la solitude est esseulement et non joie. Le texte parle bien de perfectionnement. Il faut donc entendre que la totalité désigne la complétude ontologique de l'*ego*.

---

89 Descartes reprendra dans le cours de son oeuvre le motif de la plainte en dénonçant par exemple comme une "extravagance" le souhait d'être Dieu et en invitant à ce titre, à ne pas confondre l'amour de la divinité et l'amour de Dieu. Cf. A Chanut, 1 Février 1647 : "à cause que notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusques à l'infini, et que, celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre, si nous ne considérons rien davantage, nous pouvons venir à l'extravagance de souhaiter d'être des dieux, et ainsi, par une très grande erreur, aimer seulement la divinité au lieu d'aimer Dieu." (AT IV, 608, 16-23)

90 AT IX 49, 5-7.

91 AT IX 49, 7-8.

92 AT VII 61, 17-18.

93 Cf. sur ce point, J.-L. Marion, *L'"ego altère-t-il autrui ? La solitude de l'"ego" et l'absence d'"alter ego"*, in Questions cartésiennes, Paris, P.U.F., 1991, p.207.

Nous pouvons dire cependant que le désir d'être parfait ou rendu tel, présuppose que la totalité des perfections ne soient plus à distribuer entre les différents étants créés.

Devons-nous avancer que le moment solipsiste des *Meditationes* prend ainsi rétroactivement tout son sens ? Le désir d'être seul au monde ou mieux d'**être à soi seul un monde**, anime bien l'exercice philosophique.

*

Le monde cartésien est non seulement vidé des autres -l'annihilation hypothétique porte aussi sur l'existence des autres-, mais Descartes explique qu'il pourrait se faire que les autres ne soient qu'une illusion produite par la composition de l'idée en moi de Dieu et de l'idée de moi-même[94]. Qu'est-ce à dire sinon que l'altérité d'autrui n'est pas irréductible *a priori* à l'égoité ? La philosophie qui s'écrit ne rencontre pas d'emblée l'existence de l'autre. Peut-être alors, le secret de la plainte se donne-t-il à déchiffrer dans cette réduction de l'*alter ego*. Le monde n'est pas d'entrée de jeu pour moi, un monde à partager avec l'autre. Il apparaît d'abord comme un monde sans autres pour ensuite disparaître lui-même.

La perspective théorétique sur la déduction de l'altérité révèle ou manifeste que seul avec Dieu, je pourrais feindre un monde, habiter un monde peuplé de mes fantômes. Si l'*ego* dispose du pouvoir de produire l'idée d'autrui sans admettre pour autant la moindre altérité, sans être altéré par elle, c'est à tout le moins que la philosophie cartésienne -dans les Meditationes- ne reconnaît pas à l'autre une importance décisive.

Nous comprenons mieux si nous suivons notre hypothèse de lecture que le voeu de l'*ego* soit -pour autant qu'il se manifeste sous la plainte déniée-, d'être seul au monde, c'est-à-dire d'être le tout de la création. A ce titre, tout lui serait dû puisqu'il n'aurait rien à partager avec personne.

Mais, je ne peux pas néanmoins nier -en dépit de ma puissance de feindre l'altérité des autres-, je ne peux pas ne pas prendre acte que la création est une totalité : "Et quoique, depuis que j'ai fait dessein de douter de toutes choses (omnibus), je n'ai connu certainement que mon existence et celle de Dieu, toutefois aussi, depuis que j'ai reconnu l'infinie puissance de Dieu, je ne saurais nier (non possum tamen ...negare = je ne peux pourtant pas nier) qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire[95], en sorte que j'existe et sois placé dans le

---

94 Cf. AT VII, 43, 5-9.

95 En ce lieu des Meditationes, l'existence d'autres étants créés demeure possible, c'est-à-dire non contradictoire avec la juste remarque de l'immense

monde, comme faisant partie de l'université de tous les êtres."[96] Si je comprends que je ne suis pas le tout de la création, c'est précisément que je saisis cette dernière, comme une totalité qui m'excède ontologiquement. Je ne peux avancer que moi (ego), je tiens, dans l'univers (in rerum universitate obtineam), le statut de partie, que parce que je dispose de la catégorie d'univers et que je m'y sais inclu ou compris.

Création et Totalité

> *"Der Weg, den ich gegangen bin, ist der : Der Idealismus scheidet aus der Welt als unik die Menschen aus, der Solipsismus sheidet mich allein aus, und endlich sehe ich, dass auch ich zur übrigen Welt gehöre, auf der einen Seite bleibt also* nichts *übrig, auf* der anderen als unik die Welt."
> Ludwig Wittgenstein[97]

Lorsque Descartes présente dans les *Meditationes* la *causa ultima*[98] comme *causa efficens et totalis causa*[99], il s'agit certes de la transcendance de la cause divine par rapport à la totalité de ses

---

puissance de Dieu (immensam Dei potentiam animadverti). Le texte demeure néanmoins en suspens (vel saltem), un peu comme si l'ordre des raisons n'autorisait pas encore à faire fond, avec certitude, sur l'existence plurielle des étants créés, mais laissait néanmoins place à une argumentation qui les présuppose.

[96] AT IX-1, 44, 35-41 = AT VII, 56, 2-8.

[97] Notesbooks. 1914-1916, 15-10-16, edited by G.H. von Wright and G.E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp.85 =

> "La voie que j'ai parcouru est la suivante : l'idéalisme isole du monde les hommes en tant qu'êtres uniques ; le solipsisme m'isole moi suel ; et je vois en fin de compte que j'appartiens moi aussi au reste du monde ; d'un côté, il ne reste donc *rien*, de l'autre, *le monde* en tant qu'être unique." (Dieu"."
> (Carnets 1914-1916, 15-10-16, traduction de G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p.158)

[98] AT VII, 50, 6.

[99] Cf. : "Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectu." (AT VII, 40, 21-23)

effets finis. A ce titre, il faut entendre que rien n'est s'il n'est précisément, par Dieu, causé et que Dieu est en tous points, cause, qu'il ne partage pas avec les étants le régime de la causalité.[100] Il n'y a pas d'être qui ne soit effectivement l'effet distinct de la cause ultime. Mais que Dieu soit cause de tout signifie également que ce qui est par lui créé, peut être pensé sous le registre de la totalité. Si Descartes ajoute expressément en 1641 -par rapport à la *Dissertatio de Methodo* "-, "deux mots"[101] -efficiente et totale- pour désigner la cause divine, c'est aussi qu'il doit nous conduire à penser que la création ressortit à la catégorie de *totalité* causée.

Je ne dois[102] pas penser qu'il ait dû mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques uns[103]. La création est pensée ici comme une distribution dont le principe n'est pas l'égalité arithmétique des grâces. Que chacun reçoive la même part, telle est la conception humaine de l'équité où la jalousie conduit chacun à refuser à quiconque *plus* que ce qui lui revient à lui-même[104]. Ici au contraire, l'habileté de l'artisan divin[105] ne réclame pas qu'il octroie à chaque singularité -à chacun de ses ouvrages-, la totalité des perfections (omnes perfectiones) qu'il peut en toute liberté conférer à certains d'entre eux (in aliquibus), à certains plus qu'à d'autres. La justice ne s'accomplit jamais dans et comme respect de la singularité, elle exige la prise en compte, le calcul du droit de *l'ensemble* des parties concernées. Indépendamment de la question présomptueuse de la fin de la création, il apparaît que l'imperfection locale est un moyen de la production totale.

---

100 Cf. sur ce point Jean-Luc Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, P.U.F., 1981, p. 286-289.

101 Cf. la *Lettre à Mersenne* du 31 décembre 1640: " Il est certain qu'il n'y a rien dans l'effet *quod non contineatur, formaliter vel eminenter, in causa* EFFICIENTE & TOTALI, qui sont deux mots que j'ai ajoutés expressément" (AT III, 274, 20-24) Cf. également Principia Philosophiae I, § 18. On trouve cette formule dès 1630 dans la troisième des *Lettres* : "Vous me demandez *quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*. Je vous réponds que c'est *in eodem genere causae* qu'il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens et totalis causa*." (AT I, 151, I-152, 2)

102 Le latin dit simplement : "je ne crois (puto) pas..." (AT VII, 56, 24).

103 AT IX-1, 45, 19-21.

104 Comment ici ne pas penser à la parabole du fils prodigue (Luc, XV, 11-32). Cf. sur ce point : "si ceux qui ont la force s'accordent seuls, il leur est aisé de trouver des raisons pour partager entre eux ce que peut-être ils n'avaient voulu rendre à un tiers que par jalousie les uns des autres, et pour empêcher que celui qui s'enrichirait de ses dépouilles ne fût trop puissant." (A Elisabeth, 22 février 1649, AT V, 284, 31 - 285, 5).

105 Cf. : "quelque adroit et savant ouvrier que je me le représente" (AT IX-1, 45, 18-19).

Il est possible d'avancer, si l'on entend par *monde* l'ensemble des étants créés -l'expression *in mundo* désignant pour Descartes, non pas le monde des corps confondu avec la *res extensa*[106], mais l'ensemble de la création-, que dans un premier temps de la méditation, l'*ego* s'éprouve hors-monde, plus en face que dans le monde. Le moment de la *Meditatio* IV, en revanche, apparaît comme celui de l'implication.

De ce point de vue, l'*ego* procède de l'exception à l'implication, d'une postulation de sa solitude à la reconnaissance de son appartenance[107]. Telle est sans nul doute la condition pour faire sa place à l'autre, soit prendre conscience que je ne suis pas dans un champ (ensemble de la création) que je sature de ma seule présence, que je ne peux pas revendiquer pour moi seul, de manière exclusive, toutes les prérogatives. *Je ne suis pas tout seul au monde*, telle est la formule onto-théologique qui va rendre possible une conception éthique du rapport à l'autre. Si la justice se fonde sur l'idée de partage, il apparaît que la notion de *part* n'est accessible qu'à la conscience de celui qui se sait une partie. Seul l'*ego* qui se sait une part du Tout ne réclamera pas pour lui seul, ce qui ne peut revenir qu'au Tout. Si le monde est une "contrainte de partage"[108], je ne peux pas recevoir pour moi seul la perfection qui

---

106 Le concept d'*homme* en tant qu'il désigne le composé humain, c'est-à-dire l'union de l'âme et du corps renvoit à une expérience de l'être-au-monde pris au sens du monde de l'expérience sensible des corps.

107 Le thème de la solitude, nécessaire à la recherche de la vérité, récurrent dans toute l'oeuvre ne prive aucunement de la joie. Les "extrêmes contentements" que procure la méthode justifient la décision cartésienne : "employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité" (Discours de la Méthode, AT VI, 27, 9-14).

