

qu'une neutralité sobre et érudite vienne dans cette nouvelle édition supplanter tout à fait des démarches plus engagées comme celle de Ferdinand Alquié dans son édition des *Œuvres philosophiques* de Descartes, édition dans laquelle il n'hésitait pas à exprimer ses propres interprétations du texte cartésien sans toujours évoquer des interprétations alternatives. La démarche adoptée dans cette nouvelle édition a deux dimensions distinctes : 1. Une prudence appréciable dans la présentation des difficultés herméneutiques liées à des passages particulièrement complexes de l'œuvre cartésienne, comme en témoigne ce passage d'une note relative au début de la *Troisième Méditation*, à propos de la « règle générale de vérité » : « La « règle générale » [...] est nécessairement adoptée sans pouvoir être immédiatement confirmée ; un reste d'incertitude lié à l'hypothèse du Dieu trompeur doit conduire à l'examen de la question de la nature et de l'existence de Dieu » [nos italiques] (p. 948-949, note 11). Plus généralement, on appréciera la présentation ouverte et informée de certains débats importants entre les interprètes de la philosophie cartésienne.

2. Les commentateurs de Descartes qui ont participé à cet ouvrage ne peuvent pas non plus manquer d'exprimer à l'occasion le résultat de leur propre lecture et interprétation du texte cartésien. Par exemple, la note 73 relative à l'analyse du morceau de cite dans la *Seconde Méditation* rappelle un article très fin de Jean-Marie Beyssade relatif à ce même passage : « *cervin ipsum*, la cite elle-même. [...] l'intensif *ipse* [...] prépare à penser l'idée de substance » (« L'analyse du morceau de cite », in *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, Bonn, Bouvier Verlag, 1976, p. 944-945). Autre exemple significatif : dans l'annotation des *Secondes Réponses*, Denis Kambouchnet refuse l'interprétation « sceptique » d'un texte célèbre relatif à la « fausseté absolue », interprétation (défendue notamment par H. G. Frankfurt) selon laquelle ce texte traduirait l'impossibilité chez Descartes de démontrer la « vérité absolue » de nos conceptions claires et distinctes : « On peut en tout état de cause se demander si l'expérience de la parfaite certitude n'aboutit pas à l'évanouissement de la différence entre certitude et « vérité absolue » » (p. 1050).

Les prises de position interprétatives ne sont donc pas, bien entendu, absentes de ce travail d'édition, et cette réalité ne peut manquer d'affecter le travail collectif de certaines dissonances. Par exemple, dans son introduction aux *Méditations* (p. 33-41), Jean-Luc Marion expose certaines vues qui sont contredites ou du moins mises à distance dans les notes et présentations de ce même ouvrage. Ainsi, semblant s'accorder qu'un intérêt relatif à la controverse entre Hobbes et Descartes, Marion écrit : « Hobbes, qui à l'époque n'a encore rien publié de décisif, semble moins argumenter à partir de positions propres que tenter d'en conquérir grâce à ses désaccords même avec les *Méditations* » (p. 38). Dans la présentation des *Troisièmes Objections et Réponses*, Vincent Carrand et Gilles Olivo affirment bien au contraire qu'en 1640 Hobbes est déjà en possession de ses thèses essentielles, et soulignent l'intérêt philosophique de ces objections d'une profonde radicalité (« les plus rudes et les plus radicales dans leur visée critique », p. 342). Dans son introduction, Jean-Luc Marion évoque également la « légende » (p. 34) de Descartes méprisant les arguments d'autrui et trop confiant dans les siens » (p. 34) tout en soulignant sa « libéralité ». Force est pourtant de constater à la lecture de cet ouvrage et de ses diverses présentations que cette « légende » n'est pas totalement fautive, surtout en ce qui concerne la relation de Descartes aux « grands esprits » contestant les principes fondamentaux de sa philosophie, comme Gassendi et Hobbes. À ce titre, la complétude de cette nouvelle édition permet au lecteur de mesurer pleinement l'intérêt philosophique de la querelle entre Gassendi et Descartes (intérêt souligné

