L'épreuve de la vérité et de soi dans la philosophie de Descartes. L'épreuve de l'évidence

François-Xavier de Peretti

▶ **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. L'épreuve de la vérité et de soi dans la philosophie de Descartes. L'épreuve de l'évidence. 2021. hal-03199291

HAL Id: hal-03199291
https://amu.hal.science/hal-03199291

Preprint submitted on 15 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Séminaire de l'Institut d'Histoire de la Philosophie. Mercredi 19 février 2020.

L'épreuve de la vérité et de soi dans la philosophie de Descartes. L'épreuve de l'évidence

François-Xavier de Peretti
Aix-Marseille University
Institut d'Histoire de la Philosophie
Aix-en-Provence. France

L'énoncé du premier précepte de la méthode telle qu'elle est exposée dans le *Discours* en 1637 commence ainsi : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle » (AT, VI, p. 18). Cette formulation se réduirait à une stricte tautologie, si nous omettions l'adverbe « évidemment ». Car il désigne ici l'expérience de l'évidence intellectuelle, représentation entièrement claire et distincte au point d'être indubitable, comme étant l'unique condition nous assurant de la connaissance de toute vérité. L'évidence se présente ainsi comme le point de mire de l'entreprise cartésienne de la recherche de la vérité et le cœur de la doctrine de la connaissance qui lui correspond. Si ce qui se joue dans l'expérience de l'évidence est clair en ce qu'il en va de l'accès à la vérité par l'usage de la lumière naturelle de notre entendement, reste à déterminer de quel type d'expérience il s'agit concrètement. Notre question est donc la suivante : qu'est-ce que l'expérience cartésienne de l'évidence ? En quoi peut-on avancer qu'il s'agit d'une épreuve de la vérité non pas au sens où rechercher la vérité nous éprouverait, ni encore - et à l'inverse - au sens où nous mettrions la vérité à rude épreuve, ou encore au sens où nous l'évaluerions, mais tout simplement au sens où elle s'éprouve dans une forme d'immédiateté ?

Nous nous efforcerons de montrer ici comment cette expérience n'est en aucune façon une construction, un ouvrage ou une invention de notre esprit, pas plus qu'elle ne résulte d'un raisonnement, mais qu'elle se fonde sur une passivité de la pensée face à la manifestation de la vérité, laquelle s'impose à nous, ce qui implique que nous ne faisons naturellement pas telles les vérités à la connaissance desquelles nous parvenons . Dans l'exercice et le mouvement méditatif de la philosophie première auquel renvoie en ultime instance toutes les expositions qu'en a faites Descartes, l'accès à la vérité dans l'expérience de l'évidence revêt trois caractéristiques :

i) il se produit pour la première fois dans l'expérience spécifique du *cogito* qui inaugure et ouvre le champ de l'accès à la vérité,

ii) en contrepoint, cette étape décisive met un terme à l'usage vertigineux de la liberté que la pensée s'était accordée dans l'exercice du doute de la *Méditation première*,

iii) cette entrée dans le champ de la vérité est une soumission de la pensée à l'ordre - à tous les sens du terme – des choses et de la nécessité, de ce qui ne peut pas ne pas être reçu comme vrai, de ce dont il n'est plus possible de douter, moyennant quoi les libres fictions du doute doivent s'incliner devant la nécessaire réalité du vrai.

Afin d'élucider la nature de l'expérience de l'évidence, je traiterai trois points, à savoir, a) le *cogito* pour modèle, b) le paradigme de la vision, c) la passivité foncière de l'entendement.

Le *cogito* pour modèle

Repartons de la première caractéristique de l'accession au vrai chez Descartes. L'expérience du *cogito* est riche à deux égards. Elle nous fait bien sûr connaître la première vérité de la longue chaîne des raisons qui pourront sans solution de continuité en être déduites, mais elle sert de surcroît de modèle, autrement dit à la fois d'exemple et de paradigme, à la détermination des exigences et à la définition de toute connaissance vraie. Ainsi Descartes écrit-il dans le *Discours de la méthode* :

> Après cela je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine ; car puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci, je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu'il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement (AT, VI, p. 33).

Descartes le confirmera dans la *Méditation troisième* en ces termes :

> Je suis certain que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? Dans cette première connaissance, il ne se rencontre rien qu'une claire et distincte perception de ce que je connais […]. 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 (AT, IX, 1, p. 28).

D'où l'importance de remonter ici, une fois encore, au *cogito* non plus seulement comme au fruit de l'exercice du doute, mais en sa qualité d'exemple et de paradigme permettant de reconnaître comme certaine et vraie toute connaissance future. Michel Henry a très certainement raison d'écarter l'interprétation que fait Heidegger de la liaison essentielle de l'*ego* et du *cogito* chez Descartes[1].

[1] M. Henry, « Sur l'*ego* du *cogito* » in J.-L. Marion (éd), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 1983, pp. 98-101.