108 Selon la très belle expression de Roland Barthes. Cf. : "Le monde est plein de voisins indiscrets, avec qui il me faut partager l'autre. Le monde est précisément cela : *une contrainte de partage*." (Fragments d'un discours amoureux, Paris, Editions du Seuil, 1977, p. 127) Dans une perspective strictement cartésienne, seule la perfection -et non pas l'autre- est à partager. Il s'agit donc moins de partager une "res" que de souffrir la distribution entre tous les étants de la perfection ontologique. Le partage concerne donc l'être et non tel ou tel étant singulier. Si comme l'a montré Lacan, "le privateur est une fonction imaginaire"(L'Ethique de la psychanalyse (1959-1960), Paris, Le Seuil, 1986, p.270) dans la mesure où "tout le rapport de l'homme avec le réel des biens, s'organise par rapport au pouvoir qui est celui de l'autre, l'autre imaginaire, de l'en priver"(ibid., p.274), il apparaît clairement à la lumière d'une problématique de la création, que "celui qui nous prive" n'est pas "l'autre imaginaire que nous avons en face de nous au même niveau"(ibid., p.275), l'*alter ego*, mais bien le grand Autre, Dieu, si ce dernier s'avérait privateur. A moins de considérer, de manière critique, que l'Autre n'est qu'une hypostase d'autrui, c'est-à-dire du "petit autre, le semblable, celui qui est donné dans ce rapport à demi enraciné dans le naturel qu'est le stade du miroir" (ibid., p. 270), ou qu'il

ne sera distribuée qu'au sein d'un Tout que je ne suis pas : "De plus il me tombe encore en l'esprit, qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble. Car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle était toute seule, se rencontre très parfaite en sa nature, si elle est *regardée* comme partie de tout cet Univers."[109]

Le texte latin de 1641 évoque l'idée de soutenir dans le monde, un rôle (in mundo personam sustinere) qui n'est ni le principal, ni le plus parfait (quae non est omnium praecipua et maxime perfecta)[110].

Le sujet de la plainte est ainsi celui qui doit assumer de n'être pas l'unique créature du Dieu-*un*[111]. Telle est la vérité consolatoire dans l'abord de la finitude de l'*ego*. Je suppose que ma finitude est le fait de la volonté de l'Autre. J'ai prêté à l'Autre la volonté de m'avoir fait faillible et je ne lui en veux pas, c'est-à-dire je ne veux pas ce *plus* qu'il est. Je ne dois pas le vouloir. Si l'homme est "un Dieu manqué", s'il n'est pas *a se* et *per se*, s'il n'est pas *causa sui*, il n'est pas néanmoins un être que Dieu lui-même a manqué.

L'éthique cartésienne est ainsi fondée sur l'acceptation de la nécessité constitutive du manque ontologique, lequel désormais se voit pensé comme une négation et non comme une privation. L'éthique n'est pas ici appel au Tout-Autre -dès lors que celui-ci se trouve hors-tout, c'est-à-dire à l'extérieur de la création-, mais rappel -de l'*ego*- à l'ordre du Tout.

---

existe entre le grand Autre et l'*ego* un rapport imaginaire de similitude -encore faudrait-il inscrire la thématique de l'*imago Dei* dans une problématique spéculaire-, nous devons maintenir la distinction cartésienne entre les plans d'altérité et spécifier la question de la privation de manière onto-théologique.

109 AT IX-1, 44, 29-35, souligné par nous = AT VII, 55, 27 - 56, 2 . Cf. particulièrement : "quod enim forte non immerito, si solum esset, valde imperfectum *videretur*, ut habens in mundo rationem partis est perfectissimum", souligné par nous.

110 AT VII, 61, 24-26.

111 Je ne suis pas, sur la question de l'unité, à l'image parfaite de Dieu : pour Dieu seul, entendre et vouloir sont confondus.
Cf. : "lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n'y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule et entière (rem plane unam et integram me esse intelligo) (...) les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas proprement être dites ses parties (partes) : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc (una et eadem mens est quae vult, quae sentit, quae intelligit)" (AT IX-1, 68, 21-28 = AT VII, 86, 1-8).

La plainte ne se fonde que d'ignorer la totalité où chacun est compris comme partie prenante. Tel est donc le fondement de toute théodicée : dénoncer le geste de l'*ego* qui revendique pour lui seul, le rang de l'absolu.

Si Descartes demeure critique à l'endroit de la morale stoïcienne -dans la mesure où il dénonce l'*apatheia*, l'absence de troubles du sage stoïcien-, il relève cependant ici d'une problématique néo-stoïcienne dans la mesure où la *meditatio* apparaît comme un exercice spirituel par lequel le moi se replace dans la perspective du Tout[112]. A ce titre, la *meditatio* est une ascèse, une discipline de l'assentiment.

Le fondement de toute justification de Dieu se révèle dans sa fonction principielle : rendre possible une consolation du sujet, interdire la plainte en dénonçant l'inanité de son motif, ou l'orgueil de son secret. L'exercice de la *méditatio* a donc pour fin de rappeler le rapport primordial d'insertion de l'*ego* dans une création comprise à la lumière de la catégorie de totalité.

La formule cartésienne qui désigne l'homme à ce titre, est : *je suis un Tout* [113]et non pas, *je suis Tout*, c'est-à-dire le Tout de la

---

112 Ceci dit, évidemment, avec toutes les réserves qui s'imposent. Le motif stoïcien de la fusion de tout étant dans le Tout d'un *cosmos* pensé comme un grand vivant, n'est pas cartésien. Il ne s'agit plus pour Descartes d'articuler cosmologie et éthique à la manière des philosophes du Portique. L'univers harmonieux fondé sur l'immanence du Principe ne correspond plus au monde inanimé et mécanisé de Descartes.
Cf. néanmoins, pour ce qui regarde la résurgence du stoïcisme dans sa version chrétienne, Léontine Zanta, La renaissance du stoïcisme au XVIème siècle, Paris, 1914, Slatkine Reprints, 1975 ; Julien Eymard d'Angers, Le P. Sébastien de Senlis et le stoïcisme chrétien, Institut storico Cappucino, 1970 et Recherches sur le stoïcime au XVIème et XVIIème siècles, New-York, G. Olms, 1976. Cf également, M. Spanneut, Permanence du Stoïcisme de Zénon à Malraux, Gembloux, 1973 et plus récemment, Jacqueline Lagrée, Juste Lipse et la restauration du stoïcisme, Paris, Vrin, 1994.

113 Cf. : "La nature m'enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui" (AT IX-1, 64, 18-22) Le latin écrivait seulement, mettant l'accent sur la *permixtio*, soulignant l'unité comme effet de l'union de l'âme et du corps : "adeo ut unum quid cum illo componam = une certaine unité, un quelque chose comme un, un quelque chose d'un) (AT VII 81). Il faut bien penser l'unité âme-corps en terme de totalité dans la mesure où "tout l'esprit semble être uni à tout le corps (toti corpori tota mens unita esse)" (AT IX-1, 68, 24-25 = AT VII, 86, 4-5). L'intégrité de l'esprit -une chose absolument une et entière- n'interdit pas un mode d'union totale à ce qui se peut diviser en parties. L'union est totale dans la mesure où elle unifie la totalité de l'esprit indivisible à la totalité du corps. Dès lors la *permixtio* peut être pensée sous la catégorie de l'unité. L'homme est ainsi *un* Tout. Bien évidemment, je ne suis pas mon corps, j'ai un corps. L'union n'annule pas le rapport d'extériorité

création. Prendre part au monde implique que l'on s'y reconnaisse d'abord comme une partie, de même qu'embrasser un parti n'a de sens que sur fond d'une résolution de ne pas épouser toutes les causes.

*

L'occurrence de cette pensée livre la méthode exacte d'évaluation en matière de théodicée. Le regard doit toujours saisir l'ensemble pour s'assurer de la légitimité de la défaillance locale. Descartes dit très clairement qu'une imperfection de détail pourrait toujours, à juste titre, être notée, relevée. Mais, "la même chose" dont nous soulignons "peut-être avec quelque sorte de raison" (forte non immerito) l'imperfection, se révèlera "très parfaite" (perfectissimum), dès lors que nous lui reconnaîtrons, dans le monde, le statut de partie (in mundo rationem partis). La justice de la création exige, pour être reconnue, la justesse du regard[114]. Seule la rectitude de la perspective livre, en sa vérité, la loi onto-théologique de perfection du monde créé. La perfection du tout se fonde sur une économie divine des moyens et des fins, laquelle nous échappe par définition, si nous ne réglons pas notre prise de vue sur la totalité. Mais pour prendre exactement en vue la totalité, il semble nécessaire de se mettre à distance du Tout, hors Tout pour être justement en face. Or, ce site ne peut être par définition celui de l'*ego*[115].

La séparation de l'*ego* demeure tout à la fois, l'effet et la condition de la mise en doute de toutes choses, mais le retrait d'un monde hypothéqué ne permet pas de sauver la justice de la création. Lorsque l'*ego* s'enquiert de la perfection des oeuvres divines (an opera Dei perfecta sint inquirimus), il lui faut rompre

---

métaphysique entre les deux substances dont le nom demeure *conjonction* : "Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint (habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est)" (AT IX-1, 62, 14-16 = AT VII, 78, 14-15). Mon corps n'est donc pas moi tout entier (me totum) (AT VII, 74, 19-20) ou "le tout" de mon être (AT IX-1, 59, 15).

114 Cf. : "sed omnem rerum universitatem esse *spectandam*" (AT VII, 55, 28-29, souligné par nous).

115 Cf. pour ce qui regarde le paradigme perspectiviste : "Considérons une très belle peinture ; cachons-la tout entière, sauf une infime petite partie : que verrons-nous d'autre en elle, malgré l'examen le plus appronfondi, ou mieux : d'autant plus qu'on l'examinera de plus près, sinon un amas confus de couleurs sans choix, sans art ? Et cependant quand, le voile une fois retiré, on considérera tout le tableau d'un *centre de perspective convenable*, on comprendra que ce qui paraissait appliqué au hasard sur la toile a été pour l'auteur l'oeuvre d'un art suprême." (Leibniz, *De l'origine radicale des choses*, §13, trad. Lucie Prenant in Oeuvres, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 343, souligné par nous)

son isolement, non pour entrer en commerce avec les autres étants créés, mais pour considérer le spectacle de la création en sa totalité, achevée.

Si l'*ego* était cette chose (res) prise isolément (si solum esset), dont parle Descartes à ce moment de son texte, il serait certainement imparfait (valde imperfectum)[116]. Le site de l'*ego* (j'existe ...placé dans le monde) explicité dans le registre de l'inclusion de la partie dans le tout (*ego rationem partis*)[117], délivre le sens ontologique de sa perfection relative.

La partialité de Dieu, dans la distribution des dons, ne grève pas la perfection partielle de la créature si et seulement si, on lui accorde sa raison d'être de partie du Tout. L'intelligibilité du monde comme totalité permet de sauver l'apparente irrationalité du local [118]. Mais la justification de l'imperfection locale présuppose une *idée* de la totalité qui rompt avec l'expérience de la finité. La partialité du point de vue de la créature n'est pas réductible à la détermination de son champ perceptif. Le site perspectif définit les contours d'un espace qu'il organise à partir d'un point de vue vers un point de fuite. Il reste que je peux, grâce à l'idée de création, concevoir une délimitation plus ample qui transcende les limites

---

116 Cf. : "quod enim forte non immerito, si solum esset, valde imperfect videretur" (AT VII, 55, 30 - 56,1).

117 L'expression revient deux fois dans le même passage. Cf. : "in mundo rationem partis" (AT VII 56, 1-2, et "adeo ut ego rationem partis in rerum universitate obtineam" (ibid., 7-8).

118 La catégorie de totalité permet ici de délivrer le sens de la partie, soit : son mode d'être et sa raison d'être. Dès lors que nous nous privons de cette référence au Tout, nous nous trouvons exposés à la dispersion irréductible des individualités lesquelles perdent ainsi le nom de parties. Il ne reste plus alors que la fiction du Tout pour sauver le sens. Cf. :

> "Sieh, nun heisst es zusammen ertragen
> Stückwerk und Teile, *als* sei es das Ganze.
> Dir helfen wird schwer sein".
>
> "Vois-tu, il s'agit maintenant de supporter ensemble
> Pièces et morceaux *comme* si c'était le Tout.
> T'aider, sera difficile."
> (Rilke, Sonnets à Orphée, première partie, sonnet XVI, souligné par nous).

