

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 53 (2003)  
**Heft:** 3

**Artikel:** L'étrange Dieu de monsieur Descartes  
**Autor:** Leyvraz, Jean-Pierre  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381664>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## L'ÉTRANGE DIEU DE MONSIEUR DESCARTES \*

JEAN-PIERRE LEYVRAZ

### Résumé

*À partir d'une description du Dieu de Descartes, de sa nature inconnaisable et de son pouvoir arbitraire, le texte envisage l'ombre de ce Dieu absent : l'angoisse moderne devant une puissance sans nom et l'isolement de l'humanité sur la Terre. Enfin, une tentative est faite de montrer une sortie possible de cet isolement et donc une façon de se libérer du Dieu de Descartes et de son ombre moderne.*

Je n'entends pas me limiter ici à présenter succinctement la doctrine, du reste assez connue, de la création des vérités éternelles. Je voudrais enchaîner ce propos dans un cadre plus vaste : la question de la limitation du champ de la connaissance humaine, connaissance limitée autrefois par l'intelligence divine, à laquelle l'homme n'aurait qu'un accès limité, bornée plus tard de façon radicale, jusqu'à l'idée d'une finitude tragique de la condition humaine, ou encore à l'idée d'un délaissement de l'homme dans un monde absurde.

Mon propos final sera alors de tenter de montrer comment la doctrine de la création des vérités éternelles, capitale chez Descartes, contribue à radicaliser l'isolement de l'humanité en ce monde et, à la fois, permet peut-être de voir, d'abord comment fonctionne cette radicalisation, et ensuite, de trouver un jour une lucarne, un soupirail, pour sortir de l'isolement que cette radicalisation produit.

Descartes d'abord : en suivant la démarche de Laudien, on peut distinguer deux postérités de Descartes, qu'il conviendrait de dépasser. L'une, la française, voit en Descartes un monument national de la rationalité : «enfin Descartes vint». L'autre, l'allemande, voit en Descartes le début du règne du sujet, règne qui va s'affirmer avec Kant et la fameuse «révolution copernicienne» : ce n'est plus le sujet qui tourne autour du monde, mais le monde qui tourne autour du sujet. Cette tradition aboutit, entre autres, à Heidegger, qui va

\* Ce texte est celui d'une conférence prononcée à l'Université de Genève le 26 mai 2003 dans le cadre d'un cycle de conférences sur le thème de l'intelligence. Le texte a été légèrement modifié pour la publication. Au sujet de Descartes, nous nous inspirons largement de l'ouvrage récent de K. LAUDIEN, *Die Schöpfung der ewigen Wahrheiten*, Berlin, Duncker & Humblot, 2001, 348 p.

identifier sa pensée au dépassement de la métaphysique et d'une philosophie du sujet, en poussant à l'extrême cette philosophie avec la notion de finitude. On pourrait dire que J.-P. Sartre et les phénoménologues français combinent les deux postérités en poussant la pensée d'un sujet rationnel à l'absurde.

Or, il est intéressant de voir, avec notre auteur, qu'aucune de ces postérités ne rend compte vraiment de la métaphysique cartésienne.

D'une part – et c'est la postérité française – la métaphysique de Descartes est tout sauf une affirmation du primat de la raison humaine ; nous verrons pourquoi. Disons déjà que, pour Descartes, celui qui ne croit pas en Dieu ne saurait être vraiment certain des vérités mathématiques. D'autre part – et c'est la postérité allemande – la métaphysique de Descartes n'a pas du tout placé le sujet au centre du monde, au point que le fameux sujet dépend totalement de Dieu et peut disparaître à tout instant si Dieu le veut. «...Par conséquent, il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'intellect humain, ou encore d'autres choses existantes, mais il faut penser qu'elles dépendent de Dieu seul, qui les a instituées dès l'éternité, comme législateur suprême.»<sup>1</sup>

En bref, rien n'est moins central chez Descartes que le sujet et sa raison. Le centre de tout, c'est Dieu. Dieu règne comme un monarque absolu sur tout, impose sa volonté arbitrairement à tout et, puisque tout est suspendu à ses décrets, l'homme est à sa merci. Il est vrai que Dieu est bon, mais nous reviendrons sur le piège logique que contient, chez Descartes, cette proposition. On est, avec Descartes, plus proche du *Château* de Kafka que de saint Thomas d'Aquin. Ce qui n'est pas, bien sûr, une raison pour vanter le Dieu de saint Thomas.

