

Sur l'objection du cercle cartésien Mersenne, Arnauld, Gassendi : trois justifications distinctes d'un même reproche

L'objection est célèbre : Descartes aurait commis un cercle logique en affirmant que nous ne sommes assurés de la vérité de ce que nous concevons de manière parfaitement claire et distincte qu'autant que nous savons que Dieu existe et qu'il est véracé, et en soutenant réciproquement que nous ne connaissons l'existence et la véracité de Dieu qu'autant que nous tenons déjà pour vraies nos perceptions parfaitement claires et distinctes. Dès la première réception des *Méditations métaphysiques*, cette objection est avancée dans les *Secondes objections* recueillies par Mersenne. Elle le sera par Arnauld dans les *Quatrièmes objections*, puis encore par Gassendi dans sa *Disquisitio metaphysica* (connue sous le terme d'*Instances* en français).

Au regard du nombre de commentaires suscités par l'insistance et l'importance du reproche – en ce qu'il touche au fondement même de la vérité chez Descartes – tout semble avoir déjà été dit sur ce problème désormais traité *ad nauseam*. Toutefois, les commentateurs i) qu'ils aient soutenu la thèse de l'existence d'un cercle logique chez Descartes¹, ii) qu'ils aient entendu la réfuter en plaçant toutes nos perceptions entièrement claires et distinctes sous le régime de la garantie de leur vérité par la connaissance préalable de l'existence et de la véracité de Dieu², iii) qu'ils aient enfin et à l'inverse – mais toujours pour rejeter l'objection – préféré affranchir l'expérience cartésienne de l'évidence de toute subordination à la connaissance préalable de Dieu³, tous se sont concentrés sur

¹ Notamment Ernst Cassirer (2008 [1937-1939]), p. 27-28, 40-46; 2004, p. 325-371), Dominik Perler (2004, p. 461-483).

² Notamment Émile Boutroux (1927, p. 99-108), Ferdinand Alquié (1950, p. 116, 237-259), Martial Gueroult (1953, p. 44, 221-247); Jean-Marie Beyssade (1979, p. 14, 29, 46, 51, 56, 256-265, 317-328; 1987, p. 341-364; 2001, « D'un premier principe l'autre », p. 125-151; 2001, « Méditer, objecter, répondre », p. 83-104), Michelle Beyssade (1997, p. 575-585), Nicolas Grimaldi (1978, p. 130-133), Laurence Devillairs (2004, p. 197-249), Héléne Bouchilloux (2015, p. 3-16).

³ Notamment Octave Hamelin (1921 [1911], p. 136-166), Étienne Gilson (1925, p. 312-313, 353-354, 360-362; 1930, rééd. 1984, p. 234-244), Henri Gouhier (1962,

l'analyse de la doctrine de Descartes. Ils se sont, en revanche, assez peu attardés sur les justifications du reproche, sur les interprétations sur lesquelles elles se fondent et sur les formulations des objecteurs globalement traitées comme une même argumentation trois fois répétée.

Il est vrai que l'attitude de Descartes n'incite guère à s'y prendre autrement. Face à la récurrence du reproche qu'il essuie, il oppose, avec une remarquable constance, à l'insistance d'Arnauld et de Gassendi la réfutation dont ils avaient déjà connaissance par les *Réponses aux secondes objections*. Chaque nouvel objecteur se devait, en effet, de tenir compte des objections et des réponses antérieures aux siennes comme l'indique la lettre de Descartes à Mersenne du 22 juillet 1641 : « Pour ce que ces réponses se font pour être imprimées, et ainsi que je dois considérer l'intérêt du lecteur, lequel s'ennuierait de voir des redites, ou des choses qui sont hors sujet, obligez-moi, s'il vous plaît, de le [Hyperaspistes] prier auparavant, de ma part, de revoir ses objections, pour retrancher ce à quoi j'ai déjà répondu ailleurs » (*À Mersenne*, 22 juillet 1641, AT, III, p. 417). Les réponses de Descartes ne varient pas sur le fond et sont relativement sommaires. Elles renvoient les *Instances* de Gassendi aux *Secondes* et aux *Quatrièmes réponses*. Les *Quatrièmes réponses* renvoyaient déjà Arnauld aux *Secondes réponses*. Le tout renvoie, sans s'attarder, à la lecture de la *Méditation cinquième*. Après un fort bref rappel de l'argument de la *Méditation cinquième*, dans les *Réponses aux secondes objections* Descartes se contente en effet de déclarer, pour solde de tout compte, au sujet de la garantie des évidences passées par la connaissance de Dieu : « [...] et cela a été clairement expliqué à la fin de la cinquième Méditation, que je ne pense pas devoir ici rien ajouter » (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 115).

Nous suggérons néanmoins que les arguments des objecteurs méritent une nouvelle attention et qu'ils posent la question de savoir s'ils justifient de la même manière l'objection du cercle ou s'ils sont suffisamment différents pour considérer que nous avons affaire à trois argumentations voire à trois objections de nature nettement distincte bien qu'elles invitent toutes à conclure au reproche de l'existence d'un cercle logique. Si tel était le cas, c'est moins l'insistance des objecteurs que celle de Descartes à les renvoyer à la même réponse qui pourrait paraître surpre-

p. 293-319), Ronald Rubin (1977, p. 197-208) Charles Larmore (1984, p. 61-74), Harry Frankfurt (1987, p. 395-411), Jonathan Bennett (1990, p. 75-108), Louis Loeb (1992, p. 200-235), Jean-Luc Marion (1996, *Index des Méditations*, p. XI-XII; *Questions cartésiennes II*, p. 51), Michael Della Rocca (2005, p. 1-33).

nante et peut-être à certains égards désinvolte. Nous nous proposons d'examiner ici les trois argumentations des objecteurs, dont Descartes ne s'embarrasse guère du détail, pour discerner comment sous un même reproche de circularité du raisonnement se dessinent en fait trois lectures de la doctrine cartésienne de la connaissance. Nous nous attacherons à montrer de quelle façon ces trois lectures, tout discutables soient-elles, offrent non pas une mais trois occasions de ressaisir le rôle joué chez Descartes par la connaissance de la vérité divine.

I. LES *SECONDES OBJECTIONS* ET L'HYPOTHÈSE D'UN DÉFAUT D'ÉVIDENCE

Nous commencerons par prendre en considération les termes de la troisième des *Secondes objections* recueillies par Mersenne: «En troisième lieu, puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement, si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous cette connaissance dépend de la connaissance claire d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes» (*Secondes objections*, AT, IX, 1, p. 98-99). Le texte latin (*Secundae responsiones*, AT, VII, p. 125) ne dit pas *quid sis* (ce que vous êtes) mais *quod sis* (que vous êtes), ce qui explique pourquoi la réponse de Descartes va porter sur la connaissance de l'existence du moi qui pense et non sur celle de la nature de ce moi. La réponse à l'objection va se déployer en deux temps.

Dans un premier temps, se conformant dans ses réponses à l'ordre dans lequel les objections lui ont été soumises, Descartes réplique: «En troisième lieu, où j'ai dit *que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe*, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science de ces conclusions, *dont la mémoire nous peut revenir à l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons dont nous les avons tirées*. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens; mais quand nous nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: *Je pense, donc je suis, ou j'existe*,

il ne conclut pas son existence de la pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières» (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 110-111).