Le diagnostic philosophique moderne de "fin du monde" n'a pas de sens eschatologique. Il désigne plutôt la perte contemporaine du "sens du monde" avec l'effondrement de la référence à la totalité ordonnée soit de manière immanente -tel le *cosmos* des stoïciens- soit de manière transcendante -lorsque la création est pensée sous l'égide de la totalisation des étants créés par Dieu. Cf. : "Il n'y a plus de monde : plus de *mundus*, plus de *cosmos*, plus d'ordonnance composée et complète à l'intérieur ou de l'intérieur de laquelle trouver place, séjour, et les repères d'une orientation (...) Autrement dit, il n'y a plus de sens du monde." (Jean-Luc Nancy, *La fin du monde* in Le sens du monde, Paris, Galilée, 1993, p. 13) D'où la tâche philosophique : introduire un sens là où ne réside aucun sens.

actuelles de mon champ visuel. Ainsi, la prise en compte de l'idée de création en terme de totalité, relativise mon espace qui se découvre comme lieu proportionné à ma finité.

*

La création implique donc une pluralité d'être créés. Dès lors, pour que je ne faillisse jamais, il aurait fallu qu'il n'y ait que moi au monde. A cette seule condition, j'aurais été certainement plus parfait que je ne le suis, mais "je ne puis pas pour cela nier, que ce soit en quelque façon une plus grande perfection (major quodammodo perfectio) dans tout l'Univers (in tota rerum universitate), de ce quelques-unes de ses parties ne sont pas exemptes de défauts[119], que si elles étaient toutes semblables (similes)."[120] Ce qui nous est donné, est par Dieu, ordonné. La perfection ne consacre pas le règne de l'identité absolue de toutes les créatures. La similitude généralisée se fonderait donc, pour Descartes, sur l'égalité ontologique. En revanche, la considération de la création à la lumière de la catégorie de totalité, permet de saisir que le maintien de la différence a pour condition la hiérarchie. Différencier revient pour Dieu, à graduer.

Encore une fois, la négation fait son travail car le texte écrit : "je ne puis pas pour cela nier" que la perfection du tout exige une distribution inégale de la perfection et provoque ainsi une disparité ontologique et une dissemblance entre les différentes parties[121]. Si toutes les choses créées étaient toutes absolument semblables (si

---

119 Cf. : "quod quaedam ejus partes ab erroribus immunes non sint, aliae vero sint = si certaines de ses parties ne sont pas exemptes d'erreurs -c'est-à-dire ici dans ce contexte, immunisées contre l'erreur ou l'errance- alors que d'autres le sont" (AT VII, 61, 21-23).

120 Cf. AT IX-1, 49, 8-11 = AT VII, 61, 19-24.

121 Ceci dit évidemment en tenant compte de la proposition inaugurale du Discours de la Méthode : "Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée" explicitée plus loin : "La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement (...) le bon sens ou la raison, est naturellement *égale* en tous les hommes." Cf. sur ce point, Geneviève Rodis-Lewis, *Liberté et égalité chez Descartes* in Archives de Philosophie, 53, 1990 repris in L'anthropologie cartésienne, Paris, P.U.F., 1990, pages 169-180. La diversité des esprits n'annule pas au sein de cette région spécifique de la création qu'est l'humanité, l'universalité du pouvoir de bien juger. La hiérarchie au sein de la création pensée comme totalité, n'implique donc pas une inégalité au coeur de chaque domaine d'étants créés. Les hommes ne diffèrent les uns des autres que par des accidents alors qu'ils se distinguent tous, en tant que membres d'une même espèce, des animaux : "La raison ou le sens (ratio dans la traduction latine) (...) est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes (...) elle est toute entière en chacun (aequalem in omnibus)" (AT VI et pour la version latine)

omnes plane similes essent), la perfection de la création serait moindre.

Il n'en reste pas moins que Dieu aurait pu faire que je partage avec certaines parties de la création une perfection plus élevée que la mienne. J'aurais pu partager avec les anges par exemple, leur condition. Mais là encore, le texte interdit la plainte : "Et je n'ai aucun droit de me plaindre, si Dieu, m'ayant mis au monde, n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites"[122]. La plainte évoquée mais tout aussitôt déniée, ne peut prétendre se fonder sur aucun droit (jus conquerendi).

*

L'argument de la perfection de la création se retrouve ultérieurement dans le texte des *Meditationes*. Dieu aurait pu établir autrement la nature de l'homme, mais rien n'aurait été si bien. Il vaut mieux ainsi que sa nature malade -c'est le cas de l'hydropique-, le trompe quelque fois que toujours. La maladie n'est qu'une aberration, le malade une exception qui confirme la règle de la justice de la création en son entier.

Suis-je donc le malade de la création? Il semble que le cas de l'hydropique ne soit pas comparable avec celui de l'*ego*. La défaillance est inscrite -dans la recherche de la vérité- structurellement, en raison de la non-proportionnalité entre l'entendement et la volonté. Elle n'est donc pas accidentelle comme peut l'être une maladie. De plus, et c'est là le point essentiel, la faillibilité de l'esprit demeure curable dans la mesure où la sujétion à la règle du savoir certain nous prémunit contre l'erreur. Si je suis "malade" à ce titre, c'est donc que j'obéïs moins que d'autre au devoir de soumettre ma volonté à l'entendement. Je peux me garder de l'erreur en me rappellant que si toute la lumière n'est pas encore faite sur la vérité, je dois suspendre mon jugement.

---

122 AT IX-1, 49, 11-14.

Discipline / il faut

"Je suis la plaie et le couteau !
Je suis le soufflet et la joue !
Je suis les membres et la roue,
Et la victime et le bourreau !"

Charles Baudelaire, *L'Héautontimorouménos*. Fleurs du Mal.

Si j'use correctement de cette puissance naturelle de juger[123], je peux ne jamais me tromper. S'il existe une exposition au faux[124], celle-ci n'est jamais synonyme de péril dernier pour l'esprit humain. L'erreur n'est pas une épreuve où disparaît l'esprit dans une errance sans fin. L'erreur demeure un risque possible, car il y a toujours pour l'esprit humain autre chose que la nécessité du vrai, soit : la liberté indéfectible de se déterminer pour la vérité en connaissance de cause. A la différence de Dieu, l'esprit fini peut toujours choisir le néant ou le pire.

Il n'en reste pas moins que l'expérience de l'errance est une *perversion*[125] dont le nom est transgression des limites assignées à l'usage de mes facultés : "ces sentiments ou perceptions des sens n'ayant été mises en moi que pour signifier à mon esprit quelles choses sont convenables ou nuisibles au composé dont il est une partie, *et jusque-là (et eatenus = jusqu'au point où, dans une mesure telle que, dans ces limites) étant assez claires et assez distinctes*, je m'en sers néanmoins comme si elles étaient des règles très certaines, par lesquelles je pusse connaître immédiatement l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi, de laquelle toutefois elles ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus."[126]

---

123 Cf. : "En après j'expérimente en moi-même une certaine puissance de juger, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu (...) et comme il ne voudrait pas m'abuser, il est certain qu'il ne me l'a pas donnée telle que je puisse jamais faillir, lorsque j'en userai comme il faut." (AT IX-1, 43, 6-10) = "dum ea recte utor." (AT VII, 54, 2)

124 Cf. à propos de la nature de l'homme : "toutes les erreurs auxquelles ma nature est sujette" (AT IX-1, 71,12) = "errores omnes quibus natura mea obnoxia est" (AT VII, 89,9).

125 Cf. à propos de l'erreur des sens : "j'ai accoutumé de pervertir et confondre l'ordre de la nature" (AT IX-1, 66, 19). Nous nous permettons, sur ce point, de renvoyer à notre article, *L'Institution de la docte nature. Lectures cartésiennes* in François Noudelmann (dir.), La Nature, Paris, Editions S.T.H.,1991, notamment page 92.

126 AT IX-1, 66, 20-27, souligné par nous. Cf. également : "Qu'elle (la volonté, c'est nous qui précisons) a plus d'étendue que lui, et que de là viennent nos erreurs (...) ce qui est cause que nous la portons ordinairement *au-delà* de ce

Si je borne l'expression de ma puissance, je demeure dans la sphère du vrai, mais il faudra pour cela que je tempère ma cupidité : "il arrive souvent que c'est le désir de connaître la vérité qui fait que ceux qui ne savent pas l'ordre qu'il faut tenir pour la rechercher manquent de la trouver et se trompent, à cause qu'ils les incite à précipiter leurs jugements, et à prendre des choses pour vraies, desquelles ils n'ont pas assez de connaissance."[127]

Bien que l'erreur soit un effet qui réclame deux causes conjointes -l'activité de l'entendement et celle de la volonté, il apparaît néanmoins que la puissance de connaître n'est au sens stricte jamais sujette à l'errance[128]. Ce qui me trompe, c'est la puissance de ma volonté dont j'ignore la démesure infinie[129] et que je prête d'emblée à l'Autre[130]. La précipitation ou l'empressement à

---

que nous connaissons clairement et distinctement; et lorsque jous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre." (Principes, AT IX-2, § 35, 1-11, souligné par nous = "*ultra* ea quae clare percipimus, extendamus" (Principia Philosophiae, AT VIII-1, § 35, 18, 17-18, souligné par nous)

127 Principes, AT IX-2, §42, 43, 5-10 = Principia Philosophiae, AT VIII-1, §42, 21, 6-9 : "Quin et ipsa veritatis assequendae *cupiditas* persaepe efficit, ut ii qui *non recte* sciunt qua ratione sit assenquenda, de iis quae non percipiunt judicium ferant, atque idcirco ut errent." (souligné par nous)

128 Cf. : " considérant quelle sont mes erreurs (...), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté. Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier (Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus judicium ferre possum). Or, en le considérant *ainsi précisément*, on peut dire qu'il ne se trouve jamais en lui aucune erreur, pourvu qu'on prenne le mot d'erreur *en sa propre signification* (nec ullos error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur)." (AT IX-1, 45, 1-11 = AT VII, 56, 9-18, souligné par nous) Bien évidemment, le sens propre (proprie dictu) de l'erreur concerne la théorie cartésienne du jugement et donc la fausseté formelle. Pour ce qui regarde la fausseté matérielle (AT IX-1, 34 = AT VII, 43, 26-30), celle-ci n'est pas à proprement parler une vraie fausseté (falsitas proprie dictu). Cf. sur ce point délicat de la doctrine cartésienne de l'erreur, Jean-Marie Beyssade, *Descartes on Material Falsity*, Conférence à l'Université d'Iowa, 1989, in Minds, Ideas and Objects, ed. Ph. Cummins and G. Zoeller, 1992 ainsi que Lilli Alanen, *Une certaine fausseté matérielle : Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle* ainsi que la discussion de Michelle Beyssade, *Réponse à Lilli Alanen et à Paul Landim sur la fausseté matérielle* in Objecter et répondre, op. cité, pages 207-246.

129 Tout au long des trois premières *Meditationes*. La puissance de douter ne se déclare pas d'emblée comme relevant d'une faculté infinie.

130 C'est évidemment le sens de l'opinion du Dieu trompeur et de sa reprise sous la forme de l'hypothèse d'un certain mauvais génie.

juger, l'impatience du vrai, "la hâte de la facile affirmation"[131], ressortissent ainsi à la présence en moi d'une faculté infinie. La puissance se retourne ainsi en impuissance dans l'ordre de la vérité. La faculté d'infini devient le signe de ma finitude dans la mesure où d'une part, l'urgence que revêt le caractère pressant du désir de savoir m'expose plus que jamais au risque de l'erreur, dans la mesure où d'autre part, la précipitation à agir peut me livrer à l'errance. La prévention à juger mal ou trop vite, requiert une discipline et une mesure de ma puissance infinie à me déterminer. L'épreuve du délai de l'action et de la résolution doit se substituer à l'impatience de la liberté.