Argument 1

Dans *Nietzsche II*, évoquant « la souveraineté du sujet dans les Temps modernes », Heidegger soutient qu'incomberait à Descartes la décision métaphysique d'avoir fait du moi humain un « sujet » toujours préalablement donné et fondement de toutes choses, ouvrant ainsi une ère nouvelle dans le destin de la métaphysique occidentale[2]. Sous cet angle, l'entreprise cartésienne est lue par Heidegger comme une « libération » à l'égard du dogme religieux et de la vérité révélée. Cet affranchissement correspondrait à l'avènement de la prétention de l'homme à trouver et à assurer lui-même le fondement de la vérité, dans une philosophie moderne qui, de Descartes à Kant, fera désormais de la liberté une question essentielle[3]. Il s'agirait pour l'homme de « s'ériger en centre et mesure de toutes choses, en une position souveraine » dit encore Heidegger[4].

Relevons qu'il est toutefois difficile d'imputer à Descartes une telle prétention, alors qu'il affirme très explicitement et non sans insistance, à l'occasion de la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu dans la *Méditation cinquième* - afin d'écarter en l'espèce tout risque de sophisme -, que notre pensée ne saurait s'ériger en mesure de ce qui est :

> Ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses, et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât […]. De cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement : non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité ; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes (AT, IX, 1, p. 53).

Argument 2

Et pour continuer de dissiper toute mésinterprétation alléguant l'existence d'une doctrine cartésienne qui établirait une forme d'absolue souveraineté de l'homme, nous remarquerons encore que Descartes n'a pas plus promu une domination matérielle du monde par l'homme qu'il n'a jugé l'homme être le centre et la mesure de toutes choses comme le soutient Heidegger. Autrement dit, il n'y a pas, selon nous chez Descartes, motif à faire dériver d'une supposée souveraineté épistémologique et métaphysique de l'*ego sum*, qui déterminerait de lui-même l'essence de la vérité et de l'être, l'instauration dans l'histoire humaine d'une souveraineté technicienne qui s'étende au monde et qui engendrerait l'avènement d'une humanité entièrement conforme à l'essence de la technique moderne, comme le suggère

[2] M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de philosophie »], 1971, pp. 114-115.

[3] *Ibid*., pp. 115-116.

[4] *Ibid*., p. 116.

Heidegger[5]. Car si Descartes semble évoquer une maîtrise et une possession de la nature ce n'est jamais que pour nous dire

> qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature (*Discours de la méthode*, AT, VI, pp. 61-62).

Peut-être n'insisterons-nous jamais assez sur le fait que Descartes écrive seulement et humblement ici « comme maîtres et possesseurs de la nature », et non pas « maîtres et possesseurs de la nature ». Cela se comprend aisément à plusieurs égards. Premièrement, il n'y a que Dieu, créateur de toutes choses, qui puisse être véritablement maître et possesseur de la nature. Deuxièmement, l'action sur la part de la nature qui nous environne, et qu'il nous est donné de connaître, n'est que fort peu de chose au regard de l'incommensurabilité de la nature, prise en son entier, comme univers. Enfin, des effets similaires à ceux de la nature peuvent être occasionnés par des causes artificielles qui ne sont peut-être pas les causes à l'œuvre dans la nature. Si Descartes soutient donc qu'il s'agit de nous rendre par les avancées et les bénéfices de la science « comme maîtres et possesseurs de la nature » c'est bien une manière éclatante de nous rappeler que nous n'en sommes précisément pas maîtres et possesseurs pas plus que nous ne serons jamais appelés à l'être.

Argument 3

Que relève encore Heidegger lorsqu'il se propose d'élucider ce qu'entend Descartes par *cogitare* ? Il note, à bon droit, que Descartes emploie souvent pour *cogitare* le mot *percipere* et suggère en outre de le comprendre au sens de *per-capio*, au sens de

> prendre possession de quelque chose, s'en emparer et ici notamment au sens de la disposer devers soi, de la manière dont on pose quelque chose devant soi, dans le fait de se le « *re-présenter* »[6].

Et d'ajouter :

> Si nous entendons *cogitare* en tant que re-présenter / poser devant soi / dans ce sens littéral, nous cernerons déjà de plus près le concept cartésien de *cogitatio* et du *percipere*[7].

Néanmoins le verbe *percipere* ne se laisse pas aussi facilement traduire dans le sens que défend Heidegger. *Percipere*, en effet, signifie essentiellement recueillir, recevoir, percevoir, éprouver et encore connaître avec certitude comme l'entend précisément Descartes. S'il peut parfois signifier antérieurement au I^er^ siècle avant notre ère « s'emparer de », « se saisir de »

[5] *Ibid*., pp. 134 ; 135-136 ; 138.

[6] M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de philosophie »], 1971, p. 122.

[7] *Id*.

s'est au sens où l'emploie par exemple Terence : « *Odium me percipit* » [le dégoût s'empare de de moi][8]. L'on voit bien à l'aune de ce seul exemple qu'il ne s'agit en rien pour le sujet de s'emparer, de dominer, de régner en maître, de poser quoi que ce soit devant soi, mais bien de l'inverse. Ici le sujet est passif, il est touché, saisi, pris et enveloppé par ce *percipere* dont il est l'objet et non le sujet. Il est difficile dès lors de soutenir encore, au regard de l'absence d'action ou de production par le sujet dans ce que signifie la *perceptio*, que

> lorsque Descartes conçoit la *cogitatio* et le *cogitare* en tant que *percipio* et *percipere*, c'est alors qu'il veut mettre l'accent sur le fait que l'acte de produire quelque chose devant soi appartient au *cogitare*. Le *cogitare* est un dis-poser devers soi du représentable […] Dis-posé, représenté –*cogitatum* – quelque chose ne l'est vraiment pour l'homme qu'à partir du moment où cela est pour lui établi et assuré en tant que ce sur quoi il peut de soi-même dans l'ambiance de son disposé, à tout instant et sans équivoque, ni scrupule, ni doute, régner en maître[9].