Puis, dans un deuxième temps, Descartes, soutenant quelques pages plus loin – en réponse à la quatrième des *Secondes Objections* relative à l'hypothèse d'un Dieu trompeur – qu'il y a des choses si claires et si simples que nous ne pouvons les penser sans les tenir pour vraies, tire occasion de revenir une seconde fois sur l'objection du cercle. Il précise à nouveau que la connaissance de Dieu ne vient nullement en appui de ces évidences (en tant qu'expériences de la certitude de nos perceptions claires et distinctes) qui, lorsqu'elles sont actuelles, se suffisent à elles-mêmes pour établir des jugements vrais. La connaissance de Dieu ne fait que se substituer à un défaut d'évidence auquel nous sommes fatalement confrontés lorsque nous n'avons plus à l'esprit ce qui nous a antérieurement permis de tenir pour vrai ce qui a été examiné alors que nous le percevions en toute clarté et distinction : «Il y a d'autres choses [autres que le fait que j'existe lorsque je pense, que la nécessité que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas ne point avoir été faites, et que d'autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude] que notre entendement conçoit aussi fort clairement lorsque nous prenons garde de près aux raisons d'où dépend leur connaissance, et pour ce nous ne pouvons pas alors en douter ; mais parce que nous pouvons oublier les raisons, et cependant nous ressouvenir des conclusions qui en ont été tirées, on demande si on peut avoir une ferme et immuable persuasion de ces conclusions tandis que nous nous ressouvenons qu'elles ont été déduites de principes très évidents ; car ce souvenir doit être supposé pour pouvoir être appelées conclusions. Et je réponds que ceux-là en peuvent avoir qui connaissent tellement Dieu qu'ils savent qu'il ne se peut pas faire que la faculté d'entendre, qui leur a été donnée par lui, ait autre chose que la vérité pour objet ; mais que les autres n'en ont point : et cela a été clairement expliqué à la fin de la cinquième Méditation, que je ne pense pas devoir ici rien ajouter» (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX, 1, p. 114-115).

Qu'affirment, si nous récapitulons les arguments opposés à l'objection du cercle, les deux moments de la réponse de Descartes que nous venons de citer ?

En premier lieu, que le *cogito* n'est pas un raisonnement qui ferait dépendre sa conclusion de l'antécédence de quelque autre vérité qui ne serait plus actuelle. Premier principe ou axiome n'appelant aucune prémisses, l'on peut déjà percevoir qu'il n'aura *a fortiori* nullement besoin de se fonder sur la règle générale de la vérité qui devrait préalablement poser que ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai, ni sur la garantie de cette dernière par la connaissance de la véracité divine. Nous noterons à ce propos que l'ordre des raisons rigoureusement suivi dans les *Méditations* établit la vérité du *cogito* avant la règle générale de la vérité et qu'il instaure la validité de la règle générale avant toute démonstration de la connaissance de Dieu. La règle générale de la vérité prend appui sur l'expérience du *cogito* et non l'inverse : « Dans cette première connaissance [le *cogito*], il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies » (*Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 27). Dans l'expérience du *cogito* aucune médiation ne s'imisce entre le jugement de la vérité de la chose connue et sa conception claire et distincte : ni celle d'un syllogisme, ni celle d'une règle générale de la vérité, ni celle de la connaissance préalable de Dieu. C'est en ce sens que Michel Henry (1983, p. 97-112 ; 1985, p. 53-87) interprètera, selon nous à bon droit, le *cogito* comme un pur surgissement dans l'apparaître, comme une manifestation phénoménologique pure, comme une auto-affection, thèse reprise par Jean-Luc Marion, pour qui l'expérience du *cogito* peut aussi se lire comme une affection de soi au moyen d'un locuteur fictif, indéterminé et originaire qui interpelle et trompe l'*ego* dans un dispositif dialogique (Marion J.-L., 1996, p. 15-19, 28-30, 61). Le *cogito* ne se prouve pas, il s'éprouve comme indubitable sans le moindre raisonnement⁴. Il ne peut que sentir qu'il existe comme chose pensante, de lui-

⁴ Pour une interprétation contraire voir Pariente J.-C., 1987, p. 230-269. L'auteur au terme d'une analyse méta-linguistique serrée concède que le *cogito* n'est pas un syllogisme, mais n'en soutient pas moins que le passage de la pensée de l'attribut (je pense) à celle de la substance (je suis) suppose une inférence.

même et en lui-même. L'esprit procède par une simple inspection claire et distincte de lui-même, laquelle produit une inclination irrésistible de la volonté à poser par l'acte de juger la vérité de ce qui est ainsi conçu. C'est cette irrésistible inclination découlant de l'actualité d'une évidence que soulignait déjà, avant même les *Réponses*, la *Méditation quatrième* : « Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement, parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté ; et je me suis porté à croire avec d'autant plus de liberté, que je me suis trouvé avec moins d'indifférence » (*Méditation quatrième*, AT, IX, 1, p. 47).

En deuxième lieu, la réponse apportée par Descartes à la quatrième des *Secondes Objections* qui lui oppose que Dieu pourrait bien nous tromper par prudence ou utilité, souligne explicitement que le *cogito* et quelques autres vérités absolument flagrantes (comme par exemple que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas ne point avoir été faites) n'ont pas le privilège de ce mode de connaissance par simple inspection de l'esprit, par expérience actuelle et immédiate de l'évidence, mais que toutes les choses dont nous pouvons examiner ce qui nous les fait connaître de manière parfaitement claire et distincte n'ont nul besoin d'être garanties par la connaissance préalable de Dieu⁵. Elles se

⁵ Étienne Gilson, qui considère le problème posé par l'objection du cercle comme l'un des plus ouverts du commentaire cartésien, compte parmi les commentateurs (voir *supra* n. 3) mettant avec le plus de netteté en lumière cet aspect de la doctrine cartésienne. Il souligne fermement le fait que les évidences actuelles chez Descartes n'exigent aucun recours à la connaissance préalable de la véracité divine. L'interprétation d'Étienne Gilson (Gilson É., 1925, p. 312-313, 353-354, 360-362 ; 1930, rééd. 1984, p. 234-244) puis celle d'Henri Gouhier (Gouhier H., 1962, p. 293-319) insistent, par conséquent, sur les termes du texte de la *Méditation cinquième*, autrement dit sur la présentation la plus réductrice du rôle joué par la véracité divine à laquelle Descartes renvoie ses objecteurs. Elles prolongent, en particulier dans le cas d'Étienne Gilson qui le cite à de très nombreuses reprises dans son commentaire historique du *Discours de la méthode*, l'interprétation avancée par Octave Hamelin. Ce dernier, aux chapitres X et XI du *Système de Descartes* (Hamelin O., 1921 [1911]), respectivement intitulés « Le critérium de la vérité » et « La certitude », aborde la question du cercle logique et celui de la véracité divine, puis traite de la relation entre certitude et vérité, de la théorie cartésienne de l'évidence et d'une façon générale de la théorie du jugement. Il y défend la thèse selon laquelle la vérité cartésienne est teintée de subjectivité et soutient que Descartes pose l'autonomie de la raison ainsi que l'intériorité de la certitude comme les véritables fondements de sa théorie de la connais-

connaissent toutes sur le modèle du *cogito*. Ce point est, bien sûr, capital.

De ces deux considérations exposées dans les *Réponses aux secondes objections*, il s'ensuit que Descartes ne soutient pas, contrairement à ce que les auteurs des objections ont cru pouvoir déduire de la *Méditation troisième*, que nous ne pouvons rien connaître clairement et distinctement si premièrement nous ne connaissons certainement et clairement que Dieu existe⁶. L'article 43 de la première partie des *Principes de la philosophie* le confirmera avec une certaine netteté : « Mais il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai, tant que nous ne jugerons que de ce que nous apercevons clairement et distinctement ; parce que, Dieu n'étant point trompeur, la faculté de connaître qu'il nous a donnée

sance. D'où l'importance que revêt, aux yeux d'Hamelin, la ligne d'interrogation qui va des stoïciens à Descartes sur la question de la certitude. Hormis les stoïciens, en effet, personne n'aurait donné, d'après Hamelin, autant d'importance à la certitude en philosophie que Descartes, lequel en fait « l'élément le plus intérieur et déterminant de la pensée ».