Qu'est-ce donc qui permet d'affirmer avec tant d'arrogance une vision de Descartes si opposée à la tradition ? Mais d'abord, cette tradition a déjà été contestée : les sciences ne doivent pas grand-chose à la physique cartésienne et, si Descartes a inventé la géométrie analytique, il n'a réservé aucune place, dans sa méthode centrée sur l'intuition et la déduction, à l'expérimentation. Le dualisme, déjà contesté par Locke, puis par les Lumières, est loin de fournir un modèle, soit du sujet humain, soit des sciences modernes. Mais ce n'est pas sur ces points que je voudrais insister pour qualifier cette vue peu orthodoxe de Descartes. C'est sur la doctrine de la création des vérités éternelles.

Qu'est-ce que cette doctrine ? Elle a été formulée dès 1630, et dès lors constitue le fondement de la métaphysique cartésienne. Une première idée de la doctrine peut être fournie par un texte tiré des réponses aux 6<sup>èmes</sup> Objections aux *Méditations*. On peut y lire ceci :

Si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa [de Dieu] préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui aurait été le meilleur. Mais, tout au

<sup>1</sup> «... nec proinde putandum est aeternas veritates pendere ab humano intellectu, vel ab aliis rebus existantibus, sed a solo Deo, qui ipsas ab aeterno, ut summus legislator, instituit.» (Réponses aux 6<sup>èmes</sup> Objections aux *Méditations*, éd. Charles Adam et Paul Tannery (AT) VII, p. 436)

contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit dans la Genèse, *elles sont très bonnes*, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire.

Selon cette doctrine, Dieu n'a pas eu devant lui ni *en lui*, un critère ou une idée de la bonté, mais c'est ce qu'il aura décidé de choisir qui va être appelé bon.

Ce n'est là encore qu'une formulation assez modérée de la doctrine. On en trouve, dans la lettre au Père Mersenne du 15 avril 1630, la formulation suivante :

Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. [...] Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume.

Mais pour bien saisir la portée de cette doctrine, il faut en venir à une formulation plus radicale :

[...] n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté.»<sup>2</sup>

Ce texte est vraiment étonnant. Il veut proprement dire que, contrairement à ce que pensaient à la fois saint Augustin et saint Thomas, il n'y a pas en Dieu l'idée du bien, du vrai etc., avant que Dieu, dans un vide sidéral, ait décidé, décrété, avec l'arbitraire d'un monarque absolu, de créer les essences du bien, du vrai, etc. À vrai dire, un monarque absolu, et même un dictateur, a en lui plus de limitations dans ses choix que ce Dieu. En effet, ce Dieu que Descartes qualifie, avec la tradition du reste, d'incompréhensible, l'est infiniment plus que le Dieu de Thomas, lequel, inatteignable au moyen de nos idées limitées, avait tout de même avec l'homme une certaine parenté. Car si, dans la doctrine de l'analogie, la notion de «bonté» en Dieu n'avait qu'un rapport lointain avec notre notion humaine de la bonté, il demeurait tout de même que le mortel pouvait penser qu'en l'essence divine il y avait une bonté, certes *toto caelo* différente de notre notion de la bonté, mais enfin que Dieu, en lui-même, était, disons, *bon*. Avec Descartes, on doit penser que Dieu, loin de trouver en lui-même les vérités éternelles, loin d'être en quelque sorte contemporain, à l'intérieur de lui-même, de ses propres idées du bien, du vrai, etc., suscite, décrète, crée de toutes pièces, *ex nihilo*, ses propres attributs. Il doit y avoir, pour Descartes, identité en Dieu entre entendement et volonté, et si Dieu

<sup>2</sup> «Nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omittendum fingi potest, cuius idea in intellectu divino prius fuerit, quam eius voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset» (Réponses aux 6<sup>èmes</sup> objections aux Méditations, AT VII, p. 432)

«trouvait» ses idées, c'est qu'elles lui auraient préexisté. On pourrait dire que tout fait bloc en Dieu : Il est ce qu'il veut.

Mais enfin, a-t-on dit, il crée ces vérités et les crée éternelles, c'est dire qu'il s'engage à ne jamais les modifier. Dès lors, cela n'ôte-t-il pas l'arbitraire, puisque l'immutabilité des décrets de Dieu garantit la confiance en ces vérités : elles ne changeront pas.