*

L'erreur analysée par Descartes se révèle finalement, du point de vue de la créature, une privation dans la mesure où la disposition native du sujet au vrai se trouve contredite. Lorsque la *mens* n'accomplit pas sa nature en passant de la puissance de savoir à l'acte de connaître vraiment, elle se prive elle-même de la vérité qui d'une certaine manière, doit lui revenir: "Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur (Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit). La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi (privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit) ; mais elle ne se trouve pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu (sed non in facultate quam a Deo accepi)[132], ni même dans l'opération, en tant qu'elle dépend de lui (nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet)."[133]

Sur ce point, le texte ne souffre pas d'ambiguïté. S'il arrive à Dieu de concourir avec moi pour former les actes de la volonté que sont mes jugements dans lesquels je me trompe[134], en aucun cas il n'est cependant possible d'imputer à Dieu la responsabilité de mon

---

131 Cf. : "l'air du mensonge assumé par la hâte de la facile affirmation" (Mallarmé, Oeuvres complètes, éd. La Pléiade, Paris, 1965, p. 273)

132 Cf. : "Car en effet ce n'est point une imperfection en Dieu (imperfectio in Deo), de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement (claram et distinctam perceptionem in intellectu) ; mais sans doute c'est en moi une imperfection (in me imperfectio est), de ce que je n'en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion." (AT IX-1, 48, 32-38 = AT VII, 61, 4-9)

133 AT IX-1, 47, 38 - 48, 4 = AT VII, 60, 6-10.

134 AT IX-1, 48, 20-22.

erreur : "ces actes-là sont entièrement vrais, et absolument bons, en tant qu'ils dépendent de Dieu"[135].

Dès lors, la privation ne concerne plus que l'*ego* à la fois sujet et objet de sa propre errance, rejetté de lui-même, par son impétuosité, du vrai et du bien : "Pour la *privation* (Privatio autem), dans laquelle seule consiste la raison formelle de l'erreur et du péché (in qua sola ratio formalis falsitatis et culpae consistit) , elle n'a pas besoin d'aucun concours de Dieu, puisque ce n'est pas une chose ou un être (quia non est res)[136], et que, si on la rapporte à Dieu comme à sa cause, elle ne doit pas être nommée *privation*, mais seulement *négation* (sed tantummodo negatio dici debet), selon la signification qu'on donne à ces mots dans l'Ecole."[137]

Il aura fallu toute la *Méditation quatrième* pour passer de l'identification inaugurale de l'erreur et de la privation à la distinction des plans d'analyse, à la dénonciation de la confusion première : "nos erreurs au regard de Dieu ne sont que des négations, mais au regard de nous sont des privations ou des défauts."[138] Si nous rapportons nos erreurs à Dieu, nous ne trouverons jamais en lui leur cause. Si en revanche nous les référons à nous mêmes, qu'il s'agisse ainsi de comprendre enfin que nous nous privons nous-mêmes du vrai ou qu'il s'agisse de destituer l'illusion première en expliquant la dualité des considérations, il n'en reste pas moins que l'installation du référentiel divin[139] livre la vérité dernière de l'erreur.

---

135 AT IX-1, 48, 22-24. Pour cela, je ne dois pas non plus me plaindre (Nec denique etiam queri debeo) (AT IX-1, 48, 20 = AT VII, 60, 26), car "il y a en quelque sorte plus de perfection en ma nature, de ce que je les puis former, que si je ne le pouvais pas." (AT IX-1, 48, 24-25)

136 Cf. : " La Vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement" (Lettre à Clerselier du 23 Avril 1649, AT V, 356, 15-16).

137 AT IX-1, 48, 26-31, souligné par nous, = AT VII, 60, 31 - 61, 4. La référence à l'Ecole est un ajout du texte de 1647. Cf. pour ce qui regarde les références à saint Thomas, Etienne Gilson, Index Scolastico-Cartésien, Paris, 1979, art. *Mal*, p 164-166. Cf. : "il faut que nous prenions garde qu'elles (i.e "nos erreurs", c'est nous qui précisons) ne dépendent pas tant de notre entendement comme de notre volonté et qu'elles ne sont pas des choses ou substances qui aient besoin du concours actuel de Dieu pour être produites (nec esse res, ad quarum productionem realis Dei concursus requiratur); en sorte qu'elles ne sont à son égard que des négations (...) au lieu qu'à notre égard elles sont des défauts et des imperfections (sed cum ad ipsum referuntur, esse tantum negationes, et cum ad nos, privationes)."(Principes, IX-2, §31 = AT VIII-2, §31)

138 Principes IX-2, § 31.

139 Cf. : "Errores nostros, si ad Deum *referantur*, esse tantum negationes ; si ad nos, privationes." (Principia Philosophiae, VIII-1, § 31, souligné par nous)

Dans la mesure où "nos erreurs sont des défauts de notre façon d'agir, mais non point de notre nature"[140], il apparaît que la défaillance n'affecte pas le don, mais sa réception lorsque le donataire n'est pas à la mesure de la donation. La tentation est grande d'exercer en toute liberté cette puissance de juger qui m'est conférée, de ne pas normer la capacité de juger. C'est là tout le sens de la liberté d'indifférence comprise comme indifférence positive : "Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien *dans un plus grand usage de cette puissance positive* que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. Si nous suivons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement ; mais si nous suivons le parti contraire, *nous usons davantage de cette puissance positive.*""[141] L'exercice de la puissance peut devenir une fin en soi. Et même si nous remarquons que cet usage s'effectue toujours *sub ratio boni*[142], il n'empêche que, si l'affirmation pure de la liberté comme puissance du refus apparaît comme un bien[143], le vertige de la liberté infinie devient volonté de puissance, volonté de toujours plus de puissance.

---

140 Principes, AT IX-2, §38. Cf. : "Il est bien vrai que toutes les fois que nous faillons, il y a du défaut en notre façon d'agir ou en l'usage de notre liberté; mais il n'y a point pour cela de défaut en notre nature, à cause qu'elle est toujours la même quoique nos jugements soient vrais ou faux (cum non recte, quam cum recte judicamus)." (Ibid.)

141 Cf. : "Major enim libertas consistit vel in majori facilitate se determinandi, vel in majori usu positivae illius potestatis quam habemus, sequendi deteriora, quamvis meliora videamus. Atqui si sequamur illud, in quo plures rationes boni apparent, facilius nos determinamus ; si autem oppositum, magis utimur istâ positivâ potestate" (AT IV, 174, 8-15, trad. franç., in Alquié, Oeuvres philosophiques, III, 552-553, souligné par nous).

142 Cf. Jean-Marie Beyssade, La philosophie première de Descartes, Paris, Flammarion, 1979, p. 169, note 1 : "Le rejet est toujours motivé, et motivé par la considération d'un bien, par une *ratio boni.*" Cf. également : "la liberté ne peut désirer éprouver son propre pouvoir que si ce pouvoir même exercé en de mauvais cas, constitue déjà un bien : même le mal moral, qu'exige parfois l'indifférence de la liberté, ne peut être désiré que sous l'aspect d'un bien (...) la volonté ne peut s'opposer à un bien évident qu'en se proposant un autre bien, l'usage même de l'indifférence positive" (Jean-Luc Marion, Sur la théologie blanche de Descartes, Paris, P.U.F., 1981, pp.420-421) Cf. la critique leibnizienne de l' "indifférence d'équilibre" in Théodicée, §46 et la réaffirmation du "sentiment de tous les anciens" : "Jamais la volonté n'est portée à agir que par la représentation du bien" (§45). Cf. également §314 pour la critique de la "liberté d'indifférence indéfinie".

143 Cf. : "il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre." (Semper enim nobis licet nos revocare a bono clare cognito prosequendo, vel a perspicua veritate admittenda, modo tantum cogitemus bonum libertatem arbitrii nostri per hoc testari." (AT IV, 173, 20-23)

La liberté est une puissance de vouloir librement qui finit par viser son pleine exercice dans la négation de tout donné. La puissance de juger de la créature s'oppose ainsi à la donation divine, se retourne contre le Créateur. La puissance est alors mirage d'autonomie et d'indépendance ontologique, imitation de l'indépendance absolue de Dieu, contrefaçon de la liberté divine[144]. L'usage du libre arbitre "nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes"[145] et"semble nous exempter de lui être sujets"[146]. L'infinité de notre volonté nous expose donc irrémédiablement au désir de perfectionnement ontologique : "Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de borne."[147]

Telle est l'épreuve à laquelle se trouve confronté l'*ego* : **auto-limiter la puissance infinie de sa faculté de juger**. Il est un labeur de la méditation, un travail du vrai contre l'erreur et l'errance, dont l'autre nom est : patience. Il me faut pâtir la limite pour que le sujet que je suis en vérité advienne comme la mesure d'une expérience réglée. La relation à soi est une tâche, une volonté et un effort, un travail de et sur l'illimité de mes prétentions au regard de la finité de mes capacités.

L'amplitude infinie de la volonté rapportée à la finité de l'entendement, l'excès de la latitude de la faculté d'élire sur la puissance d'entendre[148], produit une disproportion[149] dont le nom paradoxal est **finitude**. En l'homme, l'infini passe infiniment le

---

144 Cf. Jean-Luc Marion : "Cette indépendance, il n'y peut atteindre qu'en la mimant. Plus ce mime s'affirme, plus l'indépendance de l'*ego*, se prétendant un fondement, le détourne du fondement." (op. cité, p.425)

145 Passions de l'Ame, art. 152, AT XI, 445, 20-23.

146 A Christine de Suède, 20 novembre 1647, AT V, 85, 15-16.

147 A Mersenne, 25 décembre 1639, AT II, 628, 3-7.

148 Cf. : "D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir, de cela seul que, la volonté étant plus ample et plus étendue que l'entendement... (Unde ergo nascuntur mei errores ? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus)" (AT IX-1, 46, 33-35 = AT VII, 58, 20-21). Le lexique cartésien, évoquant l'extension de la volonté, la limite de l'entendement, exprime en termes topologiques un rapport dynamique de puissance.

149 Le terme n'est pas cartésien. Nous nous autorisons néanmoins à l'employer, en pensant au schème mathématique au XVIIème siècle de la disproportion du fini et de l'infini. La disproportion -par exemple entre l'amour infini de la créature déchue pour les étants mondains finis chez Pascal- relève d'un usage figuré du rapport de (dis-)proportion en mathématique, permettant de présenter sinon de comprendre le mystérieux. Une "mathématique mystique" se trouve ainsi requise pour penser le mystère religieux

fini[150], dans la mesure où l'image principale de Dieu qu'est la volonté[151] créée rompt l'égalité à soi de l'*ego*, l'adéquation tranquille des puissances de la *mens*. La volonté **veut** toujours plus que ce que l'entendement **peut**. De la même façon que l'entendement ne peut pas comprendre Dieu, il ne peut pas circonvenir l'étendue de sa propre volonté infinie, comme celle de Dieu : "nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes si (...) nous tâchions de comprendre, c'est-à-dire d'embrasser et comme limiter avec notre entendement, toute l'étendue de notre libre arbitre et l'ordre de la Providence éternelle."[152].

La démesure infinie de la faculté d'élire interdit toute harmonie naturelle des facultés, tout accord spontané des régimes d'activité des puissances de l'esprit.