A ce premier mouvement de la représentation comme acte de poser devant soi un objet de pensée, Heidegger joint indissociablement un second acte enveloppé en quelque sorte dans le premier et par lequel le sujet est toujours déjà donné de sorte que « l'homme qui se le [l'objet] représente est "représenté implicitement'' de cette manière singulière et inapparente »[10]. Tout *ego cogito* est ainsi et aussi un *cogito me cogitare*. L'homme qui se représente se représente lui-même avec ce qu'il se représente dans chaque acte de représentation, non pas après coup mais par avance du fait qu'il pose l'objet devant soi. Par conséquent, dans toute représentation réside aussi la possibilité essentielle que cet acte s'effectue dans la sphère propre de celui qui se représente quelque chose[11]. Cela signifie que la conscience humaine est par essence une conscience de soi qui ne vient pas s'ajouter, comme un observateur extérieur, à la conscience des choses mais qui la constitue de l'intérieur. Sur ce fondement, le sujet cartésien, selon Heidegger, détermine tout représenté et lui est sous-jacent.

Antithèse

En désaccord avec la thèse défendue par Heidegger, nous suggèrerons plutôt que l'épreuve de la certitude et de la vérité dans l'expérience cartésienne de l'évidence ne s'apparente pas à une prise de possession de l'objet par la pensée, mais à une forme d'ouverture, à une situation de réception où le sujet, lui-même suffisamment recueilli pour fixer son attention, recueille alors dans la forme de la certitude ce qui se manifeste et s'impose à lui de sorte qu'il ne peut en douter :

> Toutes les fois que je me tourne vers les choses que je pense concevoir fort clairement, je suis tellement persuadé par elles, que de moi-même je me laisse emporter à ces paroles : Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire que je ne sois rien tandis que je penserai être quelque chose ; ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis ; ou bien que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que

[8] F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934, pp. 1141-1142.

[9] M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de philosophie »], 1971, p. 123.

[10] *Ibid*., p. 125.

[11] *Id*.

> cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois (*Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 28).

Ce passage de la *Méditation troisième* montre bien que le sujet se contente de se disposer à l'évidence sans jamais en disposer, en se tournant vers les choses qu'il pense, et non en les posant devant soi. Cela exige qu'elles soient toujours déjà posées, d'elles-mêmes, comme condition de possibilité de la connaissance que nous en avons qui se limite, par conséquent, à les découvrir telles qu'elles sont. Le sujet après s'être mis en situation d'évidence en se penchant sur les choses qu'il pense clairement et distinctement, autrement dit en leur prêtant une entière attention, se rend à l'évidence qui s'impose à lui ; il ne peut plus penser que ce qu'il pense puisse être autrement qu'il ne le pense, exactement comme nous avons, par exemple, déjà vu qu'il n'a pas dans la *Méditation cinquième* la liberté de penser un Dieu sans existence. La présence de la réalité objective de l'idée à l'esprit est un fait, un fait têtu qui contraint le sujet à concevoir comme tel qu'il le conçoit ce qui se présente à lui et dont il recueille l'évidence. D'une certaine façon, l'on peut soutenir que l'évidence et la vérité dont elle est le sceau se manifestent, ou se révèlent au sujet dans une révélation toute profane.

Le paradigme de la vision

En réalité, le *cogitare*, le *percipere* est une affection. Michel Henry, mais en se limitant toutefois au seul *cogito*, l'interprète comme un pur surgissement dans l'apparaître, une manifestation phénoménologique pure (qui ne doit pas se confondre avec une identité logique abstraite), une performance et en l'espèce une auto-affection :

> La phénoménalisation originelle de la phénoménalité s'accomplit comme ipséité pour autant que l'apparaître s'apparaît à lui-même dans une auto-affection immédiate et sans distance, indépendamment donc de l'*ek-stasis* et de la représentation – de telle sorte que ce qui l'affecte et se montre à lui, c'est lui-même et non quelque chose d'autre, c'est sa propre réalité et non quelque chose d'irréel, de telle sorte que s'affectant lui-même et constituant lui-même le contenu de son auto-affection , il est comme tel un Soi, le Soi de l'ipséité et de la vie. Car le soi est l'identité de l'affectant et de l'affecté, il est l'être où il n'y a rien d'autre que lui-même, où tout ce qui est est lui-même, et qui est lui-même tout ce qui est. Un tel être Descartes l'appelle âme, nous l'appelons la vie. Car la vie est ce qui s'éprouve soi-même et tout ce qu'elle éprouve, tout ce qui l'affecte, ne l'affecte que sous la condition préalable qu'elle s'affecte elle-même en soi[12].

Auto-affection et non représentation

Ainsi le soi est déjà constitué en lui-même, par auto-affection, hors de tout acte de représentation. Dans le sens de l'auto-affection de l'*ego* cartésien défendue par Michel Henry, les *Réponses aux secondes objections* nous éclairent sur la nature du *cogito* et l'intérêt de la formulation que lui donne la *Méditation seconde* (« je suis, j'existe ») pour bien en saisir la nature :

[12] M. Henry, « Sur l'*ego* du *cogito* » in J.-L. Marion (éd), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 1983, pp. 105-106.