avec soin par Didier Gil et Jean-Marie Beyssade), car nous y trouvons pour la première fois depuis l'édition Cousin de 1824 la publication intégrale en français des *Cinquièmes Objections et Réponses*. Un dernier point : Jean-Luc Marion évoque au terme de son introduction l'autorité de Heidegger relativement à la définition cartésienne de Dieu comme *causa sui*, selon le « rapport de quasi-subordination de Dieu au principe de causalité » (p. 41). L'évocation dans une introduction d'une interprétation de la métaphysique cartésienne sujette à discussion, et associée, de plus, à l'autorité d'un auteur profondément hostile à certains fondements de la pensée cartésienne, semble contraster quelque peu avec d'autres lectures dont l'annotation de cet ouvrage porte l'empreinte.

Frédéric Lelong

Dan ARBIB, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, Puf, 2017, 358 p.

Bien plus qu'une étude sur l'infini chez Descartes, le livre de Dan Arbib porte sur la manière dont l'infini s'est inséré dans la métaphysique cartésienne dès son coup d'envoi (les lettres de 1630) pour, récapitulant en elle le destin médiéval de l'infinité divine, exister l'*ego* vers le « radicallement autre » (p. 23), renversant ainsi le primat de la subjectivité au profit de Dieu. Cet ouvrage, remarquablement conduit et qui renouvelle en profondeur l'interprétation de la métaphysique cartésienne, donne à penser, en un geste qui doit beaucoup à Augustin pour l'« interiorisation » et à Levinas pour l'« altération », ce que l'on pourrait appeler l'*infinitude* du sujet : le sujet fini dépassé à l'intérieur de lui-même par ce qui l'interpelle et l'ouvre à sa propre *cogitatio*.

Pour le démontrer, Dan Arbib offre une double analyse de la pensée cartésienne : analyse interne, sensible aux variations textuelles les plus fines, et analyse externe où Scot et les médiévaux, mais aussi la phénoménologie contemporaine, éclairent le chemin de Descartes. Profondeur de champ qui ne signifie pas que l'enquête suive un fil strictement chronologique, bien au contraire : c'est la constance d'une question inlassablement reprise, celle de la cogitabilité de l'infini, qui détermine l'ordre des raisons, textes et concepts se trouvant, comme dans les *Méditations*, remis régulièrement sur le métier pour être modifiés et enrichis.

La première partie intitulée « De l'infinité de distance à l'infinité de substance » (p. 25-70) pose le cadre général de l'interprétation : tout se joue en effet entre l'instauration cartésienne de la métaphysique, à la faveur de la doctrine de la création des vérités éternelles, et la désignation de Dieu comme « substance infinie » dans la *Troisième Méditation* (AT VII, 45, 11-12) qui précède la désignation de l'idée d'infini comme « la plus vraie, la plus claire & la plus distincte de toutes » (46, 28). « L'infinité de distance » caractérise Dieu en tant qu'il est incompréhensible : ce qui ne peut précisément pas être compris parce qu'il est l'origine même du comprendre. Cette opération paradoxale, déterminer comme incompréhensible quelque chose qui, pour être ainsi qualifié, doit bien l'être en quelque manière (c'est-à-dire « connu »), soustrait Descartes au risque de l'apophase tout en assurant la radicale transcendence d'un Dieu qui est pure opérativité (car son incompréhensibilité est le nom de sa toute-puissance, p. 41). Cet « infini de distance » n'est pas de l'infini qui n'est alors ni nom ni attribut divin, que pour assigner à Dieu une position d'extériorité. Le renversement sera donc complet en 1641 : l'infini deviendra, mieux qu'un attribut, l'attribut éminent, c'est-à-dire le nom même de Dieu. L'infini rentrera dans le rang de la représentation, accèdera à l'intelligibilité, à la perception vraie et,

d'abord, à la substantialité. Voilà une situation qui constitue peut-être le véritable « cercle cartésien » (voir p. 70-72) : Dieu fondant la rationalité se soumet à elle pour se déterminer comme vrai et existant (circularité dont la doctrine de la « causa sui » porte elle aussi témoignage, p. 271).