L'homme est quelque chose qui est déjà surmonté, non pas simplement par une externe instance étrangère, mais par l'épreuve sienne de la transgression incessante de ses limites d'intelligence. Nul besoin pour déterminer l'essence ou l'identité de l'homme, de penser en vue d'un surhomme à venir, il suffit de reconnaître qu'en lui déjà, l'infini rompt les limites fragiles du fini. Il ne faut penser l'homme ni en-dessous ni au-dessus de lui-même, mais à partir de ce qui en lui, sans rompre avec lui, l'excède. L'incommensurabilité des puissances de la *mens* expose l'*ego* au désarroi d'une expérience indéfinie de l'acte de juger en méconnaissance de cause. L'*ego* ne peut pas ne pas se mesurer à la démesure de son libre arbitre, au fait que la volonté en lui devance infiniment l'entendement affecté d'un retard originaire. Ce faisant, l'*ego* se devance lui-même dans la protention d'un jugement qui s'effectue en et par lui, et qu'il ne réfléchit qu'après-coup.

L'erreur est ainsi le prix de ma liberté puisque la volonté infinie me préserve de toute sujétion. Je ne me fourvoie que pour autant que je suis libre.

Je dois faire l'épreuve de l'infini dès lors que je dispose d'une puissance illimitée de juger et qu'il me faut toujours mesurer son exercice à l'aune de la finité d'une autre faculté, celle-là même d'entendre. Il s'agit de toujours prévenir l'aveugle déploiement d'une puissance infinie.

---

150 Nous reprenons, en la transformant, la célèbre formule de Pascal. Cf. : "Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe *infiniment* l'homme (...) Concevons donc que l'homme passe *infiniment* l'homme" (Lafuma, §131, souligné par nous).

151 AT IX 45, 39 - 46, 5.

152 Principes, AT IX-2, §40, 42, 6-11.

Entendre raison est ainsi volonté garder, assumer la charge de pouvoir (juger) et de ne pas devoir (juger). Pour ne pas se prononcer trop hâtivement, l'*ego* doit concevoir clairement et distinctement dans la lumière de l'évidence, le vrai. Avant de vouloir, il faut recevoir. A l'activité effrénée d'une puissance, il faut opposer le sérieux d'une passivité.

*

La véritable difficulté se trouve là : au coeur de l'expérience qui partage le vrai et le faux. Si penser se doit désormais reconnaître comme une épreuve, il s'avère qu'il s'agit moins de penser contre sa native passivité, contre ses propres habitudes que de penser en fonction d'une disproportion constitutionnelle de l'esprit : fini par son entendement, infini par sa volonté.

Penser revient toujours à penser contre soi, penser à partir de cette passivité originaire qu'est la réceptivité de l'entendement fini aux idées innées, penser sans céder à l'impétuosité et à la précipitation.

Penser requiert une discipline de la limite et un exercice du délai. Penser exige de mettre en oeuvre une méthode de la patience, de pratiquer la tempérance du désir de savoir, c'est-à-dire d'accepter que son désir de savoir ne soit pas immédiatement satisfait.

S'il ne faut pas remettre à plus tard la réflexion, s'il importe de penser maintenant, il faut néanmoins désormais prendre le temps de savoir certainement. Le temps de la méditation apparaît ainsi comme la condition même d'une saisie différée du vrai.

Si l'esprit humain selon Descartes n'est pas distingué en autant de parties que de puissance, il n'en reste pas moins qu'une opposition régit le rapport de la volonté à l'entendement.

Même si la simplicité de l'âme cartésienne interdit de dramatiser la tension interne à l'âme en identifiant des personnages intérieurs séparés et opposés, ce qui revient à substantifier les facultés de l'esprit, il n'en reste pas moins qu'un certain jeu des puissances trouve son siège dans la *mens*. L'*ego* est bien le théâtre d'une concurrence des puissances, la scène d'une disproportion ontologique des régimes d'exercice de "la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux"[153], c'est-à-dire de la "puissance d'élire"[154] ou de la "puissance de vouloir (vim

---

153 AT IX-1, 43, 36-37 = "facultas verum judicandi, la faculté de juger vrai" (AT VII, 54, 29).

154 AT IX-1, 45, 5 :"la puissance d'élire (facultate eligendi), ou bien de mon libre arbitre".

volendi)"[155] d'une part, et de "la puissance de connaître"[156], la "puissance d'entendre ou de concevoir (vim intelligendi)"[157] d'autre part. Libre arbitre et "faculté de connaître" ou "lumière naturelle" sont autant de forces qui se partagent la suprématie de, sinon dans, l'esprit. Et si "toutes les façons de penser que nous remarquons en nous (quos in nobis experimur) peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement (perceptio, sive operatio intellectus) et l'autre à se déterminer par la volonté (volitio, sive operatio voluntatis)"[158], il apparaît clairement que la confrontation de la "perception de l'entendement" et de l'"action de la volonté" livrent le dernier mot de toute intelligence de l'esprit.

L'expérience de la volonté en moi est ainsi épreuve de l'illimité. Tout le problème étant précisément de contenir la liberté dans les mêmes limites que l'entendement[159], c'est-à-dire de limiter l'illimité, de mesurer l'infini. L'erreur naît précisément du fait que je veux toujours plus (juger) que ce que je peux (clairement et distinctement connaître).

L'exercice de la pensée s'apparente à l'art de la continence : "toutes les fois que je retiens (contineo) tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe (fieri plane non potest ut errem)"[160].

*

Si l'extension du champ du judicatif est homologue strictement au champ ce qui est exhibé par l'entendement en toute clarté et selon toute distinction[161], l'errance devient tout-à-fait (plane) impossible. Or, cette continence du jugement, cette abstinence en matière de capacité ou de puissance[162], procède

---

155 AT IX-1, 46, 26.

156 AT IX-1, 45, 4 = "facultate cognoscendi" (AT VII, 56, 12-13).

157 AT IX-1, 46, 29.

158 Principes, IX-2, §32 = Principia Philosophiae, VIII-2, §32.

159 Cf. : "je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais (...) je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas (illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo)" (AT IX-1, 46, 35-36 = AT VII, 58, 22-23).

160 AT IX-1, 49, 31-34 = AT VII, 62, 12-15.

161 Cf. : "ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur" (AT VII, 62, 13-14).

162 Cf. : "si quidem a judicio abstineam" (AT VII, 59, 29) = "si je m'abstiens de donner mon jugement" (AT IX-1, 47, 29). Cf. également : "ab erroribus abstinere" (AT VII, 61, 27-28), "a judicio ferendo esse abstinendum" (AT VII, 62, 1-2). Dans ces deux derniers cas, le verbe n'est pas rendu dans le latin. Cf.

d'une réglementation : "la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement *doit* (debere) toujours précéder la détermination de la volonté."[163] Dans l'ordre de la connaissance, la question de la priorité n'est pas seulement chronologique. La méthodologie règle la primauté de la perception de l'entendement sur la volonté.

La limite dans l'exercice de la puissance se fonde sur un impératif méthodologique, lequel ressortit en dernière analyse, à une détermination théologique. Je ne *peux* pas faire autrement que de borner les prétentions de ma faculté d'élire si je veux demeurer dans le vrai et c'est à ce titre, que je le dois. L'obligation ne s'impose à moi que comme un moyen, mais elle s'impose à moi en raison de mes propre limites ou plus exactement, en rapport avec la disproportion de mes facultés : "si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien (recte agere), et que je ne suis pas trompé; mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois de mon libre arbitre (non recte utor)"[164]. Il faut (que je me soumettre à la règle de la mesure, à sa rectitude) si je veux (être dans le vrai) parce que je ne peux pas sans cela m'épargner toute erreur. Le désir de savoir se trouve lui-même mesuré par la capacité de connaître ainsi ordonnée aux conditions impératives de la recherche de la vérité.

Si Dieu m'a doté de la puissance de ne pas me tromper, je ne dois donc pas me plaindre dans la mesure où user bien de la lumière naturelle revient nécessairement à savoir justement[165].

Si Dieu n'a pas rendu impossible l'erreur[166], il ne l'a pas rendu nécessaire. Je peux donc me prémunir contre l'erreur non pas en disposant de la perception évidente de tout ce dont il faut délibérer,

---

a contrario "à m'abstenir d'en donner aucun jugement" (AT IX-1, 47, 16-17) = "vel etiam ad nihil de ea re judicandum" (AT VII, 59, 14).

163 AT IX-1, 47, 36-38, souligné par nous.

164 AT IX-1, 47, 29-33. La rectitude requise concerne donc essentiellement la faculté d'élire : "quod ista libertate no bene utar" (AT VII, 61, 8). Cf. également : "lorsque j'en userai comme il faut (recte utor)" (AT IX-1, 43, 10). Cf. *a contrario* : "tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut (recte intelligo), et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe." (AT IX-1, 46, 31-32 = AT VII, 58, 19), ainsi que : "de iis quae non recte intelligo judicium feram"(AT VII, 61, 8-9).

165 Si Dieu était trompeur, la notion d'un usage droit de la lumière naturelle n'aurait plus guère de sens, puisqu'il "pervertirait" (cf. AT VIII-1, § 30) son enseignement. Dès lors, se fier à la règle d'usage conduirait à l'erreur. Cf. : "nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien." (Principes, AT IX-2, § 30)

166 Cf. : "s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir" (AT IX 49, 14-15).

mais par une pratique de la restriction. **Pour ne point faillir, il faut** : "la raison naturellement nous dicte que nous ne devons jamais juger de rien que de ce que nous connaissons disticntement auparavant que de juger."[167] L'exigence n'a, comme toujours, de sens que parce que nous manquons à notre tâche : non seulement rechercher mais surtout, rencontrer la vérité. *Il faut* car il y a faille ; il faut donc ne point faillir. L'impératif, étrangement, suppose la défaillance et le défaut. C'est bien "le battement entre *falloir* et *faillir* qui donne son étrange résonance au *il faut"* [168]L'obligation de suspension du jugement, l'impératif d'une mesure de la liberté, permettent de se prononcer en vérité sur ce qui est.

Se rendre à l'évidence

La disposition à ne point se tromper apparaît ainsi comme la plus grande et la principale perfection de l'homme (maxima et praecipua hominis perfectio)[169] et ce, dans la mesure où "la principale perfection de l'homme est d'avoir un libre-arbitre"[170]. Il va de soi que l'*ego* est responsable de cette puissance qu'il a reçue et dont il peut mal user. De ce point de vue, la liberté seule "le rend digne de louange ou de blâme"[171]. Par delà les contextes différenciées où se trouve exprimée la doctrine cartésienne de la liberté[172], qui toujours "se connaît sans preuve par la seule

---

167 Principes, AT IX-2, §44, 43, 33-35 = Principia Philosophiae, AT VIII-1, 21, 24-26 : "quia lumen naturae nobis dictat, nunquam nisi de re cognita esse judicandum."

168 Philippe Lacoue-Labarthe, *Il faut*, in Fig. 6, 1992, p.10. Nous nous permettons de citer le début lumineux de cet article : ""Falloir", on peut s'en aviser sans difficulté, dérive du bas latin *faillire*, lui-même formé sur le latin classique *fallere* : tromper, échapper à, manquer à. "Falloir" est un doublet de "faillir, et la langue fait que nous ne pouvons pas ne pas entendre dans l'énoncé même de l'impératif ou de l'obligation -dans cette injonction qui est d'autant plus pure et contraignante qu'elle est, comme on dit, impersonnelle-, dans cet *il faut*, le défaut, la défaillance et la faillite. Mais aussi, interminablement, l'imminence d'une chance, la promesse d'une réussite ou le constat d'un échec (mais il s'en faut, justement, d'un "presque" et cela vaut pour une reconnaissance de mérite). Et cela va de soi, la faute." (Ibid., p. 9-10)

169 AT VII 62, 8-9 = : "c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme" (AT IX 49, 26-27).

170 Principes, AT IX-2, § 37, 40, 18 = "Summam esse hominis perfectionem, quod agat libere, sive per voluntatem ; et per hoc laude vel vituperio dignum reddi" (AT VIII-1, § 37).