⁶ Au sein de la lignée de commentateurs contemporains (voir *supra* n. 2) qui, à l'inverse notamment d'Étienne Gilson, d'Henri Gouhier ou d'Octave Hamelin, confèrent cette extension maximale à la garantie de toutes les vérités par la connaissance de la véracité divine, nous renvoyons spécialement ici à Jean-Marie Beyssade en ce qu'il va jusqu'à placer le *cogito* lui-même sous le régime de la garantie de notre connaissance par celle de la véracité divine, comme le suggèrent les auteurs des *Secondes objections*. Il soutient de façon radicale le principe de dépendance envers Dieu de la vérité de toute évidence, actuelle aussi bien que passée, métaphysique aussi bien que mathématique. Ainsi s'effectue, selon lui, la transgression du fondement méthodique de la science vers son fondement métaphysique qui ne saurait être assuré que par la véracité divine (Beyssade J.-M., 1987, p. 351). Ainsi Dieu garantit toute évidence parce qu'il garantit d'abord la valeur de notre entendement créé, le regard même de l'esprit plus encore que ce que nous concevons clairement et distinctement dans l'expérience de l'évidence (Beyssade J.-M., 1979, p. 51-52). J.-M. Beyssade analyse méticuleusement les termes de la *Méditation troisième* et en déduit qu'il n'y a jamais, pour Descartes, de connaissance « certaine et paisible » avant que n'intervienne la clarification de son rapport avec le principe métaphysique ultime qu'est Dieu (Beyssade J.-M., 2001, p. 145-146). Dès lors la connaissance contenue dans le *cogito*, première proposition indubitable pour qui conduit par ordre ses pensées, ne saurait mériter le nom de science, autrement dit de connaissance entièrement assurée (Beyssade J.-M., 1979, p. 219-220). Elle n'est pas assurée parce que la véracité de Dieu n'est pas encore établie dans l'ordre des déductions des vérités premières lorsque se présente l'évidence du *cogito* que J.-M. Beyssade interprète comme une liaison logique entre le jugement d'existence et l'acte de penser. La démonstration de J.-M. Beyssade repose sur l'idée que si le *cogito* n'est certes pas un syllogisme il n'en est pas moins un raisonnement. C'est là que réside, selon lui, toute la fragilité du premier principe. Comme dans tout raisonnement, la conclusion est distincte de ses prémisses et s'en détache. Dès lors, le passage des prémisses (je pense, pour penser il faut être) à la conclusion (je suis) exige une garantie que seule est en mesure de lui apporter la véracité divine (Beyssade J.-M., 1979, p. 253-254) ; voir aussi sur ce point notre note 4 sur la position de Jean-Claude Pariente.

ne saurait faillir, ni même la faculté de vouloir, lorsque nous ne l'étendons point au-delà de ce que nous connaissons... Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si enclins à donner notre consentement aux choses que nous apercevons manifestement, que nous n'en saurions douter *pendant que nous les apercevons de la sorte*» (*Principes de la philosophie*, I, 43, AT, IX, 2, p. 43). À bien considérer les termes de la seconde phrase de l'article 43, il appert que je peux tenir pour vrai ce que je conçois clairement et distinctement parce que Dieu est véracé, mais que je dois aussi le tenir pour vrai parce que je ne peux refuser en vertu de la constitution et de la nature même de mon esprit («naturellement») mon assentiment à ce que je conçois de manière claire et distincte et que j'aperçois, par conséquent, manifestement. Il y a donc deux moyens de juger de la vérité de nos connaissances: par la médiation de la connaissance que nous avons de l'existence de Dieu et de sa véracité, d'une part, et dans l'expérience immédiate de l'évidence, d'autre part. Or le second moyen n'est pas conditionné par le premier. Il s'imposerait à nous, comme Descartes le souligne, quand bien même la démonstration de la véracité de Dieu n'aurait pas été établie. Le propre de l'objection du cercle dans les *Secondes objections* consiste à écarter le second moyen pour ne retenir que le premier.

De surcroît, en affirmant «vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement, si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe», les auteurs des *Secondes objections* semblent assez étrangement subordonner la clarté et la distinction de nos idées à la connaissance de Dieu. Ils font dépendre l'absence de certitude ou d'assurance de la vérité de nos jugements – dans l'attente d'une garantie par la connaissance de Dieu – d'un défaut de connaissance claire et distincte («vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement») alors que la question est non pas celle d'un défaut de clarté et de distinction, mais celle de l'assurance de la vérité de ce qui est clair et distinct. Il ne s'agit pas de savoir si nous pouvons concevoir quelque chose de manière claire et distincte avant de connaître Dieu, nous le pouvons *de facto*, mais de savoir si ce que nous concevons de la sorte peut être tenu pour vrai. L'établissement de la clarté et de la distinction de nos idées est affaire de méthode. La clarté et la distinction de nos pensées tient à l'attention que nous leur accordons et à l'effort auquel nous devons consentir pour éviter soigneusement les deux uniques formes que recouvre le phénomène de l'erreur chez Descartes,

à savoir la prévention et la précipitation. Nous ne comprendrons pour cela rien de plus en nos jugements que ce qui se présente si clairement et si distinctement à notre esprit que nous n'ayons aucune occasion de le mettre en doute ainsi que le prescrit le premier des quatre préceptes exposés dans la seconde partie du *Discours de la méthode* (AT, VI, p. 18). Si la question portant sur la manière de déterminer ce qui est clair et distinct au point d'être indubitable relève de la méthode, celle de savoir si ce que nous pensons clairement et distinctement peut et doit être tenu pour vrai est bien affaire de métaphysique. Il s'agit de questions d'ordres distincts. C'est ce que semblent négliger de discerner les auteurs de l'objection.

Or cette confusion et le glissement de sens qu'elle produit ne sont pas anodins. Car si l'on pose, comme le font les objecteurs, que tant que Dieu n'est pas connu nous ne pouvons rien connaître de clair et de distinct, on ne se situe pas sur le même terrain que le texte cartésien pour lequel la clarté et la distinction ne sont jamais dépendantes de la connaissance de Dieu. Elles sont de fait ou ne sont pas ; ni plus, ni moins. La question pour Descartes, dans les *Méditations métaphysiques*, est de déterminer non pas s'il est possible d'avoir des idées claires et distinctes sans connaissance de Dieu, nous en avons, mais si nous pouvons sans connaissance de Dieu et à partir d'elles former des jugements vrais. En conséquence, le sens du problème cartésien est totalement faussé par ses objecteurs. L'expérience de l'évidence, c'est-à-dire d'une conception claire et distincte de quoi que ce soit, n'est plus possible, au dire des objecteurs, sans la connaissance préalable de la véracité divine. La doctrine cartésienne de la connaissance certaine de la vérité se trouve lourdement amputée de son premier et principal moyen consistant à être assuré de la vérité de nos évidences lorsqu'elles sont actuelles, et non remémorées, sans devoir en passer par le truchement de la connaissance de Dieu.