> 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, 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 […] 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 (AT, IX, 1, pp. 110-111).

Tout aussi clairs sont, sur ce point, les termes d'une lettre au marquis de Newcastle [?] de mars ou avril 1648 :

> Ne m'avouerez-vous que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : *Je pense, donc je suis* ? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée, votre esprit la voit, la sent et la manie […] (AT, V, pp. 137-138).

Il est donc suffisamment net, d'après ces textes, que le *cogito* n'est pas pour Descartes un raisonnement qui ferait dépendre sa conclusion de l'antécédence de quelque autre vérité qui ne serait plus actuelle. Dans l'expérience du *cogito*, en effet, aucune médiation ne s'immisce entre le jugement de la vérité de la chose connue et sa conception claire et distincte. Or étant sentie, outre qu'elle ne saurait être un raisonnement, la perception de la vérité n'est pas non plus en tant qu'inspection de l'esprit une représentation réflexive de soi par soi à soi-même, comme l'a par exemple soutenu M. Gueroult[13]. Elle est un voir, un sentir. Ce qui rend l'*ego* manifeste à lui-même ne correspond pas à ce que l'on entend à l'accoutumé par un acte de représentation.

D'ailleurs le *cogito* n'a pas d'autre moyen pour s'appréhender et se connaître comme sujet pensant que ce sentiment de soi s'opérant de manière immanente et immédiate, car si la connaissance qu'il a de lui-même était une représentation il serait l'objet de sa propre représentation. Or objectivé, représenté, il ne se connaîtrait plus comme sujet pensant. La représentation créerait un écart entre soi et soi, de sorte que le soi s'aliènerait en un autre qui ne serait plus lui. Le sujet pensant s'effacerait dans la projection d'un objet pensé parmi d'autres, soumis à ce titre au doute, alors qu'il se connaît précisément non comme objet mais comme sujet irréductible à tout objet et échappant à tout doute possible. Si le *cogito* n'était qu'une représentation réflexive de soi, il se perdrait dans cet effort condamné par avance pour s'atteindre lui-même. Il ne pourrait fatalement que se manquer lui-même et il ne se connaîtrait que par l'entremise d'une représentation dans laquelle il ne pourrait en réalité se reconnaître. Il passerait outre ce qu'il chercherait à se représenter sans le pouvoir : un sujet pensant. Toute perception de soi comme représentation de soi, en vertu de cette contradiction intrinsèque, ne pourrait se solder pour le sujet pensant que par une rencontre manquée avec soi-même.

Un sentir qui est un voir

De plus, l'affection du sujet, le *percipere* de l'évidence que Descartes qualifie de sentir ou de sentiment est surqualifiée comme étant un voir. Concevoir est voir, et voir est sentir,

[13] M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 1, Paris, Aubier-Montaigne, [« Analyse et raisons », n° 8], 1953, pp. 94-95, 116 ; voir aussi la critique qu'on fait Jean-Luc Marion dans *Questions cartésiennes II. Sur l'*ego *et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1996, pp. 13-15.

éprouver. Autrement dit, Descartes spécifie ce qu'est ce sentir de la pensée qui use de l'entendement qui conçoit, en recourant à l'un des modes de la faculté de sentir qu'est la vision. Ainsi en va-t-il de l'expérience principielle du *cogito* lui-même, modèle de toute connaissance :

> Je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière naturelle me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle (*Méditation seconde*, AT, IX, 1, p. 30).

La lumière naturelle est ce qui me fait voir ce que je conçois, elle me le montre : « Il n'y a rien du tout en ceci, je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être » (*Discours de la méthode*, AT, IV, p. 33). Et comme nous venons à l'instant de le lire : « Lorsque quelqu'un dit : Je pense, donc je suis, j'existe […] il la [son existence] voit par une simple inspection de l'esprit ». (AT, IX, 1, pp. 110-111). Rien n'est posé, dominé, de ce que je conçois, tout n'est jamais que montré, reçu et vu. Le seul fait de définir, ainsi que le fait Descartes, les idées comme des images des choses ou des tableaux est déjà suffisamment éloquent pour s'en convaincre, car par nature une image se voit. Descartes définit ainsi les idées :

> Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même (*Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 29).

Et encore : « La lumière naturelle me fait connaître évidemment, que les idées sont en moi comme des tableaux, ou des images » (*ibid.*, p. 33). Concevoir une idée, revient en quelque façon à la voir avec l'esprit.

La clarté et la distinction étant données par Descartes comme les conditions de toute certitude et par voie de conséquence, en vertu de la règle générale de la vérité qui veut que ce qui est certain soit vrai, comme critères de toute vérité, c'est fondamentalement et toujours au registre de la vision que renvoie l'expérience que nous faisons du vrai. Clarté et distinction sont bel et bien des propriétés de la vision. Il est important de rappeler ici les termes de l'article 45 de la première partie des *Principes de la philosophie* :

> Il y a même des personnes qui en toute leur vie n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger ; car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut (AT, IX, 2, p. 44).