171 Ibid., 40, 19.

172 Dès lors que nous convenons que la liberté cartésienne se reconnaît, notamment, à l'impossibilité pour toute contrainte extérieure de l'annuler, il reste à savoir si être libre exige d'être dispensé de toute inclination interne. En l'absence d'une détermination externe, lorsque la volonté n'est ni déterminée ni contrainte par "un principe étranger" (Principes, AT IX-2,

expérience que nous en avons"[173], il semble difficile d'opposer simplement une théorie de la "liberté éclairée" selon laquelle, la possibilité du choix demeure le symptôme de l'ignorance et une figure de la liberté indéfectible de s'orienter aussi bien vers le vrai que vers le faux, autant vers le bien que vers le mal et ce, même en ayant l'intuition claire et distincte du bon plutôt que du mauvais. La question n'est pas tant de déterminer précisément si oui ou non nous pouvons ne pas assentir au vrai et au bien en leur présence[174], mais de comprendre que nous sommes libres de vouloir vouloir droitement.

Descartes partant de l'idée que c'est bien "par notre volonté que nous faillons" réfuse néanmoins que "nous voulions jamais faillir"[175]. Nulle volonté choisit elle-même d'être abusée, "personne n'a la volonté de se tromper (nemo est qui velit falli)", personne ne veut "expressément se méprendre (qui expresse velit falli)"[176]. Et pourtant, "il ne s'en trouve presque pas un qui ne veuille donner son consentement à des choses qu'il ne connaît pas distinctement"[177].

---

§37, 33-34), la liberté se reconnaît-elle exclusivement dans le fait de choisir volontairement le vrai et le bien alors qu'il nous est toujours, au même moment, loisible de choisir le faux et le mal -cf. : "nous sommes aussi tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement" (Principes, AT IX-2, §41, 42, 23-25)-, ou bien, être libre revient-il à assentir à l'inclination qui nous conduit vers un ordre de vérités et de valeurs, inclination tellement déterminante que l'on voir mal comment cette dernière figure de la liberté ne ressemblerait point à l'*amor fati* des anciens ? La question ne concerne pas tant la présence ou l'absence d'une détermination externe ou la distinction entre une contrainte extérieure et une détermination intérieure que, comme l'indique la version latine des Principia Philosophiae -"magis profecto nobis tribuendum est, quod verum amplectamur, cum amplectimur, quia voluntarie id agimus, quam si non possemus non amplecti (AT VIII-1, §37, 19, 3-6)) et pour reprendre les mots de Ferdinand Alquié : "le fait d'embrasser volontairement la vérité et celui de l'embrasser sans qu'il nous soit possible de ne pas l'embrasser" (Descartes, Oeuvres philosophiques Paris, 1973, Editions Garnier Frères, Tome III, note 1 p. 113).

173 Principes, AT IX-2, §39 = AT VIII-1, §39 : "Libertatem arbitrii esse per se notam." Cf. : "nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous" (Ibid., §41, 42, 26-28).

174 Cf. par exemple : "nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement (sponte assentiamur) aux choses que nous apercevons manifestement, que nous ne saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte." (Principes, AT IX-2, §43, 43, 19-22)

175 Principes, AT IX-2, §42, 42, 30-31.

176 Ibid., 42, 33 et 43,3.

177 Ibid., 43, 3-5.

S'il existe donc une différence irréductible entre "vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont causent que nous nous trompons quelquefois"[178], il apparaît, dans la mesure où en tout état de cause, "l'erreur dépend de notre volonté"[179], que nous devons vouloir ne point faillir. Si nous voulons la vérité, *il faut* ne pas vouloir donner précipitamment et de manière irréfléchie, son consentement, il faut vouloir ne pas vouloir consentir à des opinions confondues. Il faut vouloir toujours vouloir la vérité.

La liberté dans les Meditationes à tout le moins, apparaît -dans la mesure où nous la saisissons ontologiquement comme une perfection-, comme la liberté de vouloir le vrai et le bien en règlant son propre usage.

A ce titre, il n'est pas exclu de parler de mérite. Nous ne sommes pas seulement dignes de louange lorsque nous choisissons le vrai et le bien alors que nous aurions pu nous déterminer pour leurs contraires, nous sommes également dignes de blâme si nous ne nous déterminons pas pour l'exercice mesuré du jugement, lequel en présence d'une connaissance claire et distincte présentée comme telle par la faculté de percevoir, se livrera au vrai. La liberté consiste ainsi à librement, de soi-même, s'en remettre à l'autorité du vrai et du bien.

*

Descartes précise cependant que se prémunir contre l'erreur requiert "une méditation attentive", une discipline. L'*ego* doit remédier aux défauts de vigilance de son l'attention. Pour cela, il lui faut imprimer lui-même, dans sa mémoire, la règle du bien juger[180] pour acquérir -à défaut de disposer de "la vertu de ne point faillir" par la perception évidente de tout ce dont il faut délibérer-, "l'habitude de ne point faillir"[181].

Il ne faut donc pas se plaindre de faillir s'il est en notre pouvoir de nous remémorer indéfiniment la règle de la méthode pour ne point errer. Seule la mémoire de la règle du vrai délivrera le chemin. Encore faut-il pour ne point faillir véritablement, ne point défaillir, c'est-à-dire ne pas se soustraire à l'obligation méthodologique. Si l'impératif est bien remède d'un mal reconnu, il

---

178 Ibid., 42,35 - 43,2.

179 Ibid., 42, 32-33.

180 Cf. : "Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurai besoin (quoties usus exiget)" (AT IX-1, 49, 20-25)

181 AT IX-1, 49, 15 et 25.

reste que pour suppléer par la loi à la défaillance, pour que la règle soit la chance et la promesse du penser, à observer la règle. *Il faut* pour ne pas faillir et il faut ne pas défaillir devant l'observation de l'exigence principielle. L'infidélité menace incessamment la *mens* et il est du devoir de l'*ego* de ne pas manquer à ses devoirs pour que la réussite de la quête du vrai l'emporte sur l'échec de l'erreur répétée. Peut-être la volonté de vérité tient-elle lieu quelque fois de mémoire, lorsque l'attention défaille. La sauvegarde du vrai revient alors à la volonté indéfectible de l'*ego* de rechercher encore et toujours le vrai dans l'endurance d'une pensée tendue vers son horizon de savoir. L'exigence de la vérité, l'injonction qui a force de loi trouve sa propre énergie dans la volonté inaccomplie de vérité. C'est par ce que je veux le vrai qu'il faut la vérité. C'est parce qu'il n'y a pas de découverte du vrai indépendamment d'une sujétion méthodique de la volonté pressée, qu'il faut la règle du bien juger. La volonté réclame les rênes dont elle sait qu'elles la brideront bientôt, car elle fonde l'impératif sur son inextinguible vouloir du vrai. Il faut à la volonté la loi, car pour la volonté, il faut la vérité. La méthode n'est donc rien de moins dans la doctrine cartésienne, que la volonté se donnant à elle-même sa propre loi. Autonomie de la faculté d'élire qui reconnaissant son impétuosité, connaît les moyens de s'en affranchir. Mesure de la démesure au coeur même du sujet.

La réglementation du penser conduit à discipliner l'impatience de la volonté, à ne pas toujours céder aux attraits du mouvement et de la marche, mais à savoir aussi, quelquefois s'arrêter, faire l'épreuve patiente d'une station attentive : "Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaisance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je concevrai parfaitement (si tantum ad omnia quae perfecte intelligo satis attendam), et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité. A quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde."[182] La volonté se trouve ici requise pour rendre possible un degré suffisant d'attention et pour isoler ce dont l'*ego* a une parfaite intellection du reste, c'est-à-dire, de ce qui ne demeure appréhendé que de manière confuse et obscure (quae confusius et obscurius apprehendo). Le travail de la volonté est donc un travail d'analyse, de sélection du clair et du distinct, un

---

182 AT IX-1, 50, 4-10 = AT VII, 62, 20-26. Le thème des conditions satisfaisantes du jugement -suffisance de la connaissance claire et distincte- est évidemment récurrent dans l'oeuvre de Descartes. Cf. par exemple : "Nos non errare, nisi cum de re non *satis* percepta judicamus." (Principia Philosophia, AT VIII-I, § 33)

travail de séparation (secerno) et un effort d'attention. La liberté de juger en vérité, en vue du vrai, ne peut pas ne pas se fonder sur une liberté pour le vrai, au nom de la vérité.

L'observation continuelle de l'impératif méthodologique présuppose la reconnaissance de notre infirmité[183]. Lorsque la loi n'est pas écrite en nous de telle façon que nous ne puissions jamais nous y soustraire, l'éthique de la vérité exige que nous procédions nous-mêmes à cette impression.

Dès lors, mon devoir à l'endroit de la vérité s'exprime sur fond de renonciation au discours de récrimination : "quelque adroit et savant ouvrier" que je me représente le Créateur, "je *ne* dois *pas* pour cela penser qu'il ait dû mettre dans chacun de ses ouvrages toutes les perfections qu'il peut mettre dans quelques-uns."[184] Ici, la négation dessine *a contrario* le régime de l'obligation : je dois penser plutôt, que le pouvoir de Dieu n'est pas normé par l'économie de la dette. Mon devoir est de ne pas mesurer le don à l'aune d'un dû.

---

183 Cf. : "quamvis eam in me infirmitatem esse experiam" (AT VII 62, 2-3).

184 AT IX-1, 45, 18-21. Le latin écrivant seulement : "non (...) puto" (AT VII, 56, 24).

Consentement et contentement

> *"ceux qui sont les plus généreux et qui ont l'esprit le plus fort, en sorte qu'ils ne craignent aucun mal pour eux et se tiennent au delà du pouvoir de la fortune, ne sont pas exempts de compassion lorsqu'ils voient l'infirmité des autres hommes et qu'ils entendent leurs plaintes (...) Et il y a en cela de la différence, qu'au lieu que le vulgaire a compassion de ceux qui se plaignent, à cause qu'il pense que les maux qu'ils souffrent sont fort facheux, le principal objet de la pitié des plus grands hommes est la faiblese de ceux qu'ils voient se plaindre"* [185].
>
> *"il me semble que les maux qui nous touchent nous-mêmes ne sont point comparables à ceux qui touchent nos amis, et qu'au lieu que c'est une vertu d'avoir pitié des moindre afflictions qu'ont les autres, c'est une espèce de lâcheté de s'affliger pour les nôtres propres"*[186]

Il y a donc une vérité qu'il me faut concevoir, qu'il importe que je fasse mienne, et qui n'est rien moins que ma propre vérité, c'est-à-dire la vérité de mon être créé et fini. Nulle subjectivation ne peut s'accomplir indépendamment d'une appropriation.

Dans l'ordre de la théorie, loin que l'*ego* produise lui-même un savoir maîtrisé et prévisible qu'il ne pourrait jamais aliéner ou perdre, loin que le rapport de la *mens* à la vérité soit de réappropriation d'une science anciennement sue, il faut dire que le sujet s'approprie un savoir inné qu'il ne savait pas posséder. L'insu ne redevient pas savoir après avoir été refusé au temps jadis. Il est

---

185 Les Passions de l'Ame, art. 187, AT XI, 469, 22 - 470, 17. Cf. également : ""Car c'est beaucoup de gloire de mourir en une occasion qui fait qu'on est universellement *plaint*, loué et regretté de tous ceux qui ont quelque sentiment humain." (A Elisabeth, 22 février 1649, AT V, 282, 13-16, souligné par nous)

186 A Huygens, 20 mai 1637, AT I, 633, 42-47.

enfin reconnu comme toujours déjà là, mais refoulé au temps présent par les attraits multiples des sens.