II. LE RETOUR AU DISCOURS DE LA MÉTHODE DANS LES QUATRIÈMES OBJECTIONS

Venons-en maintenant aux *Quatrièmes objections*. Trouve-t-on le même mode d'amputation privant la doctrine cartésienne de la connaissance d'une voie d'accès direct à la certitude sans recours à une connaissance préalable de Dieu sous la plume d'Arnauld ? Pas exactement. La formulation et la justification de l'objection du cercle par Arnauld dans

les *Quatrièmes objections* sont différentes. Reste que la reprise et l'interprétation qu'il propose du texte cartésien n'en produisent pas moins un nouveau glissement de sens : « Il ne me reste plus qu'un scrupule, qui est de savoir comment il [Descartes] se peut défendre de ne pas commettre un cercle, lorsqu'il dit que nous sommes assurés que les choses *que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe*. Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement ; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies » (*Quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 166). Arnauld ne dit pas, à la différence des auteurs des *Secondes objections*, que nous ne pouvons rien connaître clairement et distinctement si premièrement nous ne connaissons certainement et clairement que Dieu existe. Il dit « que nous sommes assurés que les choses *que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe* ». Cette formulation semble, à première vue, plus conforme au texte de la *Méditation troisième* qu'il est utile une nouvelle fois de rappeler : « Dans cette première connaissance [le *cogito*], il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais ; laquelle de vrai ne serait pas suffisante pour m'assurer qu'elle est vraie, s'il pouvait jamais arriver qu'une chose que je concevrais ainsi clairement et distinctement se trouvât fausse. Et partant il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies » (*Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 27). Pour mémoire, nous retrouvons dans ce passage de la *Méditation troisième* la même formulation que celle contenue dans l'*Abrégé des six méditations suivantes* selon laquelle « il est prouvé que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies » (*Abrégé des six méditations*, AT, IX, 1, p. 11). Dans la *Méditation troisième* comme dans l'*Abrégé*, Descartes écrit bien que nos perceptions claires et distinctes sont toutes vraies mais il ne soutient pas pour autant qu'elles ne le sont jamais qu'à cause que Dieu est ou existe.

Il importe ici de bien considérer que les termes utilisés par Descartes que l'argumentation qu'Arnauld s'emploie à retenir, à savoir que « les choses *que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe* », ne figurent pas dans les *Méditations* mais dans la quatrième partie du *Discours de la méthode* (AT, IX, 1, p. 27) dont Arnauld a parfaitement connaissance puisqu'il le cite, de

manière alors explicite, dès le début de l'exposé de ses objections (*Quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 155). Voici le texte du *Discours* qu'utilise Arnauld pour concevoir et formuler son objection du cercle: «Et que les meilleurs esprits y étudient, tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute [portant sur l'existence du monde], s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies. En sorte que si nous en avons assez souvent qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et obscur, à cause qu'en cela elles participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses qu'à cause que nous ne sommes pas tout parfaits. Et il est évident qu'il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies» (*Discours de la méthode*, AT, VI, p. 38-39).

L'on peut d'abord être surpris qu'Arnauld se réfère à la formulation du *Discours* et non à celles de la *Méditation troisième* et de la *Méditation cinquième* pour évoquer le lien entre l'évidence et sa garantie par la connaissance de Dieu puisqu'il s'agit de présenter des objections aux *Méditations métaphysiques*. Innocent ou malicieux, ce retour d'Arnauld au *Discours de la méthode* n'est de toute façon pas sans conséquence car la complexité de la position cartésienne sur le rôle joué par la connaissance de Dieu dans la garantie de nos autres connaissances est patente dans les *Méditations* alors qu'elle n'apparaît pas dans le *Discours* avec la même netteté. En s'en tenant aux seuls termes du *Discours*, l'interprétation d'Arnauld ne dit pas que le recours de Descartes à la garantie divine se limite strictement aux évidences dont nous avons que le souvenir, à l'exclusion des évidences actuelles, ce dont fera explicitement état la *Méditation cinquième*. C'est à ce point de la *Méditation cinquième*, dont les éclaircissements sont totalement absents du *Discours* et occultés par Arnauld, que Descartes renvoyait déjà les auteurs des

Secondes objections. C'est, en bonne logique, ce même point qu'il rappelle à Arnauld. En ignorant ou en feignant d'ignorer l'argument déjà opposé par Descartes aux auteurs des *Secondes objections* et le texte de la *Méditation cinquième*, Arnauld s'interdit d'interpréter à leur lumière ce que disait le *Discours de la méthode*. Ce faisant, il ne peut accorder qu'une portée universelle et absolue – valant pour toutes les évidences aussi bien actuelles que remémorées – à l'affirmation de Descartes selon laquelle si nous ne savions pas que Dieu existe nous n'aurions aucune raison qui nous assurât que nos évidences eussent la perfection d'être vraies.

Une seconde remarque s'impose: lorsqu'il cite le *Discours de la méthode*, Arnauld en tronque le sens. Il ne conserve que ce segment de phrase: «nous sommes assurés que les choses *que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu est ou existe*». Mais Descartes écrit: «Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe». Après avoir occulté l'éclairage de la *Méditation cinquième*, Arnauld pêche une seconde fois en ne restituant pas le texte du *Discours* de manière à rendre son sens entièrement intelligible. En effet, une restitution exacte eût fait immédiatement apparaître que dans la phrase du *Discours* la garantie apportée par la connaissance d'un Dieu véracé vaut dans le cadre précis de l'assurance de la vérité de toutes nos idées claires et distinctes (actuelles aussi bien que remémorées) au moyen de la règle générale de la vérité. Une restitution exacte de la phrase dont est extraite la citation choisie par Arnauld eût donc fait apparaître que l'invocation de la garantie divine ne vaut pas plus dans le *Discours* que plus tard dans les *Méditations* pour les expériences singulières d'évidences actuelles qui n'ont, elles, nul besoin du recours à la règle générale de la vérité pour être tenues pour vraies comme nous l'avons déjà souligné à l'occasion de l'examen des *Réponses aux secondes objections*. Ce qui disparaît, dans la référence au *Discours* faite par Arnauld, est la mention de la règle de la vérité, autrement dit le fait que Descartes dans le passage cité traite non directement de la vérité des évidences mais de celle d'une règle générale de la vérité. La nuance est de taille. En réalité, la connaissance de Dieu nous assure de la règle générale de la vérité qui veut que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies. Ce qui se trouve ici directement assuré par la connaissance de Dieu, et qui ne peut l'être que par elle, ne concerne rien d'autre

que la règle générale en ce qu'elle a de général par nature en tant que règle. Or c'est précisément ce que semble omettre Arnauld.

Nous pouvons bien déterminer la vérité de nos connaissances claires et distinctes au moyen de la règle générale de la vérité. Il suffit pour cela de considérer que toutes nos idées claires et distinctes sont nécessairement vraies étant donné que Dieu existe, qu'il crée tout ce qui est en nous et ne nous trompe pas. Ce principe concerne de manière *a priori* nos connaissances claires et distinctes prises ici en général et toutes ensemble sans que nous ayons à les examiner une à une. Mais cela ne signifie aucunement que nous ne puissions pas aussi savoir qu'elles sont vraies *a posteriori* lorsque, considérées chacune isolément et concrètement, elles se manifestent comme telles à un esprit pleinement attentif dans l'appréhension indubitable (pour l'entendement) et irrésistible (pour la volonté) d'une évidence actuelle. Ainsi nous pouvons certes savoir que les choses clairement et distinctement conçues sont vraies par le détour de la règle générale qui, sans les considérer en particulier, nous le fait savoir à titre de principe universel. Mais nous pouvons surtout, encore et aussi le savoir en considérant chaque chose vraie en particulier et en elle-même. Le principe général de la règle, qui veut que tout ce qui est clair et distinct est vrai, implique-t-il que chaque chose claire et distincte ne puisse être jugée vraie qu'en vertu de la règle générale de la vérité ? Assurément pas, car il y a bien deux moyens, l'un *a priori*, indirect et général, l'autre *a posteriori*, direct et particulier d'être assurés de ce que nous connaissons. En semblant occulter que l'objet de la garantie divine porte directement sur la règle générale de la vérité et non directement sur les choses clairement et distinctement connues, Arnauld modifie le sens de la doctrine cartésienne. De ce fait, la garantie divine interprétée par Arnauld semble pouvoir s'étendre directement et de manière particulière à chaque connaissance claire et distincte alors même que Descartes ne cesse de s'en défendre. Dès lors, sous la plume d'Arnauld, la garantie offerte par la connaissance de la véracité divine ne porte plus sur nos connaissances de façon indirecte par le détour, le truchement, la médiation d'une règle générale. Or, que la validité de cette règle se fonde sur la connaissance de la véracité de Dieu est une chose, que la vérité de chaque connaissance nécessairement conforme à la règle ne puisse être établie hors de ce cadre en est une autre. Descartes affirme seulement que la validité de la règle se déduit directement de la connaissance de Dieu et que, par conséquent, la vérité de toutes nos connaissances peut aussi se connaître de cette manière. Il n'affirme pas que la connaissance de chaque évidence parti-

culière, dont la vérité peut s'imposer à nous d'elle-même dans l'expérience concrète que nous en avons et être ainsi connue par soi sur le modèle du *cogito*, doit comme la règle générale se déduire de la connaissance du vrai Dieu. Que la règle générale soit un moyen d'être assuré de toute évidence ne veut pas dire qu'il soit le seul pour toutes les évidences, en l'occurrence pour les évidences actuelles.