La vision selon Descartes

Reste à s'arrêter sur le sens dans lequel Descartes comprend ce qu'est la vision. La conception cartésienne de la vision peut paraître en quelque façon déconcertante car elle n'est pas une rencontre à distance de ses objets, une mise à distance, l'instauration d'un écart. Elle est d'abord et tout à l'inverse comprise comme un contact, comme l'abolition de toute

distance. Descartes joue de deux comparaisons la seconde étant enchâssée dans la première : la pensée qui conçoit se comprend sur le modèle de la vision qui elle-même doit se comprendre sur le modèle du toucher. Non sans audace, l'admirable texte du premier discours de *La Dioptrique* entreprend paradoxalement d'expliquer ce qu'est la lumière en nous invitant à nous imaginer marchant sans flambeau par une nuit obscure et d'expliquer ce qu'est la vue en considérant ce que sont les ténèbres de la cécité :

> Il vous est bien sans doute arrivé quelque fois, en marchant de nuit sans flambeau, par des lieux un peu difficiles, qu'il fallait vous aider d'un bâton pour vous conduire, et vous avez pour lors pu remarquer que vous sentiez, par l'entremise de ce bâton, les divers objets qui se rencontraient autour de vous, et même que vous pouviez distinguer s'il y avait des arbres, ou des pierres, ou du sable, ou de l'eau, ou de l'herbe, ou de la boue, ou quelque autre chose de semblable. Il est vrai que cette sorte de sentiment est un peu confuse et obscure, en ceux qui n'en ont pas un long usage; mais considérez-la en ceux qui, étant nés aveugles, s'en sont servis toute leur vie, et vous l'y trouverez si parfaite et si exacte, qu'on pourrait quasi dire qu'ils voient des mains, ou que leur bâton est l'organe de quelque sixième sens, qui leur a été donné au défaut de la vue. Et pour tirer une comparaison de ceci, je désire que vous pensiez que la lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers nos yeux, par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, en même façon que le mouvement ou la résistance des corps, que rencontre cet aveugle, passe vers sa main, par l'entremise de son bâton (AT, VI, pp. 83-84).

De surcroit, dans ce contact qu'est la vision, ce n'est point celui qui voit qui touche ce qu'il voit, car c'est bel et bien ce qu'il voit qui le touche au sens le plus littéral. Ce contact, ce toucher est une action et cette action n'est ainsi pas celle à laquelle on aurait peut-être pu s'attendre. Elle n'est pas action du sujet sur l'objet mais action de l'objet sur le sujet et affection du sujet :

> Ainsi faut-il avouer que les objets de la vue peuvent être sentis, non seulement par le moyen de l'action qui, étant en eux, tend vers les yeux, mais aussi par le moyen de celle qui, étant dans les yeux, tend vers eux. Toutefois, parce que cette action n'est autre chose que la lumière, il faut remarquer qu'il n'y a que ceux qui peuvent voir pendant les ténèbres de la nuit, comme les chats, dans les yeux desquels elle se trouve; et que, pour l'ordinaire des hommes, ils ne voient que par l'action qui vient des objets : car l'expérience nous montre que ces objets doivent être lumineux ou illuminés pour être vus, et non point nos yeux pour les voir (*ibid*., p. 86).

La passivité foncière de l'entendement

De la même manière que nos yeux voient, par analogie, la vision de l'esprit au moyen de l'entendement qui conçoit - sur laquelle peut se fonder un jugement vrai - est déterminée la présence d'un objet de pensée. Cette présence agit sur nous en ce qu'elle se manifeste, comme agissent, soutient Descartes, les objets de la vision sur nos yeux quand nous les regardons. Or qu'en est-il de la vision sensible qui sert ici de comparaison pour l'exposition de ce qu'est la connaissance par l'entendement ?

Passivité de la vision sensible comme intellectuelle

Une fois que nous sommes tournés en direction de l'objet de la vue, il ne nous est plus possible de ne pas le voir. Pas plus que je n'ai le pouvoir de décider de voir les choses

lorsqu'elles sont absentes, je ne dispose de celui de ne pas les voir une fois qu'elles sont présentes :

> Car j'expérimentais qu'elles [les idées des choses corporelles] se présentaient à elle [ma pensée], sans que mon consentement y fût requis en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens ; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvait présent (*Méditation sixième*, AT, IX, 1, p. 59).

Et encore :

> […] il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre […] cela dépend…de cette chose, selon qu'elle touche nos sens *(Principes de la philosophie*, II, art. 1, AT, IX, 2, p. 63).

Nous sommes passifs face à la manière dont les choses sensibles se manifestent à nous indépendamment de notre consentement. La vision est passivité en tant que faculté de sentir :

> De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles […] et ces idées-là me sont souvent représentées sans que j'y contribue en aucune sorte, et même souvent contre mon gré […] (*ibid.*).

La douzième des *Règles pour la direction de l'esprit* insistaient déjà sur cette passivité des sens, en comparant toute sensation à la manière dont la cire reçoit sa configuration de l'impression d'un cachet. Descartes nous prie de ne pas croire qu'il s'agirait là d'une simple analogie. Il affirme qu'il est question d'une modification de nos organes sensibles, par l'action extérieure des objets qu'ils rencontrent et qui agissent directement sur eux, identique à celle que reçoit la cire de l'empreinte d'un sceau :

> Il faut donc se représenter en premier lieu, que si c'est par une action (et plus précisément par un mouvement local) que nous appliquons nos sens externes aux objets, il reste qu'en tant que parties de notre corps, ils ne sentent tous, à proprement parler, que par une passion, comme la cire qui reçoit du cachet sa configuration. Et l'on ne doit pas croire qu'il s'agisse ici d'une simple analogie ; il faut se représenter de la même manière exactement la modification réelle, par l'objet, de la configuration externe du corps sentant, et la modification, par le cachet, de la configuration de la cire[14].