Le consentement du sujet cartésien à l'ordre éternel des vérités des essences est bien acquiessement à la volonté de l'Autre mais également, par delà l'appropriation d'une science, **subjectivation** de la vérité. L'expérience de savoir n'est pas réductible à l'épreuve de l'extériorité des choses, mais déjà épreuve que chaque sujet effectue de ses capacités de savoir. Le sujet n'advient à lui-même comme être de contentement qu'au moment où il se sait sujet d'une vérité contemporaine de son être, ignorée de lui. Sujet c'est-à-dire doublement, support d'une science divine et indistinctement, principe actif, volonté du vrai. Sans être donateur de sens, le sujet cartésien reprend en son nom, ce qui lui est, librement offert par l'Autre. Reprend et non pas réapprend, mais assume, porte enfin lui-même la charge du vrai. La liberté s'affirme alors comme libre assentiment à ce qui est donné.

Le sujet n'est donc pas ainsi dénoncé comme un simple effet du discours et de la volonté de l'Autre, mais révélé comme advenant à soi dans et par l'épreuve qui le conduit à reconnaître sa vérité ontologique. Mais, à la différence de certaines figures modernes de la subjectivité, le sujet cartésien n'assure guère lui-même l'effectuation de la vérité que par ailleurs il assume. L'*ego* cartésien n'est pas *causa sui*, ni cause de sa propre vérité. S'il existe -comme nous le pensons-, une dimension irréductiblement éthique des Méditationes, celle-ci ne saurait consister en la seule subjectivation d'une vérité auto-générée par l'*ego* lui-même. Pour nous, la vérité sur soi ne provient pas de soi. **Le lieu de la vérité du même demeure un lieu d'altérité**, sinon d'altération. Nous ne nions pas que le procès de subjectivation désigne l'advenue à soi d'un sujet dans et par la reconnaissance de la vérité de son être. Nous avançons simplement que si l'*ego* se donne à lui-même dans l'acte de se savoir en vérité, si le sujet se rapporte enfin véritablement à soi en découvrant sa finité, il ne le peut que sur fond d'un rapport à l'Autre. L'identité éthique de l'*ego* déterminée par la conscience vraie de sa finité, pour conquise qu'elle soit, au terme d'un travail patient de la méditation métaphysique, n'efface pas sa source théologique. **La relation à soi présuppose pour être pleinement intelligible, la restitution dernière du rapport originaire à l'Autre**. Mais cette hétéronomie constitutive de l'identité ontologique de l'*ego* n'est évidemment pas toute Autre. Les vérités éternelles sont des idées innées, l'infini est en nous, tout à la fois comme et différemment de l'ensemble de nos idées, notre libre arbitre témoigne enfin de notre ressemblance avec l'Autre.

La subjectivation de l'*ego* cartésien passe donc aussi pour nous, par la reconnaissance de cette irréductible part d'altérité qu'il porte en lui, qu'il porte comme lui, et par l'acquiessement heureux à l'ordre de l'Autre, par l'acte pleinement volontaire de consentir à l'involontaire. Il faut vouloir apprendre l'insu et savoir qu'il n'a pas été voulu par nous. Le propre n'est donc pas donné, mais conquis sur l'étranger en moi que je ne reconnais pas d'emblée comme moi. Pour que le savoir ne soit pas seulement l'expérience d'une aliénation, mais également l'épreuve d'une altération, il importe que la volonté de l'Autre soit non seulement reconnue mais également voulue, acceptée.

*

> "*Um glücklich zu leben, muss ich in Übereinstimmung sein mit der Welt. Und dies* heisst *ja "glücklich sein". Ich bin dann sozusagen in Übereinstimmung mit jenem fremden Willen, von dem ich abhängig erscheine. Das heisst : "ich tue den Willen Gottes."*
> Ludwig Wittgenstein[187]

Mais l'expérience du savoir révèle au sujet bien plus que la vérité du monde. La subjectivation naît de l'appropriation exacte par la créature de ses limites ontologiques précises. Par delà l'épreuve indécise de l'illimité d'une puissance sans reste, se fait jour la réalité d'une donne initiale. La création apparaît en effet clairement comme **le don de la négation**, l'offre de l'être comme limite. Le nom exact de l'étant créé est bien finité, mais il est tout autant, dans l'épreuve inaugurale de l'indéterminé révélé *in fine* comme finitude : limitation de la volonté illimitée, résignation du désir infini d'infinition, c'est-à-dire de perfection.

La portée ultime de ces considérations est la prise en charge par l'*ego* de sa propre vérité ontologique. Faute de cette

---

187 Notesbooks. 1914-1916, 8-7-16, edited by G.H. von Wright and G.E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, pp.75 =

> "Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* "être heureux". Je suis alors, pour ainsi dire, en accord avec cette volonté étrangère dont je parais dépendre. C'est-à-dire que "j'accomplis la volonté de Dieu"."
> (Carnets 1914-1916, 8-7-16, traduction de G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p.142)

responsabilité dernière, l'*ego* se verrait exposé à la plainte indéfiniment réitérée, livré à une lamentation sans retour.

L'Autre n'a rien à offrir au sujet sinon le retour de sa propre demande. Son incompréhensibilité est ainsi l'analogue de son silence. Il ne reste plus à l'*ego* qu'à reconnaître qu'il est assujetti au bon vouloir de Dieu sans pour autant qu'il puisse s'assurer que Dieu veut le Bon, mais bien plutôt, que ce qu'il veut est bon puisqu'il le veut : "tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances; et se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite."[188] Il ne s'agit désormais ni de se croire Dieu, ni de se vouloir divin, mais d'aimer plus encore que de reconnaître, la volition de l'Autre : "Ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété; et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre, que, même lorsqu'il en attend la mort ou quelqu'autre mal, si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté."[189]

Si nous y parvenons, nous bénéficierons ainsi "des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens."[190]

*

Il apparaît ainsi que la question de la liberté d'indifférence -au-delà du problème de la liberté du jugement-, ressortit à ce que nous pourrions appeler une **éthique du consentement**.

La liberté d'indifférence se trouve dénoncée comme étant "le plus bas degré de la liberté" (infimus gradus libertatis)[191] lorsque Descartes reconnaît qu'elle "fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté"[192]. La version latine écrit plus précisément que l'expérience de l'indifférence ne témoigne d'aucune perfection de la liberté mais révèle ou atteste de

---

188 A Chanut, 1 février 1647, AT IV, 609, 8-15. Cf. également : "lorsqu'on connaît et qu'on aime Dieu comme il faut (...) alors s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on n'a point d'autre passion que de faire ce qu'on croit lui être agréable" (A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 294, 13-17).

189 A Chanut, 1 février 1647, AT IV, 609, 15-23.

190 Ibid., 294, 18-21.

191 AT IX-1, 46, 20 = AT VII, 58, 7-8.

192 AT IX-1, 46, 20-21.

la présence d'un "défaut, c'est-à-dire d'une certaine négation" dans l'acte de connaître[193]. L'indifférence n'est donc pas perfection du choix, mais conséquence d'un manque de connaissance, signe d'un défaut. Ne pas se prononcer, ne pas juger, n'est donc pas simplement l'expression d'un esprit qui librement, toujours nie, mais l'attestation d'une *mens* marquée ontologiquement par la négation, imparfaite, c'est-à-dire : *non*-parfaite car créée.

Lorsque j'étends ma volonté "aux choses que je n'entends pas"[194], celle-ci devient indifférente et "s'égare fort aisément, (...) choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai."[195] La volonté se détourne, s'écarte[196] du vrai et du bien dès que j'outrepasse les limites ou les bornes de l'intellection claire et distincte : "Ce qui fait que je me trompe et que je pèche."[197]

Je *me* trompe si je verse dans l'*hubris* d'un vouloir illimité, si je juge de quelque chose qui ne m'est pas assez connue : "ce qui fait que nous nous trompons ordinairement est que nous jugeons bien souvent, encore que nous n'ayons pas une connaissance bien exacte (non recte percipiamus) de ce dont nous jugeons."[198] Il n'est plus nécessaire désormais d'évoquer un Dieu trompeur ou d'invoquer un mauvais génie. Je suis à moi même mon propre grand trompeur.

Lorsque je veux raisonnablement, dans les limites de ce que je conçois clairement et distinctement, je ne m'égare plus. Penser vraiment revient à juger en vérité en s'abstenant toujours d'affirmer plus que ce que nous connaissons clairement et distinctement. Mais ce faisant je veux la volonté d'un Autre, créateur des vérités éternelles. Je ne me trompe ni ne pèche lorsque je consens à l'ordre du vrai et du bien, lequel par voie de conséquence me reconduit à la Cause souveraine dont je provient comme tout étant créé.

Vouloir justement ou vraiment, vouloir le bien plutôt que le mal revient librement, à consentir à ce qui est.

Plus nous nous soumettrons librement aux libres décrets de Dieu, moins nous serons assujettis au pouvoir des hommes.

Descartes reconnaît en effet l'acte libre du jugement à ce qu'il ne subit ni la contrainte d'une "force extérieure", ni la détermination de l'entendement lequel propose mais ne dispose

---

193 Cf. : "nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum sive negatione quandam testatur" (AT VII, 58, 8-10).

194 AT IX-1, 46, 36.

195 Ibid., 37-38.

196 Cf. : "a vero et bono deflectit" (AT VII, 58, 24).

197 AT IX-1, 46, 38-39 = AT VII, 58, 24-25 : "atque ita et fallor et pecco."

198 Principes, AT IX-2, § 33 = Principia Philosophiae, AT VIII-1, §33, 18, 1-2 .

pas[199]. Mais cette absence de détermination externe[200], cette simple proposition de l'entendement n'excluent pas néanmoins de la définition de la liberté toute disposition intérieure : "Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix (eligo) et je l'embrasse. Et certes la grâce divine (divina gratia) et la connaissance naturelle (naturalis cognitio), bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient."[201]

Rarement, l'auteur des Meditationes aborde le problème théologique de la grâce. Ici cependant, dans la mesure où la plainte dénoncée a donné lieu à l'expression d'un devoir -rendre grâces à Dieu-, le thème de la faveur divine constitue toute la trame de la *Meditatio* IV, au point que l'on puisse dire que la grâce de Dieu accomplit la nature de la liberté humaine en lui donnant son plein effet. Dès lors, aucune privation ne saurait définir la *mens* en son essence créée, dans la mesure où Dieu parachève son don en conduisant l'acte de juger à sa parfaite réalité. L'expérience de l'indifférence[202] n'est donc que l'épreuve orgueilleuse du vide, que la tentation d'une puissance de se porter toujours, d'un côté ou de l'autre, à sa guise. Ce pouvoir offert demeure néanmoins, ontologiquement, le signe de mon imperfection. La perfection de la puissance d'élire tient donc au consentement qu'elle accorde librement, à l'acquiessement qu'elle veut.

*

---

199 Cf. : "elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure (vi externa) nous y contraigne." (AT IX-1, 46, 5-10)

200 Cf. : "ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus." (AT VII, 57, 26-27) Cf. également : "non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure (vi externa)" (AT IX-1, 47, 3-4).

201 AT IX-1, 46, 10-17. Nous réservons pour un autre lieu l'examen complet du problème de la liberté cartésienne à la lumière de la question du consentement et du point de vue de l'évolution de la doctrine cartésienne de la liberté, de la *Meditatio* IV aux Lettres au Père Mesland de 1644-1645. Cf. sur ce point, l'article de Denis Kambouchner, *La Liberté chez Descartes et la psychologie*, in Le Dualisme de l'âme et du corps, Paris, Vrin, 1991, p.101-140.