Si, comme les *Secondes objections*, l'objection d'Arnauld ignore la voie de la connaissance de la vérité de chaque chose particulière par la seule inspection de l'esprit, elle ne le fait pas au même motif. En effet, si Arnauld ne veut pas concevoir que l'on puisse chez Descartes connaître la vérité de la moindre chose sans recours à la connaissance de Dieu, ce n'est pas parce qu'il considérerait, à l'instar des auteurs des *Secondes objections*, qu'il ne puisse tout simplement pas même y avoir selon Descartes de connaissance claire et distincte tant que n'est pas acquise celle de Dieu. Arnauld fait directement dépendre l'assurance de la connaissance de toute chose de celle préalable de Dieu parce qu'il ne veut pas prendre le soin de distinguer deux cas : celui de la vérité de la règle générale qui doit être déduite de l'examen de l'existence de Dieu et de sa nature, et celui des vérités particulières directement connues dans une expérience actuelle de l'évidence, laquelle n'a pas à être déduite de la connaissance de Dieu. Il se refuse ainsi à prendre en considération la distinction que pose Descartes entre l'assurance directe de la vérité des évidences par leur caractère entièrement indubitable et l'assurance indirecte de leur vérité au moyen de la règle générale de la vérité qui, elle, passe en effet par la connaissance de Dieu. La connaissance de Dieu est nécessaire pour savoir, à la manière d'une règle ou d'un principe, que toutes nos connaissances claires et distinctes sont vraies et, par conséquent, elle est suffisante pour savoir que chacune l'est. Elle n'est toutefois pas nécessaire à la connaissance particulière de la vérité de chaque évidence prise isolément. Condition suffisante de l'assurance que toutes nos connaissances claires et distinctes sont vraies, la connaissance de Dieu n'en est pas la condition nécessaire.

III. LES *INSTANCES* DE GASSENDI ET LA CRITIQUE DU RECOURS À LA VÉRACITÉ DE DIEU

Si nous en venons maintenant à la troisième formulation de l'objection soulevée à l'encontre du cercle cartésien, celle de Gassendi, nous

pouvons constater qu'elle se trouve énoncée dans la seconde instance du quatrième doute formulé à l'encontre de la *Méditation quatrième* de Descartes sous une forme et avec des arguments encore différents: «C'est faire un cercle que prouver l'existence de Dieu et sa véracité par la connaissance claire et distincte que l'on a de lui; et cette connaissance claire et distincte par le fait que Dieu existe et ne saurait être trompeur. Et l'on attend encore la Méthode tant attendue» (*Instances*, p. 462)⁷.

Il faut distinguer ici l'argumentation de Gassendi dans les *Cinquièmes objections*, d'une part, et dans les *Instances (Disquisitio)*, d'autre part. Les *Cinquièmes objections et réponses*, publiées dans l'édition latine de 1641, ne le seront plus dans l'édition latine de 1642 à la demande expresse de Descartes. Clerselier les réintroduira toutefois dans l'édition française de 1647, en fin d'ouvrage suivies de la lettre sur les *Instances* en date du 12 janvier 1646 que Descartes lui fit parvenir. Faisant suite aux *Réponses aux cinquièmes objections*, les *Instances* furent achevées le 15 mars 1642 puis publiées à Amsterdam en février 1644 à l'initiative de Samuel Sorbière avec l'aide d'Étienne de Courcelles (traducteur, la même année, du *Discours de la méthode* en latin). Elles auront préalablement circulé dans des cercles restreints d'amis de Gassendi. Descartes affirme avoir «lu toutes les instances dans le gros livre qui les contient», mais il ajoute ne pas avoir finalement jugé qu'elles méritaient réponse. Il précise sa position dans son *Avertissement de l'auteur au lecteur touchant les Cinquièmes objections (Méditations métaphysiques, AT, IX, 1, p. 199)*. Devant l'insistance de Clerselier, il finira toutefois par répondre non pas directement et point par point aux *Instances* elles-mêmes mais à un recueil (aujourd'hui perdu) des principales instances rédigé par quelques amis de Clerselier. Concernant l'objection du cercle, il convient de noter qu'elle apparaît dans les *Instances* mais qu'elle n'est pas présente dans les *Cinquièmes objections*. On croirait Gassendi à deux doigts de s'en approcher à deux moments des *Cinquièmes objections*, mais en vain: la première fois, lors de l'évocation de son scepticisme concernant la règle générale de la vérité dans les objections à l'encontre de la *Méditation*

⁷ Texte latin original: «Circulum commissum, probando esse Deum, ipsumque veracem, quia clara et distincta est ejus notitia; et notitiam Dei esse claram distinctamque, quia Deus est, ipseque verax. Desideratam denique Methodum adhuc desiderari» (*Disquisitio*, p. 463).

troisième (*Cinquièmes objections*, FA, t. 2, p. 723-726)⁸, puis la seconde fois dans les objections formulées à l'encontre de la *Méditation cinquième* lorsqu'il s'agit pour Gassendi de contester l'utilité de la connaissance du vrai Dieu pour établir la vérité dans les sciences (*Cinquièmes objections*, FA, t. 2, p. 765-767).

Dans la partie des *Cinquièmes objections* relative à la *Méditation cinquième*, Gassendi se contente de juger superfétatoire la garantie de la vérité par la connaissance de Dieu. Il estime que nous n'avons pas besoin d'un fondement métaphysique mais bien plutôt d'une méthode qui nous assure de ne pas tenir pour clair et distinct ce qui ne le serait pas⁹. Le même argument reviendra dans les *Instances*, mais Gassendi y accusera alors Descartes d'avoir commis un cercle logique consistant à démontrer une proposition (nos connaissances claires et distinctes sont vraies) par une autre (Dieu existe et est véridique), elle-même prouvée au moyen de la première (nos connaissances claires et distinctes sont vraies). Néanmoins le reproche d'avoir commis un cercle logique n'apparaît pas aussi important sous la plume de Gassendi que celui de ne pas avoir fourni une méthode suffisamment convaincante et décisive ou, selon une formule ultérieure, de ne pas avoir mis d'enseigner à l'hôtellerie de l'évidence (Helvétius C.-A., 1758, p. 25) : «N'est-il pas vrai qu'il reste encore à donner une Méthode par laquelle les uns reconnaîtraient qu'ils ont une connaissance claire et distincte, si bien qu'ils ne sont pas trompés, et les

⁸ Nous donnons, ici et par la suite la référence à traduction française des *Quintae responsiones* comme des *Objectiones quintae* par Clerselier dans l'édition d'Alquié car l'édition d'Adam et Tannery ne la propose pas. En effet l'ajout des *Cinquièmes objections et réponses*, en fin du volume de l'édition française des *Méditations* de 1647, étant une décision de Clerselier prise contre l'avis même de Descartes, Adam et Tannery ont jugé ne pas devoir prendre l'initiative de publier cette traduction.