La présence à l'esprit des choses matérielles par l'entremise de nos sens ne saurait donc être obscure, ni volontaire. Il n'y a de sensation ou sentiment qu'actuels. Je sens au présent, et la présence est l'autre nom que prend chez Descartes la clarté.

Dès lors si ce qui est évident à l'esprit agit sur nous du seul fait de sa présence, comme le font les objets de nos sens et de la vue en particulier, comment comprendre le recours constant de Descartes au lexique de la lumière naturelle, de la vision, de la clarté, de la distinction pour signifier ce que concevoir veut dire ? Quel sens convient-il d'accorder au modèle visuel auquel Descartes a constamment recours pour désigner la pensée et cet emploi de termes qui

[14] *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Brunschwig in R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 1, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1963, pp. 136-137.

révèlent et proviennent du registre de la sensibilité pour désigner ce qui n'appartient pas à la sphère sensible, ce qui se situe hors d'elle, en l'espèce l'acte intellectuel de concevoir et de connaître ? Car au premier abord cela ne manque pas de pouvoir nous étonner dans une doctrine où les sens se trouvent épistémiquement disqualifiés au profit de l'entendement dans toute prétention à nous offrir une connaissance vraie de la réalité. Cela manque d'autant moins de pouvoir nous interroger dans une philosophie dualiste de la distinction réelle de l'âme et du corps, d'une part, et en régime de séparation de l'esprit des sens ouvert et maintenu par l'exercice du doute qui neutralise le corps et ses effets sur l'âme[15], d'autre part. Le sensible paraît étrangement s'inviter, comme par une insolente ironie, au cœur même de la doctrine de la connaissance par l'entendement dont tout semblait à l'inverse devoir l'évincer.

Nous suggérons que dans l'évocation de ce sentir, qui ne doit par nature rien au corps ni à l'union de l'âme et du corps, nous avons à faire à un passage à la limite dans l'usage des termes et des concepts sensibles que nous devons comprendre métaphoriquement mais qui exigent alors de mettre à jour ce qu'il y a de commun à l'âme en ce qu'elle conçoit et à l'âme en ce qu'elle sent. Ce trait commun ne peut manifestement que relever d'une passivité de l'affection de l'âme par les idées comme par les sens. Considéré métaphoriquement ou à titre de comparaison tel qu'à l'article 45 de la première partie de *Principes de la philosophie*, l'usage des verbes percevoir ou voir pour désigner ce qu'est concevoir met en évidence ce qui est commun à la pensée qui conçoit sans le corps et à la sensibilité : dans les deux cas l'âme est affectée, sans que cela soit le privilège des idées des choses sensibles puisque le l'*ego cogito*, matrice de toute certitude et de toute vérité, se manifeste à soi en régime de réduction radicale où rien ne subsiste de notre adhésion spontanée à l'existence des choses matérielles. Autrement dit, la pensée de l'entendement est affectivité. Mais il s'agit d'une affectivité qui n'a rien de somatique, qui ne trouve pas sa cause dans le corps, hors de l'âme, mais dans l'âme seule[16]. Connaître est en définitive être affecté par ce que l'on pense par l'entremise d'idées. La pensée est la manière dont les choses se manifestent, se révèlent à nous.

Toute évidence est affection

Il faut dans ce cas, aller plus loin que n'est allé Michel Henry en considérant que le soi qui « s'auto-affecte, s'auto-impressionne dans son affectivité pure et seulement en elle »[17] est un

[15] « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même » (*Méditation troisième*, AT, IX, 1, p. 27).

[16] Sur le pâtir de l'âme en général, le caractère qualitativement comparable du sentir de l'âme et du sentir sensible et la classe particulière d'auto-affections que constituent les émotions de l'âme (émotions qui ne font ici l'objet de notre propos) voir D. Arbib, « La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne ? Descartes et les émotions intérieures », *Les Études philosophiques*, 2014/2 (n° 109), pp. 219-236.

[17] M. Henry, « Sur l'*ego* du *cogito* » in J.-L. Marion (éd), *La Passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, Paris, Presses Universitaires de France, [« Épiméthée »], 1983, p. 104.

se sentir soi-même et que se sentir soi-même qualifie l'expérience du *cogito* hors de toute représentation. Car Michel Henry en maintenant que ce soi antécédent à toute représentation, hétérogène à la représentation[18], puisse être la condition même de toute représentation, se à partir de quoi se déploient nos représentations, rend obscure la manière dont Descartes le pose en modèle de toute certitude cognitive. La différence de nature entre l'immédiateté de l'auto-affection du *cogito* qui n'est pas un « se représenter soi-même » et la distanciation qu'exige, pour Michel Henry, la représentation cognitive claire et distincte contrarie en effet la possibilité que la première serve de modèle à la seconde et que Descartes puisse établir sur le fondement de l'expérience du *cogito* la règle générale de la vérité selon laquelle, comme dans l'expérience du *cogito*, ce qui est certain sera tenu pour vrai. Pour que le *cogito* soit le modèle de l'évidence, l'expérience de l'un doit être à quelque égard de même nature que celle de l'autre. Dès lors de deux choses l'une : il faut soit rabattre le *cogito* sur du représenté (ce qui a été écarté), soit rabattre l'essence de la représentation sur l'affectivité du *cogito*, de sorte que concevoir au sens cartésien est un sentir, une manière d'être affecté par les choses que l'on pense, une manière de les éprouver. Dans cette seconde perspective, le *cogito*, l'ipséité, n'a pas le privilège de l'affectivité mais doit la partager avec toute expérience de l'évidence à laquelle il sert de modèle et qui ne peut être alors une représentation consistant à poser devant soi, à objectiver des objets de pensée. Nous éprouvons toute vérité comme nous nous éprouvons nous-mêmes dans la certitude de notre existence en tant que substances pensantes et dans le temps où nous le constatons.