Ce serait sans compter avec l'idée hyperbolique que Descartes se fait de la toute-puissance et de la liberté divines.

Dieu, en effet, n'est pas même tenu par la nécessité, car, bien sûr, il crée la nécessité.

Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulu, car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, ou d'être nécessité à le vouloir.<sup>3</sup>

Ici encore, ce serait soumettre Dieu au Styx et aux Destinées, et admettre quelque chose d'extérieur et peut-être de supérieur à Dieu. Dans la même lettre, Descartes écrit :

L'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure ; ce que ces mots de saint Augustin expriment fort bien : *Quia vides ea, sunt etc*, pour ce qu'en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une même chose.

La dépendance de Dieu se manifeste, non par une action absurde de Dieu qui déciderait un beau jour que  $2 + 2 = 3$ , 8 ou 17, mais par l'exercice hors du temps de la toute-puissance divine, qui attache tout choix à la liberté d'indifférence de Dieu. En d'autres termes, en Dieu se trouve l'origine anomale, sans loi, de tout choix. Contrairement au Dieu de Leibniz, lié par le principe de non-contradiction, le Dieu de Descartes peut penser, vouloir et créer tout à la fois la contradiction. Toujours dans la lettre au P. Mesland, on trouve : «Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai que les contradictoires ne peuvent être ensemble.»

Nos raisons, donc, de croire que  $2 + 2 = 4$  ne sont pas fondées dans la validité du principe de non-contradiction. Au contraire, nos raisons de le croire se fondent sur un Dieu qui, lui, peut se passer de ce principe. La nécessité des mathématiques est donc appuyée sur l'arbitraire divin.

C'est pourquoi Descartes affirme qu'un athée est moins certain qu'un croyant des vérités mathématiques. Non pas parce qu'il soupçonnerait que  $2 + 2$  pourrait faire 5, car il comprend cela aussi bien que le croyant. Descartes, pas plus que Pascal, ne tient l'athée pour un imbécile qui ne comprendrait pas la simple arithmétique. Non, mais l'athée manquerait de l'*autorité* qui s'attache à la création des vérités éternelles. Il comprendrait l'arithmétique sans en avoir

<sup>3</sup> AT IV, p. 118, Lettre au Père Mesland [?] du 2 mai 1644

le véritable garant. Il y aurait dans sa compréhension une secrète faiblesse et comme une faille : en fait il ne saurait pas *pourquoi* il comprend les mathématiques. Ici encore, on est proche de Kafka, mais cette fois du *Procès*. K. n'a rien fait contre les règles du pays, mais il méconnaît un pouvoir sans raisons. Sa désobéissance est profonde, inconnue même de lui. Il ne peut donc vivre en paix. L'athée de Descartes non plus. Il démontre des théorèmes, mais il est inquiété par une fragilité interne, puisqu'il ne reconnaît pas l'auteur de ses structures mentales.

Dans la même lettre à Mersenne du 15 avril 1630, Descartes écrit :

Au contraire, nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissons. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage ; ainsi qu'un roi a plus de majesté, lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter.<sup>4</sup>

Ce texte nous rapproche à nouveau du *Château* de Kafka : il convient que le village sache qu'il dépend du château et qu'il en ressente la majesté avec la crainte qui s'ensuit, mais il serait fâcheux qu'il comprenne comment fonctionne le château. Il en verrait l'arbitraire – et comment respecter ce qu'on a percé à jour ?

Mais l'inquiétude du mathématicien athée est plus profonde que celle des sujets du roi ; le malheureux, pour peu qu'il prenne conscience de sa situation, sera ébranlé dans ses certitudes les plus fiables, dans sa vue claire et distincte du théorème de Pythagore, par l'autorité lointaine, écrasante, d'un Dieu auquel il ne croit pas, mais qui, si jamais il existait, lui montrerait à quel point ses certitudes étaient fragiles.

Descartes, au début des *Méditations*, écarte la folie. Celui qui médite ne peut délirer. Il écarte ensuite le démon trompeur qui pourrait bloquer la démarche du Cogito. Le Dieu véritable, lui, n'est ni fou ni démoniaque : son autorité est donnée comme bonne.

Reste alors à pousser l'étrangeté à son comble.