⁹ Cette veine critique connaît une certaine postérité parmi les commentateurs de Descartes, même si nous ne saurions affirmer qu'elle s'inspire directement des objections de Gassendi. Ainsi, Ernst Cassirer, convaincu que Descartes a commis le cercle logique en voulant fonder toutes nos connaissances sur celle de Dieu, soutiendra que Descartes a malheureusement été distrait de sa propre doctrine de la connaissance qui eût gagné à s'en tenir à ce qu'en expose la méthode et qui se trouve établie dès les *Regulae ad directionem ingenii* rédigées en 1628-1629. Il considère qu'il en a été distrait par les prétentions inutiles de sa métaphysique (E. Cassirer, 2008 [1937-1939], p. 44-46). Descartes aurait ainsi abandonné l'autonomie de la raison telle qu'elle semble accomplie dans les *Regulae* pour définitivement basculer avec la métaphysique dans une doctrine de l'hétéronomie de la raison. Ce basculement aurait été funeste car Descartes aurait cessé de se contenter d'une doctrine épistémologique cohérente pour la compléter par une doctrine métaphysique incohérente (E. Cassirer, 2004 [1910-1911], p. 363).

autres qu'ils n'ont pas cette connaissance, de sorte qu'ils sont dans l'erreur? » (*Instances*, p. 464)¹⁰

La critique de Gassendi est constante : au lieu de vous perdre dans un raisonnement circulaire dû à votre souci d'aller inutilement chercher dans la connaissance de Dieu la raison de donner crédit à nos évidences, donnez-nous une méthode pour infailliblement nous assurer de nos évidences et nous éviter de risquer de confondre ce qui est clair et distinct et ce qui ne l'est pas, car votre méthode telle que vous l'appliquez dans les *Méditations* et telle que vous l'exposez dans le *Discours de la méthode* n'est pas plus convaincante qu'elle n'est neuve ; elle n'enseigne surtout rien de ce qui est requis par chacun de ses préceptes pour souscrire sans risque de faillir à leurs exigences, d'autant que lorsque vous nous dites notamment que doit être tenu pour vrai ce au sujet de quoi il ne demeure pas l'ombre d'un doute, comment savoir que nous n'aurons rien oublié de ce qui pourrait encore nourrir un doute ? quand savoir que nous sommes exemptés de tout risque d'oubli ? (Cf. *Disquisitio*, p. 464, 466). Suit alors sous la plume de Gassendi, dans le même registre, un rapide examen critique de l'indétermination des critères permettant de s'assurer de l'application effective des quatre préceptes de la méthode, tels que Descartes les expose dans le *Discours* (cf. *Disquisitio*, p. 466). Autrement dit la position de Gassendi est la suivante : vous pourriez fort bien sortir du cercle si vous cherchiez aussi bien pour Dieu en particulier que pour toute vérité en général comment savoir avec certitude ce que nous pensons savoir ; vous n'auriez alors cure de revenir à Dieu pour fonder vos connaissances, votre méthode établirait qu'il existe un Dieu véracé mais savoir qu'il est véracé ne serait pas utile pour prouver que toute évidence est vraie puisque, comme celle le concernant, la vérité de toute évidence serait entièrement déterminée par votre méthode. En somme, Gassendi reproche à Descartes de commettre un cercle parce qu'il se trompe de problème.

Mais en un sens Gassendi, qui est pourtant l'objecteur le plus violemment rejeté par Descartes, est paradoxalement peut-être celui qui en est le plus proche. Car Gassendi, comme Descartes, admet que l'on puisse connaître la vérité sans compter sur la connaissance de la garantie divine. Seulement, il ne sait pas qu'il rejoint ici Descartes sans quoi il n'aurait pas formulé l'objection du cercle. Il ne saisit pas que Descartes

¹⁰ Texte latin original : « An-non superest Methodus tradenda, qua illi agnoscant se ita habere claram distinctamque notitiam, ut non fallantur; isti ita non habere, ut fallantur? » (*Disquisitio*, p. 465)

n'exclut jamais que des vérités puissent être parfaitement connues avant et sans la connaissance de l'existence et de la véracité de Dieu. La position de Gassendi est donc ici inverse de celle des *Secondes objections* qui confondaient une question de méthode et un problème de nature métaphysique en niant que nous puissions accéder à la moindre conception claire et distincte tant que l'existence de Dieu et sa véracité ne seraient pas prouvées ; et en cela les auteurs des *Secondes objections* recueillies par Mersenne se trompaient sur la pensée de Descartes. Mais pourquoi alors, puisque Gassendi ne commet pas cette erreur d'interprétation, ne s'accorde-t-il toujours pas avec Descartes et lui reproche-t-il à son tour, pour de tout autres raisons, de tomber dans un cercle logique ? Parce qu'il ne comprend pas que Descartes ne s'est pas trompé de problème et qu'il n'a jamais subordonné l'assurance de toutes nos connaissances à celle de Dieu. Il fait à Descartes un procès d'intention.

Il reste, toutefois, un fait troublant parmi les arguments avancés par Gassendi. Même s'il juge parfaitement inutile le recours à la connaissance de Dieu pour s'assurer de toutes nos autres connaissances, il semble toutefois admettre dans les *Cinquièmes objections* que l'on puisse démontrer que Dieu n'est pas trompeur. Or sa position connaît une nette inflexion lorsqu'il rédige les *Instances*. En effet, dans les *Instances*, Gassendi met en question que l'on puisse soutenir avec Descartes qu'une connaissance claire et distincte est nécessairement vraie au motif que si nous ne le pouvions pas cela impliquerait que Dieu soit trompeur, ce qui serait totalement absurde au regard de sa nature infiniment parfaite. Aussi Gassendi admoneste-t-il Descartes en ces termes : « Mais d'abord, je vous prie, soyez donc un peu plus réservé et respectueux en parlant du Dieu-Très-Haut. S'il n'a pas empêché le mal dans le Monde, il peut avoir souffert l'erreur, et cela pour des fins dont vous-même ne pouvez nier qu'elles sont imperscrutables » (*Instances*, p. 464)¹¹. Cette déclaration remet brutalement en cause la prétention de pouvoir établir une démonstration de la véracité divine pour cette raison qu'une telle prétention reviendrait à négliger de considérer que les fins de Dieu demeurent à jamais incompréhensibles pour nos esprits finis.

Gassendi retrouve ici le terrain sur lequel se situait déjà le quatrième point, évoqué plus haut, des *Secondes objections* recueillies par Mersenne

¹¹ Texte latin original : « Sed de Deo quidem ter-Max. parcius quaeso, ac verecundius. Cum patiatur esse in Mundo malitiam, pati potest esse errorem; idque ob fineis, quos ipsemet esse imperscrutabileis negare nos poses » (*Disquisitio*, p. 465).

juste après la formulation de l'objection du cercle. On peut éventuellement aller jusqu'à subodorer que Gassendi a pu s'inspirer des *Secondes objections* aux fins de renforcer ses griefs à l'encontre de Descartes dans les *Instances* si l'on considère que ce nouvel argument suit identiquement celui de l'objection du cercle et que l'un comme l'autre étaient absents des *Cinquièmes objections*. Les auteurs des *Secondes objections* suggéraient, en prenant appui sur l'autorité de certains scolastiques du courant nominaliste, nommément Gabriel Biel et Grégoire de Rimini, et sur deux passages de l'*Ancien testament* tirés de l'*Exode* (7, 3 ; 9, 12) et de *Jonas* (3, 4 et 10) que Dieu pourrait fort bien être trompeur agissant en cela avec prudence et utilité, autrement dit pour notre bien comme le font si souvent les médecins avec leurs patients ou les parents avec leurs enfants (*Secondes objections*, AT, IX, 1, p. 99).

Nous ferons ici quatre remarques sur l'argument de Gassendi. Premièrement, il ne s'agit plus de dire pour Gassendi que la connaissance de la véracité de Dieu est simplement inutile mais qu'elle est impossible. Pour expliquer une telle inflexion, nous pouvons suggérer que dans les *Cinquièmes objections*, avant que la polémique ne se durcisse, Gassendi avait bien voulu concéder à Descartes l'argument de la véracité divine quand bien même il n'y adhérait pas et parce que cet argument n'avait finalement rien de déterminant à ses yeux. Mais alors que le ton des échanges est monté, l'on peut penser que dans les *Instances* Gassendi n'est désormais plus disposé à ce genre de concessions.