Ainsi Michel Henry a très certainement raison de ne pas faire du *videor* un redoublement du videre dans le « *At certe videre videor* », de la *Méditation seconde,* qui affirme qu'« il est très certain qu'il me semble que je vois » quand bien même rien n'existerait au monde. Mais si nous suivons sans réserve cette position, en ce que l'expérience fondamentale du videor n'est pas un *videre*, en revanche il n'est pas certain qu'il ne faille pas repenser alors le *videre* et tout *videre*, autrement dit tout acte de représenter, sur le modèle du *videor* plutôt que de dénoncer chez Descartes, comme le fait Michel Henry, un abandon à l'oubli progressif, l'occultation, l'obnubilation, de l'affectivité originelle, un démembrement du *cogito*, dans le *videre* de la connaissance[19]. L'évidence du *cogito* servant de modèle à l'évidence en général, à toutes les évidences, ce sont toutes les évidences qui, par contrecoup, ne peuvent plus être comprises sur le modèle de la représentation comme distanciation, sur le modèle de la visée intentionnelle, de l'écart extatique. Toutes les évidences doivent relever du même type d'expérience ou d'épreuve que celle de la présence immanente à soi du *cogito*, de ce sentir le plus originaire qu'éprouve l'âme sans cause somatique. Si l'essence de l'ipséité sert de

---

[18] Sur les apories de l'interprétation du cogito à partir de l'intentionnalité et de la représentation voir J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, chap. V, « Le *cogito* s'affecte-t-il ? La générosité et le dernier *cogito* suivant l'interprétation de Michel Henry », Paris, Presses Universitaires de France [« Philosophie d'aujourd'hui »], 1991, pp. 153-187.

[19] *Ibid*., pp. 57-58.

modèle à celle de la connaissance de toute vérité, c'est que l'essence de la connaissance certaine de la vérité est celle de la présence, de la manifestation de ce qui s'impose par sa présence immédiate à notre entendement.

Aussi est-ce à bon droit que l'on soutient communément que le bon sens consiste précisément à admettre l'évidence, à se rendre à l'évidence. Or si l'on se rend à l'évidence, c'est bien parce que l'évidence vient d'abord à nous, et que nous ne pouvons que l'admettre parce qu'elle s'impose à nous. La représentation doit se comprendre non sur un modèle extatique, mais comme la simple présence agissant sur soi de ce que l'on conçoit, excluant tout écart. Non seulement nous ne produisons pas le contenu de l'évidence de ce qui est vrai ni n'en décidons, mais elle surgit, se manifeste à l'esprit, s'impose à lui. Corrigeant Regius, Descartes écrira : « *Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio* » [l'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de la volonté son action] (*À Regius*, mai 1641, AT, III, p. 372). La lettre à Mesland du 2 mai 1644 donnera confirmation de la thèse que nous soutenons en expliquant que les idées sont mises en notre âme par les objets qui touchent nos sens et notamment aussi par les impressions du cerveau et par les dispositions internes qui précèdent dans l'âme l'action des objets sur nos sens et qui viennent d'elle :

> Je ne mets autre différence entre l'âme et ses idées que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir. Et comme ce n'est pas une action, mais une passion en la cire de recevoir diverses figures, il me semble que c'est aussi une passion en l'âme de recevoir telle ou telle idée, et qu'il n'y a que ses volontés qui soient des actions[20].

Puisque, comme nous l'avons vu, la configuration de la cire par un sceau est l'analogue de la vision et que la vision est l'analogue de la conception au moyen de l'entendement, il est transitivement logique que les objets de l'esprit s'impriment en lui comme le sceau configure la cire. Aussi est-ce sans surprise que Descartes reprend à l'attention de Mesland la comparaison avec la cire – encore et toujours la cire – non pour qualifier les organes des sens comme précédemment dans la douzième des *Règles pour la direction de l'esprit*, mais bien pour directement qualifier l'âme.

Nous mentionnerons encore l'article 17 des *Passions de l'âme* :

> Celles [les pensées] que je nomme ses [de l'âme] actions sont toutes nos volontés, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de notre âme, et semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles (AT, XI, p. 342).