Que ces deux déterminations constituent le motif dynamique de la métaphysique cartésienne, c'est que s'emploie à démontrer la deuxième partie (« L'excellence métaphysique » p. 71-139) « L'intégration métaphysique de l'infini » est moins une décision cartésienne que la récapitulation d'un mouvement historique, la qualification de Dieu comme infini et l'inspiration parallèle de l'être comme représenté (Dan Arbib parle du « scotisme de Descartes », p. 124), qui permet non seulement d'échapper à l'apophase dyonisienne dont sont solidaires Thomas d'Aquin, Montaigne ou Bérulle, mais donne en outre de Dieu sa détermination égoïque la plus forte en en faisant une idée. Idée de toutes les idées placée au sommet de la conception cartésienne de la connaissance, qui contient le plus de réalité objective et qui s'impose alors comme « la plus claire et la plus distincte », au point que « l'incompréhensibilité ne joue (...) plus aucun rôle en 1641 » (p. 107). On pourrait objecter cependant que l'incompréhensibilité continue à peser sur l'intelligibilité de Dieu en ce qu'elle lui impose une forme discursive : loin de saisir purement et simplement l'infini (ce qui reviendrait à le comprendre), l'ego est contraint d'examiner successivement et pour elles-mêmes les « parties » de Dieu. La clarté et distinction *en soi*, si l'on peut dire, de l'idée d'infini (VIII, 46) se monnaie subjectivement sous la forme d'une diversité indéfinie de perceptions, où chaque attribut sera « vu » dans son infinité propre (VII, 114, 5-11). On aurait pu interroger alors l'articulation entre les divers modes d'accès à l'infini (dont cette appréhension composite commandée par l'incompréhensibilité fondamentale de Dieu) qui inchoent aussi, chez Descartes, « contemplation » et « admiration ».

La troisième partie, « L'excellence ontologique » (p. 141-209) parachève ce premier moment en nous faisant passer de l'étude de la signification de l'infini à celle de sa consistance ontologique qui est celle d'un acte pur, ce qui justifie alors l'identification de l'infini au divin, en marquant la rupture avec la conception aristotélicienne de l'*apeton* qui s'intègre à la pensée cartésienne sous la forme de l'indéfini (qualifiant alors tout infini qui n'est pas divin, en particulier dans la physique et les mathématiques).

Les deux dernières parties (« Les embarras de l'ontologie », p. 211-272 puis « Le renversement de la métaphysique », p. 273-340) viennent mettre en évidence la « crise » qui travaille la métaphysique cartésienne de l'infini du fait de l'impossible intégration de celui-ci au représentant. Ce qui se voit d'abord dans l'incohérence globale du langage cartésien de la substantialité dont Dan Arbib montre qu'il se développe selon deux axes opposés, celui qui, univoquement, englobe Dieu et la substance pensante et celui qui, équivoquement, sépare la substance finie de la substance infinie (par ex. p. 233). L'ego est à la fois identifié à Dieu et radicalement différent de lui au point que son statut de substance soit constamment en question (voir p. 254-255) tandis que celui de Dieu est si assuré qu'il expose à la « tentation moniste » (p. 244). La destruction de l'ego cartésien arrive à son terme dans la dernière partie avec, entre autres, un double résultat : la soumission radicale de l'ego à l'idée d'infini qui est « toujours-déjà » présente dans la pensée de tout objet et aussi bien de l'ego se pensant lui-même (p. 299) et, de façon concomitante, l'assujettissement de la performance du *cogito* qui, avec l'ego, trouve dans l'idée d'infini sa « condition de possibilité » (p. 318). Double résultat qui se heurte à une difficulté parente (p. 310-316) : comment faire de l'idée d'infini un *cogitatum* simultané à la cogitation du fini dans une philosophie qui paraît réduire la pensée à ce