Deuxièmement, le ton employé par Gassendi sous couvert d'un même type d'objection est différent de celui adopté par les auteurs des *Secondes objections*. Il est plus dur, plus incisif, plus tranchant. Là où les *Secondes objections* suggèrent que Dieu pourrait ne pas être véracé et recourent à la forme interrogative en se demandant seulement si Dieu ne pourrait pas tromper les hommes pour leur bien, Gassendi admoneste et tance Descartes. Au-delà de simples considérations rhétoriques, les auteurs des *Secondes objections* ouvrent le débat, Gassendi le ferme. Les uns invitent Descartes à répondre sur le terrain théologique, ce qu'il va faire, Gassendi l'en exclut.

Troisièmement, les auteurs des *Secondes objections* envisagent que Dieu puisse être trompeur au motif qu'il est prudent et bon, alors que Gassendi utilise un argument différent et plus expéditif. Il ne s'agit pas de déterminer directement si Dieu peut être trompeur ou non, mais de déterminer d'abord si nous pouvons en dire quoi que ce soit. Or, en invoquant la question de l'impénétrabilité ou de l'imperscrutabilité des

fins de Dieu, il ne dit ni que Dieu peut tromper ni qu'il ne le peut pas en raison de sa nature, mais que rien ne pouvant en être dit, il ne peut être soutenu, avec Descartes, que Dieu ne saurait nous tromper. C'est en cela que l'argument se présente comme un argument de clôture et non d'ouverture de la question.

Quatrièmement et enfin, l'argument de Gassendi a pour faiblesse de ne pas rendre justice à ce que Descartes dit pourtant explicitement des fins de Dieu, car Descartes pas plus que Gassendi n'en nie l'impénétrabilité. Ainsi soutient-il qu'«il est de la nature de l'infini, que ma nature, qui est finie et bornée, ne le puisse comprendre» (*Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 37) et encore: «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 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 pour quelle raison ni comment Dieu les a produites. Car, sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage 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» (*Méditation quatrième*, AT, IX, 1, p. 44). Descartes confirmera les termes de la *Méditation quatrième* dans ses *Réponses aux cinquièmes objections* adressées précisément à Gassendi: «Tout ce que vous dites ensuite pour la cause finale doit être rapportée à la cause efficiente [Dieu]; ainsi, de cet usage admirable de chaque partie dans les plantes et les animaux, etc. , il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites, et de connaître et de glorifier l'ouvrier par l'inspection de ses ouvrages, mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé toutes choses [...]. Et on ne peut pas feindre qu'il y ait des fins plus aisées à découvrir les unes que les autres; car elles sont toutes également cachées dans l'abîme imperscrutable de sa sagesse» (*Réponses aux cinquièmes objections*, FA, t. 2, p. 820-821).

Gassendi ne manque donc pas d'audace au point de renverser les rôles dans ses *Instances* en invitant Descartes à considérer l'imperscr-

tabilité des fins de Dieu. En effet on ne peut ignorer ici, comme Gassendi, la position de Descartes qui consiste à soutenir qu'à défaut d'être compris Dieu peut être connu avec certitude dans les limites de notre entendement fini et que cela doit nous suffire: «Enfin lorsque Dieu est dit être *inconcevable*, cela s'entend d'une simple et entière conception qui comprenne et embrasse tout ce qui est en lui; et non pas de cette médiocre et imparfaite qui est en nous, laquelle néanmoins suffit pour connaître qu'il existe» (*Réponses aux secondes objections*, AT, IX, I, p. 110). Outre l'existence de Dieu, nous pouvons aussi avoir de sa nature et de ses perfections quelques idées sans les connaître entièrement. Parmi les perfections que nous sommes en mesure de connaître, sans devoir prétendre comprendre Dieu ou l'embrasser par la pensée, figure sa véracité: «Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement, ce même Dieu, dis-je, duquel l'idée est en moi, c'est-à-dire qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucuns défauts, et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection. D'où il est assez évident qu'il ne peut être trompeur, puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut» (*Méditation troisième*, AT, IX, I, p. 41). Aussi comprend-on que l'argument sur l'im-pénétrabilité des fins de Dieu de Gassendi dans les *Instances* n'appelle pas de réponse de la part de Descartes puisque de son côté tout a déjà été dit à ce sujet.

IV. CONCLUSION

Les *Secondes objections* fondent l'objection du cercle sur l'argument selon lequel rien en matière de connaissance, jusqu'à la clarté et la distinction de nos idées, ne saurait être acquis avant que ne le soit la connaissance de Dieu. En remettant en cause la possibilité même de disposer d'idées claires et distinctes sans connaître Dieu, les *Secondes objections* outrepassent largement ce que soutient Descartes en ne distinguant pas ce qui chez lui relève de la méthode et ce qui relève de sa métaphysique ou encore d'une question de fait (à quelles conditions une connaissance est-elle claire et distincte?) et d'une question de droit (de

quoi s'autorise l'affirmation de la vérité de nos connaissances claires et distinctes?). Arnauld fonde, quant à lui, son objection sur le fait que toutes nos connaissances claires et distinctes, actuelles aussi bien que remémorées, sont suspendues à la connaissance de Dieu et il excède lui aussi ce qu'entend défendre Descartes qui ne va pas aussi loin. Arnauld entretient de la sorte, et à son tour, une confusion entre l'assurance (par la connaissance de la véracité divine) de la règle générale de la vérité, utile pour les évidences dont nous n'avons que le souvenir, et l'assurance des vérités actuelles prises isolément dans l'expérience de l'évidence et pour lesquelles il n'est aucunement besoin de recourir à la règle générale, *a fortiori* à sa garantie par une connaissance préalable de Dieu. Gassendi, enfin, fonde son objection sur le fait que Descartes pose un faux problème de nature métaphysique qu'il finit par considérer de surcroît comme étant impossible à résoudre, là où le souci n'est que de méthode.

Il est alors suffisamment manifeste que ce que nous considérons généralement comme une seule et même objection est une manière de regrouper sur la même dénomination trois argumentations qui portent, certes, toutes sur l'existence supposée d'un cercle logique, mais qui divergent les unes des autres en ce qu'elles avancent des critiques et des lectures très différentes de la doctrine cartésienne de la connaissance. La connaissance de Dieu apparaît tour à tour nécessaire à la constitution même de toutes nos connaissances claires et distinctes (Mersenne), indispensable à la garantie de leur vérité (Arnauld), inutile et pour finir impossible sous la plume de Gassendi. Pour Descartes qui rejette en bloc ces trois lectures concluant toutes trois au reproche du cercle dont il se défend sans concession, l'appel à la connaissance de Dieu dans sa doctrine de la connaissance n'est ni impossible, ni inutile, ni constitutif de nos évidences actuelles. Il forme, en revanche, un dispositif métaphysique indispensable pour parvenir à relier la vérité des évidences actuelles à celle des évidences passées et pour permettre ainsi aux longues chaînes des raisons de la science de se former et de se déployer.