La réception, en sa passivité, est l'essence même de ce que représenter signifie pour Descartes. En ce sens, l'épreuve de l'évidence est une nouvelle fois épreuve de soi et de notre finitude. Après l'exercice du doute qui avait mis en œuvre et en scène un usage vertigineux et

[20] AT, IV, pp. 113-114.

grandiose de notre liberté de penser à l'égard et même à l'encontre de notre propre culture, de nos anciennes opinions, de nos sens, de Dieu et du monde, le retournement de situation opéré par l'expérience de l'évidence avec le *cogito* porte un coup d'arrêt brutal à cette forme de liberté de la pensée. L'expérience de la vérité n'est pas libre mais bel et bien contrainte. Nous ne pouvons nier l'évidence. Il en va de toute évidence comme du *cogito*. Descartes ne cesse de l'affirmer dans maints passages de son œuvre. Nous avons déjà cité à ce propos deux passages de la *Méditation troisième* (« Me trompe qui pourra si est-ce qu'il ne saurait jamais faire […] que deux et trois joints ensemble fassent plus ni moins que cinq, ou choses semblables que je vois clairement ne pouvoir être d'autre façon que je les conçois », AT, IX, 1, p. 28 ; « Je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai », AT, IX, 1, p 30) et un passage de la *Méditation cinquième* (« Il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence », AT, IX, 1, p. 53). Citons encore ce que rapporte l'*Entretien avec Burman* de 1648 au sujet de la démonstration de l'existence de Dieu dans la *Méditation troisième* dont les axiomes n'ont besoin d'aucune garantie tout le temps que dure l'attention par laquelle notre esprit demeure fixé sur eux, car nous sommes alors certains de ne pas nous tromper et contraints d'y apporter notre assentiment :

> Il [Descartes] prouve cette existence [celle de Dieu], sachant qu'il ne se trompe pas sur eux [les axiomes sur lesquels s'appuie la démonstration de l'existence de Dieu], parce que son attention est fixée sur eux ; et tout le temps que cela dure, il est certain de ne pas se tromper, et il est contraint de donner son assentiment[21].

Conclusion

Nous sommes certes libres de douter, de vouloir, d'imaginer, de nous souvenir, de désirer, de fixer notre attention. En ce sens nous avons bien pouvoir sur nos pensées, mais ce pouvoir s'arrête aux portes de la connaissance de la vérité, car pour ce qui est de concevoir, l'entendement demeure passif. Reste que Descartes assure ses droits à la volonté qui demeure libre d'affirmer ou de nier dans l'acte de juger ce que l'entendement lui présente dans la clarté et la distinction de l'évidence. Mais jusqu'où s'étend cette liberté *de facto* si « la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté (*Méditation quatrième*, AT, IX, 1, p. 47) et si l'évidence nous contraint à donner notre assentiment ? Descartes soutient sur ce point que notre volonté est d'autant plus libre qu'elle est éclairée par notre entendement :

> 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, pp. 46-47)[22].

---

[21] R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, manuscrit de Göttingen, trad. Ch. Adam, Paris, Vrin [« Bibliothèque des textes philosophiques »], 1975, p. 9. Texte latin : « Probat, et scit se in iis non falli, quoniam ad ea attendit ; quandiu autem hoc facit, certus est se non falli, et cogitur illis assentiri » (AT, V, p. 146).

[22] Voir aussi *A Mesland*, 2 mai 1644, AT, IV, p. 116.

Certes ce qui se passe dans l'entendement ne relève pas d'une force et d'une contrainte extérieure à la volonté qui juge, puisque entendement et volonté ne sont que des modes qui appartiennent à la même chose pensante. Néanmoins, l'entendement n'est pas la volonté, de sorte que l'inclination de la volonté est bien une détermination qui ne vient pas directement d'elle. Dans le jugement vrai il semble, bien que la volonté se mettent au pas de la raison, qu'elle lui obéisse *de facto*, quand bien même *de jure*, et absolument parlant, la liberté pourrait déjouer l'emprise qu'exerce sur elle la force de l'évidence en refusant l'évidence, ce qu'envisage certes Descartes dans une lettre à Mesland de 1645[23]. Il y a de fait dans l'inclination de la volonté par l'évidence une extension ou une contagion de la passivité de l'entendement face au vrai sous le régime duquel passe la volonté en se pliant à l'épreuve de l'évidence[24].

Nous pouvons bien nous disposer à la vérité, la rechercher, nous ne disposons pas de la vérité car c'est elle qui dispose de notre esprit. La vérité se donne à nous dans l'expérience de l'évidence. La doctrine de la création par Dieu des vérités éternelles confirme notre rapport fondamentalement fini et passif à la vérité : les vérités sont créées librement par Dieu et nous recevons comme nécessaire ce que Dieu établit librement de façon contingente. La vérité s'impose à nous parce qu'originellement Dieu nous l'impose, si elle se donne à nous c'est aussi et d'abord parce qu'elle nous est donnée ; toutes vérités, celles de la révélation par la lumière surnaturelle dont Dieu nous fait la grâce, comme celles que nous entreprenant de rechercher par la lumière naturelle de notre entendement sont en ce sens et en ultime instance données par Dieu aux hommes. Nous sommes comme devant un fait accompli. La *Méditation troisième* ancre en nous d'une nouvelle façon la conscience de notre finitude comme étant conscience de ce fait accompli, accompli par Dieu en amont de notre rationalité.

---

[23] *A Mesland*, 9 février 1645, AT IV, 173 ; « Lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car 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 », trad. F. Alquié in R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (éd.), t. 3, Paris, Garnier [« Classiques Garnier »], 1973, p. 552.

[24] Pour une interprétation divergente voir J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France [« Épiméthée »], 2013, pp. 229-230.