qui se donne immédiatement à la conscience ? Mais aussi à une objection : car ce qui vaut pour tout *cogitatum* vaut-il aussi pour le *cogito* ? Même si l'idée d'infini est la réalité sous-jacente de toute pensée, même si tout objet de pensée n'est rien d'autre que l'ombre portée du divin, le *cogito* est cette reprise subjective où l'ego s'assure de soi en dépit du régime d'hétéronomie, maligne ou infinie, auquel on le soumet. Si l'idée d'infini précède tout *cogitatum*, comment peut-elle, et avec le même impact, précéder le *cogito* dont le propre est de remettre l'ego au premier plan par l'itération toujours possible de son acte ? Tout dépendra alors de la manière dont on situe le *cogito* dans le texte métaphysique : en en faisant le lieu d'un fondement en attente de son creusement théologique, Dan Arbib offre un ouvrage passionnant qui, en plus d'un travail historique, constitue une véritable enquête de philosophie première.

Olivier Dubouclez

François-David SEBBAN, *L'éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*, Presses Universitaires de Nanterre, 2018, 84 p.

Dans son dernier livre, F.-D. Sebban tente un pari qui, tout en le dégageant des exigences classiques du commentaire philosophique, l'inscrit cependant pleinement dans l'interprétation de la pensée de Levinas. Produit d'une réflexion qui s'origine dans la lecture des inédits de Levinas (les *Carnets de captivité* et les romans non publiés du vivant du philosophe), le livre prend au sérieux le défi de « se mesurer à ce qui nous arrive » (p. 7). C'est dire l'ambition de ce petit livre qui se fraye un chemin entre les deux polarités théoriques du pessimisme et de l'optimisme. Cet entre-deux discursif tant sur le plan de la thèse philosophique soutenue que sur celui du style constitue selon l'auteur la prémisse à partir de laquelle il est possible de rendre vive et urgente la question d'une éthique à la hauteur du contemporain. Or, c'est à condition de *reprendre* la pensée de Levinas dans ce qui était passé inaperçu dans un premier temps qu'il est possible à la fois de porter un regard neuf, plus juste et fidèle sur l'éthique levinassienne, mais surtout d'élaborer une éthique *pour nous hic et nunc*. Ce n'est cependant pas dire que F.-D. Sebban investit un point aveugle du commentateur levinassien, mais c'est lui reconnaître l'heureuse décision d'intégrer pleinement dans ce corpus les textes inédits qui ont récemment été mis à la disposition du lecteur (*œuvres I-3*, Grasset, 2009-2013).

*L'éthique du survivant* se déploie comme un triptyque. Trois scènes se succèdent dans un élan dramatique s'achevant dans la présentation d'une éthique intermédiaire, qui se sait inapte à la sainteté, mais qui se tient, autant que faire se peut, à cette exigence : « scène d'Alengon » d'abord, la débâcle cassant irréversiblement le monde et la signification qu'il chartrait ; portrait du survivant ensuite, à l'effondrement du monde bien sûr, mais aussi à la mort d'autrui ; description d'une éthique, enfin, nourrie à la culpabilité et dont les attendus en font presque une peine perdue. S'il est besoin d'une éthique du survivant, et si donc, nous sommes des survivants, c'est que nous avons survécu à quelque chose. C'est à la débâcle – existentielle et théorique, si une telle distinction a bien un sens – que Levinas survit faisant ainsi de sa pensée « une philosophie de et du survivant » (p. 15). Il revenait en effet aux textes inédits de Levinas d'opérer un nouage définitif entre l'expérience concrète, vécue de la débâcle et l'effondrement de l'existence et du sens du monde. Le premier moment de la réflexion de Levinas, qui accompagne l'auteur, destitue toute forme de confiance dans l'être, toute naïveté quant à l'existence du monde et des valeurs