Aix Marseille Université
Institut d'histoire de la philosophie
EA 3276
29, avenue Robert Schuman
F – 13621 Aix-en-Provence
fxdeperetti@free.fr

BIBLIOGRAPHIE

- ALQUIÉ, Ferdinand (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée. Essais philosophiques).
- BENNETT, Jonathan (1990). «Truth and Stability in Descartes' *Meditations*», *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 16 (1990), p. 75-108.
- BEYSSADE, Jean-Marie (1979), *La philosophie première de Descartes*. Paris, Flammarion (coll. Nouvelle bibliothèque scientifique).
- (1987). «Certitude et fondement. L'évidence de la raison et la véracité divine dans la métaphysique du *Discours de la méthode*», *Le Discours et sa Méthode*, Actes du colloque pour le 350^e anniversaire du *Discours de la méthode*, organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987 par le Centre d'études cartésiennes. Éd. par N. GRIMALDI et J.-L. MARION. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée. Essais philosophiques), p. 341-365.
- (2001a). «Méditer, objecter, répondre», *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*. Paris, Éd. du Seuil, (coll. Points Essais. Série philosophie), p. 83-104.
- (2001b). «D'un premier principe l'autre. Descartes entre l'ego du cogito et la véracité divine», *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*. Paris, Éd. du Seuil, (coll. Points Essais. Série philosophie), p. 125-151.
- BEYSSADE, Michelle (1997). «Sur le début de la *Méditation troisième* (AT VII, 34-36; IX, 27-28): de la certitude au doute», *Laval théologique et philosophique*, vol. 53/3 (1997), p. 575-585.
- BOUTROUX, Émile (1927 [1874]). *Des vérités éternelles chez Descartes*. Trad. G. CANGUILHEM. Paris, Félix Alcan (coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine).
- BOUCHILLOUX, Hélène (2015). «Le cogito: une protestation contre le malin génie», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n. 1 (2015), p. 3-16.
- CASSIRER, Ernst (2008 [1937-1939]). *Descartes. Doctrine-Personnalité-Influence*. Trad. de l'allemand Ph. GUILBERT. Paris, Éd. du Cerf.
- (2004 [1910-1911]). *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. 1. Trad. R. FRÉREUX. Paris, Éd. du Cerf.
- DELLA ROCCA, Michael (2005). «Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology without God», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 70, 1 (2005), p. 1-33.
- DESCARTES (1897-1913). *Œuvres de Descartes*. Éd. Ch. ADAM et P. TANNERY. Paris, Léopold-Cerf, 13 vol., (rééd. 1964-1974), 11 tomes (en 13 volumes). Paris, J. Vrin-CNRS; (1996) tirage en format réduit. Cette édition mentionnée sous le sigle AT est l'édition de référence.
- (1963-1973). *Œuvres philosophiques*. Éd. F. ALQUIÉ, 3 vol. Paris, Garnier (coll. Classiques Garnier). Cette édition est mentionnée sous le sigle FA.
- (1975 [1648]). *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen. Trad. du latin Ch. ADAM. Paris, J. Vrin, (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).

- DEVILLAIRS, Laurence (2004). *Descartes et la connaissance de Dieu*. Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série).
- FRANKFURT, Harry, (1987). «Les désordres du rationalisme», *Le Discours et sa Méthode*, Actes du colloque pour le 350^e anniversaire du *Discours de la méthode*, organisé en Sorbonne, les 28, 29, 30 janvier 1987 par le Centre d'études cartésiennes. Éd. N. GRIMALDI et J.-L. MARION. Paris, Presse Universitaires de France (coll. Épiméthée. Essais philosophiques), 1987, p. 395-411.
- GASSENDI (1662 [1644]). *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa [Disquisitio]*. Éd. et trad. de Bernard ROCHOT. Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).
- GILSON, Étienne (1925). *Discours de la méthode. Texte et commentaire historique*. Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque des textes philosophiques).
- (1930). «La véracité divine et l'existence du monde extérieur», *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, J. Vrin (coll. Études de Philosophie Médiévale, XIII), 1930, rééd. 1984.
- GOUIER, Henri, (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).
- GRIMALDI, Nicolas (1978). *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*. Paris, J. Vrin (coll. À la recherche de la vérité).
- GRIMALDI, Nicolas – MARION, Jean-Luc (éds) (1987). *Le Discours et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350^e anniversaire du *Discours de la méthode*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée-Essais philosophiques).
- GUEROUULT, Martial (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1. Paris, Aubier-Montaigne (coll. Analyse et raisons, n. 8).
- HAMELIN, Octave (1921 [1911]). *Le système de Descartes*. Paris, Félix Alcan.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien (1758). *De l'esprit*. Paris, Durand.
- HENRY, Michel (1983). «Sur l'ego du cogito», *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*. Éd. J.-L. MARION. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée), p. 97-112.
- (1985). *Généalogie de la psychanalyse*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- HABERMAS, Jürgen (1999). *Morale et communication*. Trad. de l'allemand C. BOUCHINDHOMME. Paris, Flammarion (coll. Champs-Essais).
- LARMORE, Charles (1984). «Descartes' psychologistic theory of assent», *History of Philosophy Quarterly*, 1 (1984), p. 61-74.
- LOEB, Louis (1992). «The Cartesian Circle», *The Cambridge Companion to Descartes*. Éd. J. COTTINGHAM. Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 200-235.
- MARION, Jean-Luc (1977). *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, 2^e éd. rev. et aug. Paris, J. Vrin (coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie).

- (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Philosophie d'aujourd'hui).
 - (1991). *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Philosophie d'aujourd'hui).
 - (1996a). *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. Philosophie d'aujourd'hui).
 - (1996b). «Préface», *Index des Meditations de prima Philosophia de R. Descartes*. Éd. par J.-L. MARION, J.-Ph. MASSONIE, P. MONNAT et L. UCCIANI. Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 1996, p. xi-xii.
 - (2013). *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée).
- MARION, Jean-Luc – MASSONIE, Jean-Philippe – MONNAT, Pierre – UCCIANI, LOUIS (1996). *Index des Meditations de prima Philosophia de R. Descartes*. Besançon, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté.
- PARIENTE, JEAN-CLAUDE (1987). «Problèmes logique du *Cogito*», *Le Discours et sa Méthode*, Actes du colloque organisé en Sorbonne du 28 au 30 janvier 1987 pour le 350^e anniversaire du *Discours de la méthode*. Paris, Presses Universitaires de France (coll. Épiméthée. Essais philosophiques), p. 230-269.
- PERLER, Dominik (2004). «La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la IV^e Méditation», *Les Études philosophiques*, n. 71/4 (2004), p. 461-483.
- RUBIN, Ronald (1977). «Descartes' Validation of Clear and Distinct Apprehension», *Philosophical Review*, vol. 86/2 (1977), p. 197-208.

RÉSUMÉ – L'objection est célèbre: Descartes aurait commis un cercle logique en affirmant que nous ne sommes assurés de la vérité de ce que nous concevons de manière parfaitement claire et distincte qu'autant que nous savons que Dieu existe et qu'il est véracé, et réciproquement. Le commentaire cartésien s'est amplement penché sur les réponses de Descartes. Il s'est, en revanche, assez peu concentré sur les formulations des objecteurs, globalement traités comme formant *grosso modo* une même argumentation trois fois répétée. Nous essaierons de montrer que nous avons affaire non pas à une seule justification de l'objection, mais à trois argumentations et trois lectures de Descartes très distinctes bien qu'invitant toutes à conclure au reproche de l'existence d'un cercle logique. Nous verrons alors en quoi nous sont proposées trois occasions d'interroger et de ressaisir le rôle joué par la connaissance de la véracité divine dans la doctrine cartésienne de la connaissance.

ABSTRACT – The objection to Descartes is well-known: he is guilty of circular reasoning by holding that we are only sure of the truth of what we conceive perfectly clearly and distinctly if we know that God exists and is truthful and *vice versa*. Commentators have concentrated at length on the replies given by Descartes. Relatively little attention has been devoted, on the other hand, to the

wording of the objections that are treated overall as constituting broadly a single argument repeated three times. We shall attempt to show that we are dealing not just with a single justification of the objection, but with three arguments and three readings of Descartes that are very different, although all seek to conclude that he committed the fallacy of circular reasoning. We shall then see in what way we are offered three opportunities to question and to re-evaluate the role played by knowledge of God's veracity in Descartes' theory of knowledge (transl. J. Dudley).