La création des vérités éternelles a pour conséquence que les notions mêmes de bonté, de vérité, nous sont imposées par Dieu. Il s'ensuit que l'idée de bonté que nous appliquons à Dieu n'est en fait que l'idée que Dieu a décidé de nous fournir pour le qualifier. Lorsque, donc, nous affirmons que Dieu est bon, qu'il ne change pas, que nous pouvons donc nous fier à lui comme au meilleur des maîtres, nous ne faisons qu'utiliser les termes fournis arbitrairement par un Être dont nous ignorons tout, sauf qu'il existe, car le contenu du concept que nous avons de Dieu, tout riche qu'il est, ne nous révèle rien sur celui qui nous l'impose.

<sup>4</sup> Cette distinction entre comprendre et connaître revient à dire que comprendre, c'est savoir *ce* qu'est quelque chose, tandis que connaître, c'est seulement savoir que quelque chose existe, sans comprendre sa nature.

On ne peut s'empêcher de penser ici à la fameuse expérience de pensée dite du «cerveau dans une cuve»<sup>5</sup>, selon laquelle nous pourrions, au lieu d'être au monde, n'être que des cerveaux dans une cuve et pourvus d'un système de connexions monté par quelque savant fou, qui nous ferait voir un monde virtuel, agir et penser en lui, sans que nous apercevions notre situation réelle.

Dans ce même ordre d'idées, Malebranche avait envisagé que Dieu pourrait détruire le monde réel. Notre monde perceptif demeurerait, dans une existence spectrale, et peut-être ne nous apercevrions-nous même pas que le néant eût remplacé l'être du monde. Des considérations voisines animent la discussion fort sérieuse de Descartes avec le P. Mesland<sup>6</sup> sur la transsubstantiation, où l'on se demande comment on peut voir du pain alors qu'en réalité on est en présence du corps de Jésus-Christ.

Ces fantasmes rejoignent assez bien la notion d'un Dieu dont l'autorité sans nom, sans structures, décrète qui nous sommes, nous doue d'une autonomie factice qui dissimule un pouvoir absolu ne se manifestant que dans l'éclair indéfiniment répété instituant en l'homme une maîtrise rationnelle de son monde absolument dérisoire.

La princesse Elisabeth, avec son bon sens, avoue à Descartes qu'il lui est impossible d'«ajuster» dans son esprit le libre arbitre à notre dépendance absolue de Dieu, «étant aussi impossible, pour la volonté, d'être en même temps libre et attachée aux décrets de la Providence, que, pour le pouvoir divin, d'être infini et limité tout ensemble».<sup>7</sup> Honneur à la princesse !

J'en viens maintenant à ma dernière partie. Peut-être pensez-vous que comme dans les anciens films américains, je n'ai poussé au noir la pensée de Descartes que dans l'intention de terminer mon exposé par un *happy end* où l'on se fait un plaisir de démolir l'étrange Dieu cartésien. Mon propos, un peu différent, est plutôt de caractériser une tradition qui passe de Descartes à Kant, qui oppose notre monde humain à un Dieu ou à un en-soi *inconnaissable*, ou, pour le dire avec Descartes, incompréhensible. À vrai dire, je vois cette tradition se prolonger jusqu'à notre époque, bien qu'il ne soit plus guère habituel, de nos jours, de se servir du concept de Dieu dans un argument philosophique. Mais il me paraît que l'angoisse moderne et le sentiment de l'absurde sont les héritiers de ce face-à-face de Descartes avec un Dieu tout-puissant et arbitraire. Je voudrais donc, pour finir, tenter de montrer comment sortir d'une telle problématique.

<sup>5</sup> Cf. entre autres le débat entre John Searle et Jacques Derrida.

<sup>6</sup> AT IV, p. 344.

<sup>7</sup> Lettre du 30 novembre 1645. Descartes, dans la lettre du 3 novembre 1645, avait écrit que si Dieu avait créé les hommes de telle nature, que les actions de leur volonté ne dépendent point de la sienne, cela aurait signifié que sa puissance est à la fois finie (puisque il y a quelque chose qui n'en dépend pas) et infinie (puisque il a pu créer une chose indépendante.)

Les dieux antiques, et même le Dieu biblique, sont conçus comme des personnes. Athéna, tout au long du périple d'Ulysse, est à ses côtés et lui apparaît sous une forme ou sous une autre, reconnaissable. Les dieux, réunis sur l'Olympe, débattent du sort d'Ulysse, profitant de l'absence de Poséidon, en tournée chez les Éthiopiens et qui, de ce fait, ne pourra s'opposer au retour du héros. Le Dieu biblique, de son côté, intervient à temps (tout juste...) pour empêcher Abraham de sacrifier son fils. Il est, par ailleurs, redoutable, et massacre quantité d'ennemis d'Israël. Le Dieu fait homme des Chrétiens, est bien présent, et même en chacun de ses fidèles. Ce Dieu d'amour n'en est pas moins redoutable lui aussi, vouant au feu éternel qui ne croit pas en lui.