202 Cf. : "Indifferentia autem illa quam experior" (AT VII, 58, 5-6).

La plupart du temps, néanmoins, ce que Dieu ne m'a point offert -"la vertu de ne point faillir"-, je dois me le donner en propre, dans la mesure où il m'a confié la capacité du jugement. Dieu livre donc à la *mens* humaine la capacité du don : "j'ai sujet de me contenter de ce que, s'il ne m'a pas *donné* la vertu de ne point faillir, par le premier moyen que j'ai ci-devant déclaré, qui dépend d'une claire et évidente connaissance de toutes les choses dont je puis délibérer (ab evidenti eorum omnium perceptione de quibus est deliberandum), *il a au moins laissé en ma puissance* l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais *donner* mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue."[203]

Nous ne devons pas oublier en effet, que notre liberté est voulue. Il a été voulu, aussi bien que nous puissions librement vouloir, que *ce que* nous sommes libre de choisir[204]. A ce titre, en deçà de toute libre détermination, de toute option, se trouve, comme son fond même, la volonté de Dieu. Nous ne pouvons pas choisir de ne pas vouloir et ce, alors même que nous nous décidons pour la suspension du jugement. Dans ce cas, il nous revient de vouloir ne pas vouloir.

On peut ainsi faire remarquer que la liberté humaine est exercice du négatif dans la mesure où il lui est loisible de refuser son assentiment dans la recherche du Vrai. La liberté identifiée à la puissance du refus n'apparaît cependant que comme purement négative. Dire non est sans conteste, un signe de résistance aux prérogatives des puissances trompeuses, mais demeure un acte purement suspensif. Encore convient-il de souligner que cette puissance du négatif demeure -selon une perspective cartésienne-, un don de Dieu. Le Créateur offre à sa créature, la possibilité de ne pas donner son consentement lorsque tout reste obscur et confus[205]. Nous pouvons toujours nous abstenir de croire ce qui n'est pas de soi pleinement certain.

---

203 AT IX-1, 49, 14-20, souligné par nous = AT VII, 61, 27 - 62, 2.

204 Cf. : "tout est conduit par la Providence divine, dont le décret éternel est tellement infaillible et immuable, qu' excepté les choses que ce même décret a voulu dépendre de notre libre arbitre.." (Passions de l'Ame, AT XI, art. 146, 439, 6-9).

205 Cf. : "Au reste, il est évident que nous avons une volonté libre, qui peut donner son consentement ou ne le pas donner (vel assentiri vel non assentiri possimus), quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de nos plus communes notions. Nous en avons eu ci-devant une preuve bien claire; car, au même temps que nous doutions de tout, et que nous supposions même que celui qui nous a créés employait son pouvoir à nous tromper en toutes façons, nous apercevions en nous une liberté si grande, que nous pouvions nous empêcher de croire ce que nous ne connaissions pas encore parfaitement bien." (Principes, AT IX-2, §39, 41, 23-31)

*

Dieu donne donc la liberté de donner ou de refuser son consentement[206]. Mais, ce faisant il ouvre la possibilité d'un don en pure perte :"J'avoue que nous ne saurions juger de rien, si notre entendement n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon; mais comme la volonté est absolument nécessaire, afin que nous *donnions notre consentement* à ce que nous avons aucunement aperçu, et qu'il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel que nous ayons une connaissance entière et parfaite (integra et omnimoda rei perceptio); de là vient que bien souvent nous *donnons notre consentement* à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse."[207]

Juger revient donc à livrer son jugement, à se refuser au faux aussi bien qu'à s'offrir sans reste au vrai, à consentir[208]. Assentir n'a de sens ici que rapporté à l'impossibilité de douter. Consentir revient alors à reconnaître les limites de la puissance de feindre[209].

S'il s'agit toujours pour juger, de donner son consentement à la perception claire et distincte, cela signifie que la lumière du vrai ne brille jamais assez pour effacer la part d'ombre de l'erreur. Elle ne luit jamais au point de rendre impossible l'assentiment au faux. Juger en vérité présuppose donc une connaissance "entière et parfaite"[210].

*

---

206 Nous devons préciser que notre liberté est voulue. Il a été voulu, aussi bien que nous puissions librement vouloir, que *ce que* nous sommes libre de choisir. A ce titre, en deçà de toute libre détermination, de toute option, se trouve, comme son fond même, la volonté de Dieu. Nous ne pouvons pas choisir de ne pas vouloir et ce, alors même que nous nous décidons pour la suspension du jugement. Dans ce cas, il nous revient de vouloir ne pas vouloir.

207 Principes, AT IX-2, § 34, souligné par nous = Principa Philosophiae, AT VIII-1, § 34, 18, 8.

208 Cf. par exemple : "Lorsque nous apercevons quelque chose (aliquid percipimus), nous ne sommes point en danger de nous méprendre si nous n'en jugeons en aucune façon; et quand même nous en jugerions, pourvu que nous ne *donnions notre consentement* qu'à ce que nous connaissons clairement et distinctement devoir être compris en ce dont nous jugeons, nous ne ne saurions non plus faillir" (Principes, IX-2, §33 = AT VIII-1, §33, souligné par nous).

209 Cf. : "Or, ce que nous apercevions distinctement, et dont nous ne pouvions douter pendant une suspension si générale, est aussi certain qu'aucune autre chose que nous puissions jamais connaître."(Principes, AT IX-2, §39, 41, 31)

210 Principes, AT IX-2, § 34, 39, 32.

Le texte a fait son chemin. Descartes commence par avancer que la puissance de discernement du vrai d'avec le faux, la faculté de juger vrai (facultas verum judicandi)[211] reçue de Dieu, n'est pas en lui infinie[212], pour enfin dénoncer cette erreur première et conclure à la parfaite image de Dieu.

Dieu ne laisse pas le sujet définitivement infirme. Le contentement naît tout autant de la conscience du don que de l'exercice de la puissance de juger ainsi dévolue à l'*ego*[213]. Dieu confie à la *mens* la puissance de se garder des erreurs à la condition qu'elle demeure fidèle à sa propre mémoire[214] et sujette de son unique méthode : "parce que Dieu n'étant point trompeur (Deus non sit fallax), la faculté de connaître qu'il nous a donnée (facultas percipiendi quam nobis dedit) ne saurait faillir (non potest tendere in falsum), ni même la faculté de vouloir (facultas assentiendi), lorsque nous ne l'étendons point au-delà de ce que nous connaissons."[215]

Conclusion

"Quand on a le pourquoi de la vie, on en suppporte presque tous les comment."
Nietzsche, Crépuscule des Idoles, *Maximes et pointes*

"An einen Gott glauben heisst, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen.
An einen Gott glauben heisst sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist.
An Gott glauben heisst sehen, dass das Leben einen Sinn hat."
Ludwig Wittgenstein[216].

---

211 AT VII, 54, 29.

212 Cf. : "il arrive que je me trompe, de ce que la puissance que Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie." (AT IX-1, 43, 36-38) = AT VII, 54, 28-30 : "sed contingere ut errem ex eo quod facultas verum judicandi quam ab illo habeo non sit in me infinita."
Il est vrai que Descartes a écrit, juste après : "Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout à fait" (AT IX-1, 43, 39).

213 Où l'on reconnaît le motif de la *générosité* cartésienne.

214 Cf. : "quod *recorder*, quoties de rei veritate non liquet, a judicio ferendo esse abstinendum" (AT VII, 62, 1-2, souligné par nous).

215 Principes, AT IX-2, §43, 43, 15-18.

216 Notesbooks, 1914-1916, 5-7-16, edited by G.H. von Wright and G.E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1961, p. 74, =

Le don de Dieu engage donc un abandon du sujet dont la prétention à l'auto-subsistance se trouve dénoncée comme illusion.

Dieu offre bien en partage le vrai, mais encore faut-il s'en rendre digne, c'est-à-dire être capable de l'acceuillir, de lui faire droit.

La capacité est ici moins l'indice d'une puissance de produire et de dominer (capax dominii) qu'une vertu d'acceuillir (capax Dei)[217]. Au-delà de toute position du sujet de et par lui-même, le consentement se fonde sur une disposition à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent comme expréssement envoyées de Dieu[218].

Plutôt que vivre dans l'illusion de régner sans partage, l'*ego* doit prendre acte des bornes de son être en conformant l'exercice libre du jugement à l'ordre immuable des essences. La recherche de la Vérité présuppose une discipline de l'assentiment, sans qu'il s'agisse là simplement, d'une acceptation stoïque du nécessaire[219]. Dans l'ordre de la science, il ne s'agit pas simplement de faire de nécessité vertu[220]. La volonté expresse de Dieu appelle notre réponse et seul un long exercice méditatif, plusieurs fois réitéré[221] où souvent on pensera contre soi, permet de définir l'espace suffisant au libre déploiement de l'accord.

Néanmoins, par-delà toute justification de Dieu[222], Descartes nous confronte à une pensée ultime. Si nous pouvons avancer dans

---

"Croire en un Dieu signifie comprendre la question du sens de la vie.
Croire en un Dieu signifie voir que les faits du monde ne résolvent pas tout.
Croire en Dieu signifie voir que la vie a un sens."
(Carnets 1914-1916, 5-7-16, traduction de G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1971, p.141)

217 Cf. sur ce pont J.-L Marion, *De quoi l'ego est-il capable ?* in Questions cartésiennes, op. cité, pp. 111-151.

218 A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV, 291-293.

219 Motif qui existe évidemment dans l'oeuvre de Descartes lorsqu'il est fait mention de changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde, de n'étendre son désir qu'à ce qui dépend de nous (cf. Passions de l'âme, art. 146) ou encore, de se vaincre plutôt que la fortune. Cf. Discours de la méthode, 3, AT VI, 22-28.

220 AT VI, 26, 10.

221 Cf. : "Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses" (AT VI, 26, 15-17).

222 Dont Kant livre la formule : "Pour gagner le procès, il faut que le soi-disant avocat de Dieu démontre l'une de ces trois choses : ou bien que ce que nous croyons mal fait dans le monde n'est pas mal fait ; ou encore, que, s'il

le cadre d'une intelligence judéo-chrétienne de la création que "toutes les choses créées sont faites pour nous en tant que nous en pouvons tirer quelque usage", nous ne pouvons pas néanmoins en conclure "que l'homme est la fin de la création"[223].
Qu'est-ce à dire ? Invoquant une citation biblique des *Proverbes*[224] -"Dieu a tout fait pour lui-même"- Descartes précise en commentant : "Dieu seul (...) est la cause finale aussi bien que la cause efficiente de l'univers"[225].

---

existe une défectuosité, elle doit être considérée, non comme une opération positive, mais comme une suite inévitable de la nature des choses; ou enfin, si c'est une opération positive, qu'elle n'est pas l'oeuvre de l'auteur suprême de toutes choses, mais celle de quelque créature douée d'une certaine puissance propre, telle que l'homme ou des esprits, bons ou mauvais, supérieurs à l'homme." (op. cité, p. 195)

223 A Chanut, 6 Juin 1647, AT V, 53.

224 Selon la traduction latine admise depuis saint Jérôme et reprise par saint Augustin. Il semble que l'hébreu ait simplement écrit que Dieu agit en toutes choses selon une fin. Cf. : "Yahvé a fait toute chose pour sa fin, et même le méchant pour le jour du malheur." ((XVI, 4, traduction Emile Osty et Joseph Trinquet)

225 A Chanut, AT V, 54. Cf. pour ce qui regarde la reformulation contemporaine de la théodicée, Hans Jonas, Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive. Paris, Rivages, 1994.