Tout cela, pourrait-on dire, est de bonne guerre. Les hommes projettent dans l'au-delà des présences, des volontés, des personnes puissantes qu'il convient de prier, de se rendre favorables, faute de quoi elles vous puniront (je sais qu'il existe des théologies plus subtiles).

Épicure et Lucrèce ont voulu des dieux qui n'interviennent pas dans notre vie, mais ils n'ont eu qu'une audience limitée, les hommes tenant beaucoup à la punition et à la vengeance divines, que ces malheureux Épicuriens supprimaient.

Les choses changent lorsque la personne qu'on se représente sous le nom de Dieu devient strictement incompréhensible. Certes, les Hébreux ne donnaient à leur Dieu qu'un nom qu'on ne pouvait prononcer, mais il s'agissait bien encore d'une personne, et la théologie négative, si elle ne parle de Dieu qu'en disant ce qu'il n'est pas, le conçoit encore comme un être ayant des intentions, agissant, ayant créé le monde.

Descartes inaugure la représentation moderne d'un Dieu totalement opaque, obstacle absolu faisant pièce à la volonté de transparence absolue de la raison humaine, dans l'évidence des idées claires et distinctes<sup>8</sup>.

Les avatars de ce Dieu sont connus. Si le concept de Dieu joue encore un rôle sur la scène philosophique chez Locke et chez Leibniz – ne parlons pas de Spinoza –, il disparaît ensuite, et seule son ombre, le noumène kantien, demeure présente jusqu'à nos jours.

Comment se présente cette ombre, et peut-on la dissiper ?

Elle se présente comme l'angoisse, non la simple peur de quelqu'un ou de quelque chose, mais la crainte du rien, de l'absence absolue conjuguée à une puissance sans nom, logée au cœur de nous-mêmes, dont nous ne savons qu'une chose, c'est qu'elle existe, à la façon de la racine que contemple Roquentin dans *La Nausée* de Sartre, une existence brute, sans raison. La liberté, dans ces conditions, est dérisoire. Nous sommes libres, disait Sartre, pour rien.

Cette absence absolue doit pourtant se faire craindre, comme le Roi dont parle Descartes. Le Roi ne doit pas être si caché qu'on ne le craigne plus. Au

<sup>8</sup> On a reconnu le titre de l'ouvrage de Jean Starobinski sur Rousseau : *La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1958.

contraire, le fait qu'il ne se montre pas augmente la crainte qu'on en a. Et, dans le cas de Dieu, cette crainte tend vers l'infini. Cette ombre, disais-je, fait pièce à une affirmation de transparence absolue. En effet, l'autre face de cette crainte, c'est l'image cynique d'un savoir et d'un pouvoir totaux, qui est à la fois affirmation de la nullité des personnes humaines. Je ne parle pas ici de la science, mais d'une pensée – si on peut encore lui donner ce nom – dont le caractère principal est le mépris de la personne humaine. Cette «pensée» est celle de ce médecin du camp de Ravensbrück qui tuait les prisonnières pour récupérer leurs dents en or. Tout le monde, à juste titre, trouve ce personnage affreux. Mais les chefs qui le commandaient, eux, n'ont pas disparu du monde avec le nazisme. Hannah Arendt a fort bien dit, dans son ouvrage sur le totalitarisme, que le nazisme, loin d'être un «cas pathologique» que l'on peut soigneusement refermer sur une normalité retrouvée, est l'ouverture d'une possibilité négative : l'homme demeure capable de ce mépris total de la personne humaine. Quel homme ? Nous tous, capables de céder à l'attrait d'une transparence factice dont le versant d'ombre est un pouvoir absolu également factice.

Ce n'est donc pas quelque Dieu ancien ou nouveau qui fournira une clé pour ouvrir la prison où le Dieu de Descartes nous retient encore, Roi obscur de la crainte.

Ce n'est pas de l'inconnaissable que nous avons besoin, mais d'un inconnu véritable, réel, plus proche de l'Athéna d'Ulysse que du Dieu écrasant de M. Levinas.

Cet inconnu véritable, c'est ce qui dissipe l'image que nous avons de nous-mêmes. Dans cette image, nous nous voyons existant dans un théâtre dont il est impossible de sortir. Pour illustrer ce monde factice, on peut évoquer l'immense salle de presse des journalistes de la guerre d'Irak, pourvue de tous les gadgets possibles, et destinée à la désinformation généralisée : la guerre version Hollywood, le mensonge organisé à l'échelle planétaire.

L'inconnu, c'est ce qui est derrière le film, c'est la réalité des gens qui meurent sous les bombes.

Mais il ne s'agit pas ici de faire de la rhétorique à bon marché. Il convient de penser en philosophe cet inconnu réel.

Et comment donc penser cette question sinon, à la façon de Parménide, et contre Platon sur ce point, en réaffirmant «qu'il est impossible qu'il ne soit pas». Qui donc, «il» ? On pourrait dire l'Être, mais c'est trop réifier ce «il». On pourrait dire, avec Spinoza, la substance. Contentons-nous d'une opposition entre réalité et apparence, ou fantasme, ou, mieux : rien du tout.

C'est un vieux problème de savoir comment on peut parler du rien sans lui donner, du fait même d'en parler, une sorte de réalité. Il y a pourtant mille façons, dont certaines très simples, de parler de ce qui n'existe pas sans courir ce risque.

Tout le monde admettra que, lorsque la maman dit à l'enfant qui a peur du méchant personnage caché sous le lit que ce n'est *rien*, que ce personnage n'existe pas, elle a raison et, espérons-le, calmera la crainte de l'enfant.

On peut, on doit, opposer la réalité au fantasme, lequel n'est rien.

Mais j'entends déjà les objections :

1. Le fantasme n'est pas rien ; il a une réalité psychologique ; il est l'expression de la peur réelle de l'enfant.
2. Il n'y a de réalité que subjective : à chacun sa réalité. Si une personne qui hallucine se croit à Paris alors qu'elle est à Genève, sa réalité, c'est le lieu parisien où elle croit être. Car, dit-on, si la quasi-totalité des gens sont d'accord pour dire qu'elle est à Genève, ce n'est là que le privilège du nombre. Celle qui se croit à Paris a bien le droit d'avoir son monde.

À la première objection, on peut répondre en distinguant la réalité psychologique, qui peut – ou pourra un jour – s'observer scientifiquement, par exemple dans un appareil montrant l'activité du cerveau, de l'expression conceptuelle suivante : le personnage méchant imaginaire sous le lit. De ce personnage, l'enfant peut croire qu'il existe, peut croire le voir ou l'entendre. C'est ce personnage qui n'est rien. Je peux parfaitement en parler, comme je peux parler d'une mise en scène télévisuelle que je prends pour la réalité, ou des théories de Lyssenko, fondées sur des mensonges, ou de mille faux-semblants de ce genre, destinés à tromper ou simplement fruits du rêve ou de l'hallucination.

Si ce concept du «rien» était inutile ou vide, à quoi répondrait la notion même d'illusion ou de tromperie ?

Quant à la deuxième objection, elle est plus sournoise. Mise à part peut-être l'objectivité scientifique, on peut soutenir que nul n'a le privilège de prétendre imposer sa perception du réel à celle d'un autre. Le relativisme est à la mode, et il faut avouer que son contraire, le dogmatisme, est encore moins amusant. Mais enfin, on dira que l'on ne peut discuter des goûts ni des couleurs, ni de la religion, ni de la morale, ni même des faits les plus courants, vécus tout autrement par des individus différents. La perception d'un accident par divers témoins le montre. On en conclura – pourtant à tort – que la vie d'un individu est, dans ses profondeurs, totalement isolée, qu'elle est cette prison dont je parlais. C'est ce que pensait le philosophe Hobbes qui déclarait que tout homme désire la mort des autres. Hobbes mettait tout le monde d'accord en soumettant les hommes à un Dieu tout puissant, au pouvoir duquel ils remettent leur volonté.

En quoi donc la différence entre être et néant, entre réalité et fantasme, peut-elle être la clé susceptible d'ouvrir la prison de l'isolement imaginaire ?

Pour Spinoza, il ne sert à rien de chercher un signe du vrai, car le vrai est signe de lui-même et du faux. Une conséquence d'une telle proposition, c'est que l'atteinte de la réalité n'est pas problématique. Cela ne signifie pas du tout qu'on ne saurait se tromper, mais que, même quand on se trompe, on est dans la réalité.

Cependant, pour distinguer l'atteinte de la réalité du fantasme, il faut dire que l'objet-image qu'est le fantasme entraîne que rien ne lui correspond. On peut, encore une fois, considérer le fantasme dans ce que Descartes appelait

sa *réalité formelle*, – opposée à sa réalité objective – et alors l'image est ce qu'elle est. La réalité formelle de l'idée, chez Descartes, c'est celle de l'idée considérée comme telle, en elle-même, tandis que la réalité objective de l'idée, c'est ce que l'idée représente, on pourrait dire : sa référence. Spinoza dira que celui qui sait qu'une idée est fictive ne craindra rien d'elle. Je ne cherche pas la référence de Mr Pickwick, car je décide que, logiquement, je ne saurais la trouver ; je décide qu'aucune personne réelle ne sera Mr Pickwick : je le maintiens dans la fiction. Mais il s'agit ici, avec le fantasme, de l'image en tant qu'elle trompe, qu'elle donne pour réel ce qui ne l'est pas, en tant qu'elle est un leurre, un *ψευδος*. Mr Pickwick ne se donne pas pour réel, et donc le roman de Dickens ne me trompe pas ; il ne cherche pas à me faire croire que Mr Pickwick existe ou a existé, pas plus que Swift ne veut me faire croire que les Lilliputiens existent quelque part. Hitler, lui, cherchait à faire croire à son peuple, dans sa presse et ses discours, toutes sortes de choses imaginaires, que ledit peuple n'avait pas les moyens de démentir.

Il convient alors de dire que la distinction du vrai et du faux propositionnels des sciences s'inscrit à l'intérieur de la distinction plus vaste entre le signe du vrai, qui n'est pas à chercher, – puisque, ici, le vrai est signe de lui-même, – et le fantasme, c'est-à-dire entre le vrai et le leurre. Cette dernière distinction est la plus fondamentale ; on la retrouve dans le *Tractatus* de Wittgenstein sous la forme de l'affirmation qu'on ne saurait sortir de ce qu'il appelait la logique.

Dès lors, comment caractériser la réalité, dans le contraste avec le rien, qu'implique le fantasme dans sa référence ?

Je pense qu'il faut la caractériser par le *possible*. Mais il ne s'agit pas ici de la notion courante du possible qui, elle, n'implique nullement le réel. Ce qui est possible en ce sens peut toujours se révéler irréel. Il est possible que j'aile cet été aux Grisons, mais il se peut aussi que je sois empêché d'y aller.

La notion de possible proposée ici est, si l'on veut, celle d'un possible que oui. Il va sans dire que «possible + contingent» forme notre notion courante du possible : ‘Poss. *p* v Poss.  $\sim p$ ’. Je voudrais dire qu'il n'y a pas de possibilité que non, de contingence, en ce qui concerne la réalité. Certes, nier «Poss.  $\sim p$ » revient à affirmer « $\sim$ Poss.  $\sim p$ » = «Nec. *p*», et nier contradictoirement la contingence revient à affirmer la nécessité. Mais ici, en ce qui touche la réalité, nous n'avons pas à affirmer la nécessité de la réalité, mais seulement une certaine forme de nécessité logique qui, toujours en ce qui concerne le seul concept de réalité, caractérise le vrai comme signe de lui-même. C'est cette nécessité-là, une nécessité sur le plan de la connaissance et non de l'être, qui ouvre la possibilité que oui, c'est-à-dire le champ immense du connu et de l'inconnu, qui dissipe l'inconnaissable, qui dissipe la possibilité pour la réalité, dans l'inconnaissable, de ne pas être, qui dissipe donc le Dieu cartésien, et, peut-être, le Dieu créateur *ex nihilo* ; c'est donc cette possibilité que oui qui ouvre les portes de la prison que représente l'isolement humain.

Un aspect de cet isolement est l'historicisme, dérivé en Occident du concept d'histoire sacrée.

Que la notion d'évolution nous permette de penser la science comme se rapprochant peu à peu de la vérité sur le monde à l'aide de l'outil mathématique et de l'expérimentation va de soi, mais cette vue des choses peut conduire à une croyance, pas du tout scientifique, elle, à la limitation radicale du possible. Cette limitation radicale n'est pas celle de l'espace et du temps : la science se donne l'un et l'autre amplement pour avancer dans l'exploration du monde. Cette limitation, qui ressemble à des œillères, est celle du point de vue : le point de vue fantasmatique du sujet humain est alors situé dans l'imaginaire historique. Ce sujet se voit à la fois comme pourvu de la volonté infinie que Descartes lui accorde – la même qu'il accorde à Dieu – et d'une impuissance radicale, autrefois attribuée au péché, qui le soumet au jugement de l'Histoire. Le sujet est alors enfermé dans un anthropocentrisme étroit. Hegel disait : «*Weltgeschichte ist Weltgericht*». Le Moïse de Vigny disait au Seigneur :

Vous m'avez fait vieillir puissant et solitaire,  
et s'il ajoute :

Laissez-moi m'endormir du sommeil de la terre,  
n'est-ce pas parce que sa puissance n'est qu'un souhait de mort ?

Pour conclure, tentons de décrire brièvement ce «possible que oui» qu'est le réel.

Il se rapproche de ce que Karl Jaspers avait nommé l'existence possible. Il ne s'agit pas ici d'un sujet face à un monde d'objets et de valeurs. Un tel sujet se conçoit fort bien : c'est celui des sciences et d'une morale sociale. Mais l'atteinte de la réalité se situe en deçà d'un tel sujet : elle concerne une existence hors de doute. Non pas par la vertu d'un *Cogito* dont les conséquences absurdes vont de Descartes à Sartre, mais parce que cette existence est, comme le disait Wittgenstein dans sa conférence sur l'éthique, en *sécurité*. Cette existence est le contraire de l'angoisse moderne, de la hantise de la sécurité à tout prix, qui nous hante tous et conduit à l'anéantissement de l'humanité. La sécurité, elle, est la certitude d'être dans la Nature, *in Deo*, dirait Spinoza, de ne jamais avoir à vérifier que nous sommes dans la réalité, de ne pouvoir même entretenir le soupçon que nous pourrions ne pas y être, de ne pas souhaiter un instant être dans une autre réalité, meilleure, promise par quelque Dieu dans l'au-delà. Mais aussi de ne pas craindre de tomber dans une réalité figurée comme terrifiante, car, s'il y a des aspects terrifiants dans le réel, ils différeront toujours *toto caelo* d'un fantasme terrifiant, lequel n'est rien. L'existence possible ne spécule pas sur un avenir apocalyptique, mais s'ouvre à une Nature dans laquelle nous sommes à tout moment, dans un monde où l'inconnu l'emporte de loin sur le connu, mais où l'inconnu *ne nous nie jamais*.

Cela signifie que l'inconnu, contrairement au Dieu incompréhensible de Descartes, est ce qui en nous – comme le disait Wittgenstein – est déjà où nous

devons être, car rien n'empêche que nous y soyons, sinon le fantasme nul de nous-mêmes.

Je voudrais ajouter pour finir que, pour ma part, j'ai depuis assez longtemps déjà abandonné l'idée de convaincre les gens qu'il y a plus dans ce que je viens de dire que les songes creux d'un philosophe qui, certes, a le droit de se faire son idée à lui de la réalité, mais qui aurait besoin qu'on tape sur la table pour le réveiller et le ramener à cette fameuse *dure réalité* qu'il a cessé de voir.

Je n'aime pas asséner de prétendues évidences et préfère avertir que mes réflexions philosophiques, que je veux aussi critiques que possible, sont arrivées à ce point. En ce point-là, il m'apparaît que le monde actuel tend à confondre le fantasme et le réel, à ne plus savoir s'orienter patiemment dans la pensée, pour reprendre un titre de Kant, à donner dans mille billevesées primaires, à ne plus se soucier qu'aux paroles corresponde une réalité, à se passionner pour des fadaises et à oublier l'immensité de notre ignorance pour lui préférer l'arrogance d'une panoplie de préjugés.

Il s'agit de comprendre, mais, pour citer encore Spinoza : «Tout ce qui est remarquable est aussi difficile que rare.»<sup>9</sup> Et certes, dit-il, la voie qui conduit au vrai contentement (*acquiescentia*) de l'esprit peut paraître ardue, mais on peut la trouver.

Souhaitons y progresser tant soit peu.

<sup>9</sup> «*Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*». *Éthique*, 5<sup>e</sup> partie, prop. XLII, scolie. SPINOZA, *Éthique*, Paris, Seuil, 1999.